COLLÈGE DE FRANCE – CNRS
CENTRE DE RECHERCHE D'HISTOIRE
ET CIVILISATION DE BYZANCE

TRAVAUX ET MÉMOIRES
18

MÉLANGES JEAN-PIERRE MAHÉ

édités par

Aram MARDIROSSIAN, Agnès OUZOUNIAN,
Constantin ZUCKERMAN

Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance
52, rue du Cardinal-Lemoine – 75005 Paris
2014

ORIENT ET MÉDITERRANÉE (UMR 8167) – BYZANCE
COLLÈGE DE FRANCE – INSTITUT D'ÉTUDES BYZANTINES

TRAVAUX ET MÉMOIRES

sont une publication annuelle paraissant en un ou deux fascicules

ISBN 978-2-916716-51-0
ISSN 0577-1471



JEAN-PIERRE MAHÉ À QUÉBEC

L'association de Jean-Pierre Mahé avec l'Université Laval s'étend sur plus de quatre décennies. Il faut en effet remonter au début du mois de septembre 1973 pour en découvrir l'origine. C'est à cette époque que MM. Hervé Gagné et Michel Roberge, professeurs à l'Université Laval, et M. Jacques-É. Ménard, professeur à l'université de Strasbourg et invité à Laval depuis 1972 (il le sera sans interruption jusqu'en 1980), jetaient les bases d'un programme d'« édition française de la bibliothèque gnostique de Nag Hammadi ». Jean-Pierre Mahé n'était pas physiquement présent à Québec en septembre 1973 mais il figurait déjà au nombre des ouvriers de la première heure de l'équipe lavallo-strasbourgeoise qui allait se mettre en place.

Avant même de venir à Québec, Jean-Pierre Mahé allait intervenir d'une façon décisive pour la survie du projet naissant en en rédigeant, de concert avec un ami, Jean-Pierre Goehrs, professeur agrégé d'histoire à Strasbourg, une vigoureuse défense et illustration à l'intention du « Conseil des arts du Canada » (devenu par la suite le « Conseil de recherches en sciences humaines du Canada »).

Jean-Pierre Mahé devait faire son premier séjour à Québec, l'été 1978, avec Annie et leurs trois enfants, séjour pendant lequel il participa, pendant plusieurs semaines, à des séances de travail avec les membres québécois et européens du groupe de recherche animé par les professeurs Gagné, Roberge et Ménard, tous réunis à l'occasion du colloque international sur les textes de Nag Hammadi, qui se tint à l'Université Laval du 22 au 25 août 1978.

De 1978 à 2005, Jean-Pierre Mahé a multiplié les séjours à Laval, que ce soit pour quelques semaines ou plusieurs mois, accompagné à de nombreuses reprises par Annie, et cela, en toutes saisons ! Je ne peux m'empêcher d'évoquer ici l'image de Jean-Pierre, dûment équipé pour affronter le froid glacial de l'hiver québécois, avec ses –30°, et coiffé d'une chapka rapportée de Moscou.

Lors de ces nombreux séjours à Québec, Jean-Pierre Mahé travaillait à l'une ou l'autre des éditions qu'il a publiées dans la Bibliothèque copte de Nag Hammadi, mais il apportait aussi son concours aux collègues québécois qui préparaient leurs propres éditions. Que de journées, de soirées et de week-ends n'a-t-il pas ainsi passés, reclus dans son bureau des pavillons Félix-Antoine Savard ou Jean-Charles Bonenfant, avec une bonne provision de crayons à mine et de gommes à effacer, rédigeant pages après pages et multipliant les bouts de papier destinés à devenir autant de notes infra-paginales. Notre secrétaire d'alors, Jacynthe Goulet, deviendra d'ailleurs une experte en paléographie mahéenne.

Chacun des séjours de Jean-Pierre mériterait une notice, mais je garde le souvenir le plus vif et le plus heureux de ceux qu'il fit de 2004 à 2006, pendant ces deux « années de galère » (pour reprendre l'expression de notre collègue Marc Philonenko) qui ont précédé la parution des *Écrits gnostiques* dans la Bibliothèque de la Pléiade. Pendant plusieurs mois, nous avons travaillé côte à côte, flanqués d'Annie et d'Éric Crégheur

pour mettre au point, réviser, parfois récrire et compléter, les quelque cinquante dossiers, comptant eux-mêmes plusieurs pièces, qui allaient constituer le volume. La sortie des *Écrits gnostiques*, en novembre 2007, précédée, en juin de la même année, de la réception par Jean-Pierre Mahé d'un doctorat *honoris causa* de notre université, n'a pas signifié, il s'en faut, la fin de sa collaboration avec l'Université Laval. Tout en œuvrant à d'autres chantiers, il n'a cessé de travailler sur les textes de Nag Hammadi. Au moment où j'écris ces lignes, nous nous apprêtons en effet à mettre sous presse la nouvelle édition de l'*Exposé valentinien* qu'il a préparée avec Wolf-Peter Funk.

Même si les séjours de Jean-Pierre Mahé à Québec furent tous très studieux, ils furent néanmoins l'occasion de créer et d'entretenir de solides liens d'amitié, et de partager de nombreux repas, surtout à la saison du homard ! Si le domaine de recherche de Jean-Pierre Mahé va de Rome au Caucase, nous souhaitons tous qu'il n'oublie pas l'Égypte gréco-romaine et copte, et qu'il continue à enrichir de son apport les études gnostiques où tant reste à faire. On peut formuler le même souhait pour les études portant sur le *Corpus hermeticum*, que Jean-Pierre Mahé a naguère élargi en identifiant les restes d'une version copte du traité XIII dans le codex Tchacos.

Paul-Hubert Poirier

JEAN-PIERRE MAHÉ MY FRIEND AND COLLEAGUE

In 1978 my new book *Armenian inscriptions of Ateni Sioni* [*ატენის სიონის სომხური წარწერები*, Tbilisi] appeared with an extensive English abstract. Shortly afterwards I received a letter from Paris from a person hitherto unknown to me. This was Jean-Pierre Mahé. He congratulated me on the publication and offered to publish the English abstract in the *Revue des études arméniennes*. The rules of transliteration of Caucasian proper names and place names differed from the system adopted in my own book, so he asked for my permission to correct them according to the review's guidelines. He also asked me to adduce bibliography to the text. Of course, I gladly agreed and sent him what he had asked for. Unfortunately due to technical reasons the article was not published, but a much more important thing happened: a long story of friendship started between two of us and our families. As my daughter Lela and son Nikoloz are both Caucasian scholars like me, our friendship has been strengthened by both personal ties and scholarly interest.

Jean-Pierre has an exceptionally wide horizon of scholarship. It is grounded in his substantial knowledge of classical and modern languages, his astonishing ability to generate novel ideas, and his dedication to grasp the depths of relevant problems in their entirety.

Our scholarly cooperation was especially deepened by the discovery of Georgian manuscripts in 1975 at St. Catherine's Monastery of Mt. Sinai, namely after the revealing of Georgian and Albanian palimpsests. Between 1995 and 2002, I would travel every year to Paris and work first as a fellow at the Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance and later as a visiting professor at *École pratique des hautes études*. During this period, we read a joint lecture series on the importance of the Georgian manuscripts discovered at Sinai for the study of Georgian, Caucasian and Near Eastern history, writing and culture. We also presented the Georgian and Albanian palimpsest and the samples of Albanian writing and its importance for Caucasian studies and for the study of writing in general. I would name in particular three lectures in the Académie des inscriptions et belles-lettres, which were all published in the *Comptes rendus* of the Academy. We gave one lecture on the deciphering of the Albanian writing at the Société asiatique. While we were preparing for the lectures Jean-Pierre was gaining a full understanding of Albanian script and language, its relations to modern Udi language and was planning directions for our research. It has to be noted that the first scholar to whom I revealed the discovery of the Albanian writing was Jean-Pierre and only after I had gained his support, I began to lecture, initially at my home National Academy of Sciences of Georgia, and then at the University of Tbilisi.

Jean-Pierre played an exceptional role in the fundamental study of the writing and literature of Caucasian Albania and in the formation of a new team of researchers, which included German linguists J. Gippert and W. Schulze and in the preparation and launch of joint projects at Sinai, Georgia, Germany and France, also at his lovely summerhouse

at the French seaside. Jean-Pierre initiated the creation of the Ibero-Caucasian section in the *Monumenta palaeographica medii ævi* series, initially for the Albanian text and later also for the Georgian manuscripts.

This was not the end of our collaboration and will certainly not be such. In 2010 our new joint study appeared in French: "Arsen Sapareli, *Sur la séparation des Géorgiens et des Arméniens*." This vast memoire was published in the *Revue des études arméniennes*. Now we are beginning a new project: a French translation and study of one of the oldest Georgian and Caucasian epics, *Amiraniani*.

Over 35 years of collaboration and friendship, which strongly affected both of us, proved that Jean-Pierre is unmatched as a team worker and is an exemplary friend. I wish him good health and inextinguishable zeal for work, for the joy of his friends and benefits to the Caucasian studies.

Zaza Aleksidze

TABVLA GRATVLATORIA

Abbaye de la Pierre qui Vire
Zaza Aleksidze
Lela Alexidze
Rouzanna Amirkhanian-Mézrakian
Tara L. Andrews
Anna Arevshatian
Jean-Robert Armogathe
Isabelle Augé

Edith et Robert Babikian
Jacques Bahry
Ani T. Baladian
Kevork B. Bardakjian
Alessandro Bausi
Sona Bedrossian
Albert Bogossian
Patricia Boisson
Aïda Boudjikanian
Marie Boyadjian
Azat Bozoyan
Heinzgerd Brakmann

Valentina Calzolari
Emmanuelle Capet
Béatrice Caseau
Gérard Chaldjian
Rose Varteni Chétanian
Jean-Claude Cheynet
Edmond Chuet
Bernard Coulie
Paulette Coutant
François-Xavier Cuche

Gilbert Dagron
Philippe Dangles
Claudine Dauphin
Gérard Dédéyan
Yves Dermenjian
Robert Der Merguerian
Vincent Déroche
Jacques Deyirmendjian
Pierre Djarayan
Roupen Djarayan
Gaby Doghramadjian
Patrick Donabédian
Igor Dorfmann-Lazarev
Jannic Durand

Bruno Elie
Aline Elmayan Capell
Emmanuel van Elverdinghe

Lucie et Varoujan Fanardjian
Denis Feissel
Bernard Flusin

Benoît Gain
Nazénie Garibian
Nina Garsoïan
Marie-Suzanne Gorène-Chehade
Tim Greenwood
Frantz Grenet
Nicolas Grimal

Aleksan Hakobyan
Sylvette Hakopian
Gabriel Hatchikian
Claude Heratchian
Garo Hovsepian

Catherine Jolivet-Lévy

Albert ten Kate
Léon Ketcheyan
Erich Kettenhofen
Kéram Kévonian
Denis Knoepfler

Charles de Lamberterie
Sarah Laporte-Eftekharian
Josette Larvoire
Pierre Laurens
Jacques et Thérèse Le Rider
Philippe Luisier

Maison arménienne de la jeunesse et de la culture, Marseille
Maison de la culture arménienne de Vienne
Franz Mali
Christina Maranci
Aram Mardirossian
Jean-Marie Martin
Bernadette Martin-Hisard
Sophie Métivier
Robin Meyer
Nana Mirachvili-Springer
Cécile Morrisson
Claude Mutafian

Jenny Ohanian Apoyan
Alessandro Orengo
Bernard Outtier
Agnès Ouzounian

Louis Painchaud
Laurent Pernot
Marc Philonenko
Paul-Hubert Poirier
Bernard Pouderon

Ioanna Rapti
Anne Elizabeth Redgate
Charles Renoux
Jean-Noel Robert

Guillaume Saint-Guillain
Madeleine Scopello
Werner Seibt
Christian Settipani
Hovann Simonian

Anna SIRINIAN
Jean-Pierre SODINI
Sources chrétiennes
Michael E. STONE
Clive SWEETING

Nicolas TATESSIAN
Nicolas TAVITIAN
Roland TAVITIAN
Abraham TERIAN
Artyom TER-MARKOSYAN VARDANYAN
Anahide TER-MINASSIAN
Françoise THELAMON
Nicole THIERRY
Robert W. THOMSON
Edouard TOPALIAN
Kégham TOROSSIAN

Gabriella ULUHOGIAN

Edda VARDANYAN
Olga VARDAZARYAN
Franciscus VERELLEN
Françoise VINEL

Alexandra-Kyriaki WASSILIOU-SEIBT

Maxime YEVADIAN

Boghos Levon ZEKIYAN
Constantin ZUCKERMAN

ABRÉVIATIONS

AArmL	*Annual of Armenian linguistics*. Cleveland.
AnBoll	*Analecta Bollandiana*. Bruxelles.
AnTard	*Antiquité tardive*. Turnhout.
BHG	*Bibliotheca hagiographica Graeca*, 3e éd. mise à jour et considérablement augmentée, Bruxelles 1957.
BMGS	*Byzantine and modern Greek studies*. Leeds.
Byz.	*Byzantion : revue internationale des études byzantines*. Wetteren.
Byz. Forsch.	*Byzantinische Forschungen : internationale Zeitschrift für Byzantinistik*. Amsterdam.
BZ	*Byzantinische Zeitschrift*. Berlin.
CArch	*Cahiers archéologiques*. Paris.
CCSG	Corpus christianorum. Series Graeca. Turnhout.
CCSL	Corpus christianorum. Series Latina. Turnhout.
CFHB	Corpus fontium historiae Byzantinae.
CRAI	*Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*. Paris.
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium. Louvain.
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, publié par F. Cabrol et H. Leclercq, Paris 1905-1953.
DAI	Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, greek text ed. by Gy. Moravcsik, english transl. by R. J. H. Jenkins (CFHB 1), Washington 1967[2].
DChAE	*Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς ἀρχαιολογικῆς ἑταιρείας*. Athènes.
DOP	*Dumbarton Oaks papers*. Washington
DOSeals 1-6	*Catalogue of Byzantine seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art. 2, South of the Balkans, the Islands, South of Asia Minor*, ed. by J. Nesbitt and N. Oikonomides, Washington DC 1994 ; *4, The East*, ed. by E. McGeer, J. Nesbitt and N. Oikonomides, Washington DC 2001.
EI	*Encyclopédie de l'Islam*, Leiden – Paris 1913-1938.
EI[2]	*Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition*, Leiden – Paris 1954-2009.
Nov.	*Corpus iuris civilis. 3, Novellae*, recognovit R. Schoell, absolvit G. Kroll, Berolini 1895.
OCA	Orientalia Christiana analecta.
OCP	*Orientalia Christiana periodica : commentarii de re orientali aetatis christianae sacra et profana*. Roma.
ODB	*Oxford dictionary of Byzantium*, A. P. Kazhdan ed. in chief, New York 1991.
PBE	*Prosopography of the Byzantine Empire. 1, 614–867*, ed. by J. R. Martindale, Aldershot 2001.
PG	Patrologiae cursus completus. Series graeca, accur. J.-P. Migne, Paris 1856-1866.
PLRE	*The prosopography of the later Roman Empire*, by A. H. M. Jones, J. R. Martindale & J. Morris, Cambridge 1971-1992.
PmbZ	*Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit.* Berlin – New York 1998-.
PO	Patrologia Orientalis. Paris.

RE	*Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart – München 1894-1997.
REArm	*Revue des études arméniennes*. Paris.
REB	*Revue des études byzantines*. Paris.
REG	*Revue des études grecques*. Paris.
SBS	*Studies in Byzantine sigillography*.
SC	Sources chrétiennes. Paris.
TIB	Tabula Imperii Byzantini. Wien.
TM	*Travaux et mémoires*. Paris.
VV	*Византийский временник*. Москва.

BIBLIOGRAPHIE DES TRAVAUX DE JEAN-PIERRE MAHÉ DE 1970 À 2014

LIVRES

1975 Tertullien, *La chair du Christ*, introd., texte critique, trad. et commentaire, 2 vol. (SC 216-217), Paris : Éd. du Cerf, 477 p.

1978 *Hermès en Haute-Égypte. 1, Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section textes 3), Québec : Presses de l'Université Laval, XIX-171 p.

1982 *Hermès en Haute-Égypte. 2, Le fragment du* Discours parfait *et les* Définitions hermétiques *arméniennes* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section textes 7), Québec : Presses de l'Université Laval – Louvain : Peeters, L-565 p.

Tertullien, *La résurrection des morts*, texte traduit par M. Moreau, introd., analyse, notes par J.-P. Mahé (Les Pères dans la foi), Paris : Desclée De Brouwer, 164 p.

1992 *La Caverne des trésors : version géorgienne*, introd., trad. du géorgien et notes (CSCO 527), Lovanii : Peeters, XL-120 p.

1993 *La sagesse de Balahvar, une vie christianisée du Bouddha*, trad. du géorgien, présenté et annoté par A. et J.-P. Mahé (Connaissance de l'Orient. Série géorgienne 60), Paris : Gallimard, 154 p.

Moïse de Khorène, *Histoire de l'Arménie*, nouv. trad. de l'arménien classique par A. et J.-P. Mahé avec une introd. et des notes (L'Aube des peuples), Paris : Gallimard, 455 p.

1996 *Le Témoignage véritable : NH IX, 3*, texte établi et présenté par A. et J.-P. Mahé (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section textes 23), Québec : Presses de l'Université Laval – Louvain : Peeters, XVIII-250 p.

1997 *Des Parthes au califat : quatre leçons sur la formation de l'identité arménienne*, avec Nina G. Garsoïan, Paris : De Boccard, 118 p.

1999 *The Way of Hermes : the Corpus Hermeticum*, transl. by C. Salaman, D. van Oyen & W. D. Wharton. *The definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius*, transl. by J.-P. Mahé, London : Gerald Duckworth & Co. ; 4e édition en livre de poche aux États-Unis, Rochester, Vermont, 2004, 124 p.

2000 Grégoire de Narek, *Tragédie : Matean ołbergut'ean : le Livre de lamentation*, introd., trad. et notes par A. et J.-P. Mahé (CSCO 584), Lovanii : In aedibus Peeters, 838 p.

2001 *Le nouveau manuscrit sinaïtique N Sin 50 : édition en fac-similé*, introd. par Z. Aleksidzé, trad. du géorgien par J.-P. Mahé (CSCO 586), Louvain : Peeters, 285 p.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. XV-XXXII.

Melchisédek (NH IX,1) : oblation, baptême et vision dans la gnose séthienne, texte établi par W.-P. Funk, trad. et présenté par J.-P. Mahé, commenté par C. Gianotto (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section textes 28), Québec : Presses de l'Université Laval – Louvain : Peeters, XX-190 p.

2002 *Le couvent de Hoṙomos d'après les archives de Toros Toramanian*, présentées par A. T. Baladian et J.-M. Thierry avec une contrib. de J.-P. Mahé (Monuments Piot 81), Paris : Académie des inscriptions et belles-lettres, 223 p.

2004 *Գրիգոր Նարեկացին և իր «Մատեան ողբերգութեան» երկը = Grégoire de Narek et le Livre de lamentation*, Ա. Մահե [A. Mahé], Ժան-Պիեռ Մահե [J.-P. Mahé], Érévan, VIII-326 p.

2005 *L'Arménie à l'épreuve des siècles*, A. et J.-P. Mahé (Découvertes Gallimard 464. Histoire), Paris : Gallimard, 160 p.

2007 *Les Œuvres de saint Grégoire de Narek. 1, Paroles à Dieu de Grégoire de Narek*, introd., trad. et notes par A. et J.-P. Mahé, Paris – Louvain : Peeters, 486 p.

2012 *Histoire de l'Arménie, des origines à nos jours*, A. et J.-P. Mahé (Pour l'histoire), Paris : Perrin, 745 p.

2014 *Les Œuvres de saint Grégoire de Narek. 2, Trésor des Fêtes : hymnes et odes de Grégoire de Narek*, introd., trad. et notes par A. et J.-P. Mahé, Paris – Louvain : Peeters, 295 p.

2015 *L'Exposé du mythe valentinien* et *Hypsiphroné*, introd., trad. et commentaire de J.-P. Mahé, texte copte établi par W. P. Funk (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section textes), Québec – Louvain, sous presse

DIRECTION D'OUVRAGES

1997 *From Byzantium to Iran : Armenian studies in honour of Nina G. Garsoïan*, ed. by J.-P. Mahé, R. W. Thomson (Occasional papers and proceedings 8), Atlanta : Scholars Press, XVIII-523 p.

2006 *Saint Grégoire de Narek, théologien et mystique : colloque tenu à l'Institut pontifical oriental, 20-22 janvier 2005*, actes publiés par J.-P. Mahé et B. L. Zekiyan (ACO 275), Roma : Pontifico istituto Orientale, 377 p.

2007 *Écrits gnostiques : la bibliothèque de Nag Hammadi*, éd. publiée sous la dir. de J.-P. Mahé et de P.-H. Poirier (La Pléiade), Paris : Gallimard, LXXXVII-1 830 p.

2008 *The Caucasian Albanian palimpsests of Mount Sinai. 1-2*, historical introd. by Z. Aleksidze and J.-P. Mahé, critical ed. by J. Gippert and W. Schulze (Monumenta palaeographica medii ævi. Series Ibero-Caucasica 2), Turnhout : Brepols, XXIV-260, 262 p.

2010 *Saint Grégoire de Narek et la liturgie de l'Église : colloque international organisé par le patriarcat arménien catholique à l'Université Saint-Esprit de Kaslik (USEK), Liban*, actes publiés par J.-P. Mahé, B. L. Zekiyan (= *Revue théologique de Kaslik* 3-4), Kaslik : Université Saint-Esprit, 520-XXXIV p.

Les textes de Nag Hammadi : histoire des religions et approches contemporaines : actes du colloque international réuni à Paris, le 11 décembre 2008, à la Fondation Simone et Cino del Duca, le 12 décembre 2008, au palais de l'Institut de France, éd. par J.-P. Mahé, P.-H. Poirier et M. Scopello, Paris : Académie des inscriptions et belles-lettres, 280 p.

The Caucasian Albanian palimpsests of Mount Sinai. 3, The Armenian layer, ed. by J. Gippert, W. Schulze, Z. Aleksidze, J.-P. Mahé (Monumenta palaeographica medii ævi. Series Ibero-Caucasica 3), Turnhout : Brepols, 222 p.

2011 *L'œuvre scientifique des missionnaires en Asie : journée d'études réunie le vendredi 9 janvier 2009 à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, Palais de l'Institut de France*, éd. par P.-S. Filliozat, J.-P. Mahé et J. Leclant, Paris : Académie des inscriptions et belles-lettres, 196 p.

2012 *La faute et sa punition dans les sociétés orientales : colloque Collège de France, CNRS, Société asiatique de juin 2010*, éd. par J.-M. Durand, Th. Römer et J.-P. Mahé (Publications de l'Institut du Proche-Orient ancien du Collège de France 1), Paris – Leuven – Walpole MA : Peeters, 304 p.

OUVRAGES DE VULGARISATION

1985 *Le livre arménien à travers les âges : musée de la Marine, Marseille, 2-21 octobre 1985*, catalogue, R. H. Kévorkian, J.-P. Mahé, Marseille : Maison arménienne de la jeunesse et de la culture, 175 p.

Vahan Totovents, *Une enfance arménienne*, préf. de J. de Romilly; trad. par P. Verdun, revue par J.-P. Mahé, Paris : Julliard, 195 p.

1988 *L'Arménie : trois mille ans d'histoire*, avec R. H. Kévorkian, Marseille, 402 p.

1999 *L'arménien sans peine (arménien oriental)*, par R. et J. Guréghian, avec le concours de J.-P. Mahé, Paris, XXI-618 p.

2006 *L'alphabet arménien*, avec R. Der Merguérian et A. Kazinedjian, Marseille, 150 p.

ARTICLES

Études caucasiennes

Le monde et les dieux

1982 Le crime d'Artawazd et les Kʿaǰkʿ ou le mythe du temps profané, *REArm* 16, p. 175-206.

1986 Remarques supplémentaires sur Artawazd et les Kʿaǰkʿ, *REArm* 20, p. 557-558.

1992 Le Soleil et la Lune dans la mythologie arménienne, in *Caucasologie et mythologie comparée, Mémorial Georges Dumézil : actes du colloque international du CNRS, IVe colloque de caucasologie : Sèvres, 27-29 juin 1988*, C. Paris éd. (Société d'études linguistiques et anthropologiques de France 332), Paris, p. 149-175.

1994 Un dieu guerrier à la campagne : l'exemple du Vahagn arménien, *CRAI*, p. 779-804.

Dragons et serpents dans les traditions arméniennes, dans *Les Lusignans et l'Outre-Mer : actes du colloque, Poitiers-Lusignan, 20-24 octobre 1993, auditorium du musée Sainte-Croix, Poitiers*, Poitiers, p. 181-189.

1999 Une fausse étymologie : l'arménien Nełn « Antéchrist » et l'empereur Néron, dans *Neronia. 5, Néron, histoire et légende*, éd. par J.-M. Croisille, R. Martin et Y. Perrin (Latomus 247), Bruxelles, p. 278-280.

2008 Le mythe d'Ištar dans l'oralité caucasienne, *CRAI*, p. 215-230.

2009 À la conquête du centre : géographie et révélation dans le Caucase chrétien, dans *Centre et périphérie : approches nouvelles des orientalistes : actes du colloque, les 31 mai et 1er juin 2006, Paris, Collège de France*, éd. par J.-M. Durand et A. Jaquet (Cahiers de l'Institut du Proche-Orient ancien du Collège de France), Paris, p. 179-195.

2010 Magie caucasienne : la secte albanienne des Coupeurs de pouces, dans *Magie et divination dans les cultures de l'Orient : actes du colloque organisé par l'Institut du Proche-Orient ancien du Collège de France, la Société asiatique, et le CNRS (UMR 7192) les 19 et 20 juin 2008, Paris, Collège de France*, éd. par J.-M. Durand et A. Jacquet (Cahiers de l'Institut du Proche-Orient ancien du Collège de France 3), Paris, p. 185-199.

2012 Les frères caucasiens de Prométhée : le châtiment de l'insolence, dans *La faute et sa punition dans les sociétés orientales : colloque Collège de France, CNRS, Société asiatique de juin 2010*, éd. par J.-M. Durand, Th. Römer et J.-P. Mahé (Publications de l'Institut du Proche-Orient ancien du Collège de France 1), Paris – Leuven – Walpole MA, p. 97-124.

sous-presse Les tapis à dragons et le mythe arménien de l'orage, dans Colloque *tempus et tempestas* (AIBL, SA, INALCO), éd. par P.-S. Filliozat et J-L. Bacqué-Grammont, Paris.

La langue, la loi, l'individu et le groupe

1981 Les canons des conciles œcuméniques et locaux en version arménienne (préface à la traduction posthume de Charles Mercier), *REArm* 15, p. 187-189.

1984 Structures sociales et vocabulaire de la parenté et de la collectivité en arménien contemporain, *REArm* 18, p. 327-345.

Cas grammaticaux et cas fonctionnels en arménien oriental contemporain, dans *Deuxième conférence internationale sur la linguistique arménienne*, Érévan, p. 744-764.

1986 Types flexionnels et groupes sémantiques en arménien oriental contemporain», in Dickran Kouymjian, dans *Études arméniennes in memoriam Haïg Berbérian*, Lisbonne, p. 499-515.

Arménien *haw*, « oncle » ou « grand-père » ?, *REArm* 20, p. 55-56.

1990 Remarques philologiques sur l'arménien *astem*, « demander une femme en mariage », *REArm* 22, 1990-1991, p. 23-28.

1995 Pour une approche contrastive de l'arménien et du français, dans *La langue arménienne : défis et enjeux*, Montréal, p. 169-181.

1998 Les collectifs en *-unk'* en arménien classique, *REArm* 27, 1998-2000, p. 81-92.

2000 Norme écrite et droit coutumier en Arménie, du ve au xiiie siècle, *TM* 13, p. 683-705.

2004 Préface à Aram Mardirossian, *Le Livre des canons arméniens (Kanonagirk' Hayoc') de Yovhannēs Awjnec'i : Église, droit et société en Arménie du ive au viiie siècle*, (CSCO 606), Louvain, p. ix-xi.

2006 Proverbes et énigmes, lois et fables : miroirs de la société dans la tradition arménienne, dans *Sagesse et proverbes dans les traditions de l'Asie* (= *Journal asiatique* 294), p. 117-129.

Écritures caucasiennes

1986 L'esprit des premiers imprimés arméniens : évolution des idées et intégration culturelle, dans R. H. Kévorkian, *Catalogue des Incunables arméniens (1511-1695), ou chronique de l'imprimerie arménienne* (Cahiers d'Orientalisme 9), Genève, p. VI-XXXII.

1994 Quatre nouvelles publications (1990-1994) sur Koriwn, *REArm* 25, 1994-1995, p. 417-428.

1997 Découverte d'un texte albanien : une langue ancienne du Caucase retrouvée, *CRAI*, p. 517-532 (avec Z. Aleksidzé).

2001 Alphabets chrétiens du Caucase, dans *Histoire de l'écriture*, Paris, p. 252-257.

Le déchiffrement de l'écriture des Albaniens du Caucase, *CRAI*, p. 1239-1257 (avec Z. Aleksidzé).

2005 Koriwn, *La Vie de Maštoc'* : traduction annotée, *REArm* 30, 2005-2007, p. 59-97.

Une approche récente de la paléographie arménienne, *REArm* 30, 2005-2007, p. 433-438.

2007 Sur l'alphabet arménien ; Trois alphabets, un seul auteur, dans *Arménie : la magie de l'écrit*, sous la dir. de C. Mutafian, Paris, p. 43-48 ; 49-51.

L'invention de l'alphabet arménien, dans *Armenia sacra : mémoire chrétienne des Arméniens, IVe-XVIIIe siècle*, sous la dir. de J. Durand, I. Rapti, D. Giovannelli, Paris, p. 39-45.

2009 L'editio princeps des palimpsestes albaniens du Sinaï, *CRAI*, p. 1071-1081.

Une chrétienté retrouvée : les Albaniens du Caucase, dans *Vingt ans après Georges Dumézil (1898-1986) : mythologie comparée indo-européenne et idéologie trifonctionnelle : bilan, perspectives et nouveaux domaines* éd. par F. Delpech et M. V. García Quintela, (Archaeolingua 22), Budapest, p. 329-338.

2012 La piété de Yakob, le premier imprimeur arménien, dans *Le livre arménien de la Renaissance aux Lumières : une culture en diaspora*, Paris, p. 13-21.

Les imprimeurs arméniens, la censure et la Bible (1512-1682), *CRAI*, p. 1381-1395.

Archéologie, épigraphie, codicologie

1980 L'étude de P. M. Muradian sur les inscriptions géorgiennes d'Arménie, *Bedi Kartlisa : revue de kartvélologie* 38, p. 295-309.

1994 Moïse de Khorène et les inscriptions grecques d'Armawir, *Topoi* 4, p. 567-586.

1995 Manuscrits géorgiens découverts à Sainte-Catherine du Sinaï, *CRAI*, p. 485-492 (avec Z. Aleksidzé).

1996 Le site arménien d'Armawir : d'Ourartou à l'époque hellénistique, *CRAI*, p. 1279-1314.

1999 L'enceinte urbaine d'Ani : problèmes chronologiques, *CRAI*, p. 731-756 (avec Ph. Dangles, N. Faucherre, B. Karamağaralı).

Le plus ancien manuscrit arménien en papier (de l'an 981), *CRAI*, p. 266-271.

2000 Oil-presses in Ani and in Eastern Anatolia (XI[th] century), dans *Fourth Symposium of Turkish medieval archaeology*, Van, p. 147-153.

Zaza ALEKSIDZÉ, « La construction de la Kleisoura d'après le nouveau manuscrit sinaïtique N50 » (traduction française de J.-P. Mahé), *TM* 13, p. 673-682.

2001 Le testament de Tigran Honenc', la fortune d'un marchand arménien d'Ani aux XII[e]-XIII[e] siècles, *CRAI*, p. 1319-1342.

2002 Ani sous Constantin X d'après une inscription de 1060, dans *Mélanges offerts à Gilbert Dagron*, (= *TM* 14), p. 403-414.

2005 Ani, Turquie orientale, dans *Archéologies : vingt ans de recherches françaises dans le monde*, Paris, p. 215-218.

2007 Les inscriptions araméennes d'Arménie, dans *Arménie : la magie de l'écrit*, sous la dir. de C. Mutafian, Paris, p. 24-25 (avec X. Tremblay).

2010 Ani : rois, patriarches et marchands, dans *Les douze capitales d'Arménie*, sous la dir. de P. Donabédian et C. Mutafian, Paris, p. 158-177.

Chrétientés caucasiennes

1981 Une nouvelle édition de la Chronique d'Arsène sur la séparation des Géorgiens et des Arméniens, *REArm* 15, p. 485-486.

1988 Chrétientés orientales : la foi de l'Église arménienne, dans *Le grand atlas des religions*, Paris, p. 369-371.

1993 L'Église arménienne de 615 à 1066, dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours. 4, Évêques, moines et empereurs 610-1054*, sous la responsabilité de G. Dagron, P. Riché et A. Vauchez, Paris, p. 457-547 ; traduction allemande : Freiburg im B. 1994, p. 473-542.

1994 La Narratio de rebus Armeniae, *REArm* 25, 1994-1995, p. 429-438.

1996 *Loys hawat* : foi lumineuse : la christianisation de l'Arménie, dans *Trésors de l'Arménie ancienne des origines au IVe siècle*, sous la dir. de J. Santrot (Exposition au musée Dobrée de Nantes), Paris, p. 256-262.

2000 Christologie et spiritualité dans le Caucase, *Bulletin de l'Association française des amis de l'Orient* 45, p. 11-16.

2007 Affirmation de l'Arménie chrétienne (vers 301-590), dans *Histoire du peuple arménien*, sous la dir. de G. Dédéyan, Toulouse, p. 163-212.

La christianisation de l'Arménie ; L'église arménienne avant et après l'expansion islamique : rupture et continuité, dans *Armenia sacra : mémoire chrétienne des Arméniens, IVe-XVIIIe siècle*, sous la dir. de J. Durand, I. Rapti, D. Giovannelli, Paris, p. 21-27 ; 115-120 ; et notices diverses : Fragment de Bible n°10 ; Inscription de Tekor n°12 ; Reliquaire de saint Étienne n° 71 ; Reliquaire de saint Barthélemy n° 72 ; Reliquaire du Saint Signe des Herbivores n° 143 ; Bannière de procession n° 157 ; Croix reliquaire n° 399 ; Reliquaire de la Sainte Lance n° 184 ; Reliquaire de l'Arche de Noé n° 185, *ibid.*, p. 47 ; 61-62 ; 202-203 ; 331-333 ; 364-365 ; 399 ; 409-414.

2009 Préface à *L'Église arménienne entre Grecs et Latins, de la fin du XIe au milieu du XVe siècle*, textes réunis par I. Augé et G. Dédéyan, Paris, p. 7-12.

2010 Érémitisme et cénobitisme en Arménie après l'islam (IXe-XIIIe s.), dans *Saint Grégoire de Narek et la liturgie de l'Église : colloque international organisé par le patriarcat arménien catholique à l'Université Saint-Esprit de Kaslik (USEK), Liban*, actes publiés par J.-P. Mahé, B. L. Zekiyan (= *Revue théologique de Kaslik* 3-4), Kaslik, p. 111-124.

L'Arménie et la Géorgie, dans *Histoire générale du christianisme. 1, Des origines au XVe s.*, publié sous la dir. de J.-R. Armogathe, dir. par P. Montaubin et M.-Y. Perrin, Paris, p. 652-674.

Հայոց կաթողիկոսի դերն ու գործառույթը Է-ԺԱ դարերում [Le rôle et l'activité du catholicos d'Arménie du VIIe au XIe siècle], *Կրոն և հասարակություն [Religion et société]* 12, p. 48-78 [traduction en arménien par N. Garibian d'un chapitre du livre *Des Parthes au califat*, paru en 1997].

2011 Les Pères syriens et les origines du monachisme géorgien, d'après le nouveau manuscrit sinaïtique, dans *Monachismes d'Orient : images, échanges, influences : hommage à Antoine Guillaumont, cinquantenaire de la chaire des Christianismes orientaux, EPHE SR*, sous la dir. de F. Jullien et M.-J. Pierre (Bibliothèque de l'EPHE Sciences religieuses 148), Turnhout, p. 51-64.

Préface à I. AUGÉ, *Églises en dialogue : Arméniens et Byzantins dans la seconde moitié du XIIe siècle* (CSCO 633), Louvain, p. V-VIII.

sous presse The struggle of Yovhan Ojnec'i against dissidents ; The role of the catholicos in medieval Armenia, dans *A history of the Armenian Church*, ed. by K. Bardakjian, Ann Arbor.

Apocryphes et légendes bibliques

1981 Le livre d'Adam géorgien, dans *Studies in Gnosticism and Hellenistic religions presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th birthday*, ed. by R. van den Broek and M. J. Vermaseren (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 91), Leiden, p. 227-260.

Six énigmes arméniennes anciennes sur le mythe de l'homme primordial, *REArm* 15, p. 45-57.

1983 Sur le mythe de la chute dans le livre d'Adam géorgien, *Mravaltavi* 10, Tbilisi, p. 34-41.

1983 Notes philologiques sur la version géorgienne de la *Vita Adae*, *Bedi Kartlisa : revue de kartvélologie* 41, p. 51-66.

1986 Սիրամարգն ու սկահը հայկական ավետարանների խորաններում [Le paon et le cratère dans les canons des évangiles arméniens], *Պատմա-բանասիրական հանդես [Journal historique et philologique]*, 1986/1, p. 106-112.

1987 La fête de Melkisedeq, le 8 août en Palestine, d'après les *Tropologia* géorgiens, *Revue des études géorgiennes et caucasiennes* 3, p. 83-125.

1999 Life of Adam and Eve (Georgian Version), dans *A synopsis of the Books of Adam and Eve*, ed. by G. A. Anderson and M. E. Stone (Early Judaism and its literature 17), 2nd edition, Atlanta 1999, p. XII-XVI + p. 2-90.

2002 De Compostelle à Jérusalem, les deux saints Jacques des Arméniens, *Compostelle : cahiers d'études, de recherche et d'histoire compostellanes* 5, p. 9-18.

2004 Deum de Deo, lumen de lumine : Adam et Eve à la recherche de la lumière divine, dans *Le symbolisme de la lumière au Moyen-Âge*, Chartres, p. 85-98.

2005 Des *Mille et une nuits* à François Villon : la version arménienne du conte de la *Ville de cuivre,* dans *L'Orient chrétien dans l'Empire musulman : hommage au professeur Gérard Troupeau*, coordination de la publication G. Gobillot, M.-Th. Urvoy (Studia arabica 3), Paris, p. 447-461.

2008 Hṙip'simē « jetée de la mort vers la vie », dans *Hypermachos : Studien zur Byzantinistik, Armenologie und Georgistik : Festschrift für Werner Seibt zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Ch. Stavrakos, A.-K. Wassiliou, M. K. Krikorian, Wiesbaden, p. 235-241.

2012 Voûtes célestes et Canons eusébiens dans les évangiles arméniens, *Journal asiatique* 300/2, p. 653-669.

Voile et dévoilement, dans *« La Transparence » : séance solennelle de rentrée des cinq académies du 23 octobre 2012* (Institut 2012, N° 7), Paris, p. 45-53 (http://seance-cinq-academies-2012.institut-de-france.fr/voile-et-devoilement).

sous presse La création de l'homme sur un bas relief de Noravank', dans *Armenian studies in honour of Michael E. Stone*, ed. by Th. van Lint, Oxford.

Historiographie

1984 Critical remarks on the newly edited fragments of Sebēos, dans *Medieval Armenian culture*, ed. by Th. J. Samuelian and M. E. Stone,Chico, p. 218-239.

1991 Basile II et Byzance vus par Grigor Narekac'i, *TM* 11, p. 555-573.

1992 Entre Moïse et Mahomet : réflexions sur l'historiographie arménienne, *REArm* 23, p. 121-153.

Une légitimation scripturaire de l'hagiographie : la préface de Koriwn (443) à la *Vie de Maštoc'*, dans *De Tertullien aux Mozarabes : mélanges offerts à Jacques Fontaine*, Paris, p. 29-43.

1996 La rupture arméno-géorgienne au début du VIIe siècle et les réécritures historiographiques des IXe-XIe siècles, dans *Il Caucaso : cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia : settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo. 43, 20-26 aprile 1995*, Spoleto, vol. 2, p. 927-961.

Le problème de l'authenticité et de la valeur de la *Chronique* de Łewond, dans *L'Arménie et Byzance* (Byzantina Sorbonensia 12), Paris, p. 119-126.

L'Arménie d'aujourd'hui : permanences et perspectives d'avenir, dans *Trésors de l'Arménie ancienne des origines au IVe siècle*, sous la dir. de J. Santrot (Exposition au musée Dobrée de Nantes), Paris, p. 264-270.

1997 Ագաթանգեղոսի «Հայոց պատմությունը» և հունա-հռոմեական վեպը [L'*Histoire de l'Arménie* d'Agathange et le roman gréco-latin], *Պատմա-բանասիրական հանդես [Journal historique et philologique]*, 1997/1, p. 161-166.

1999 Le premier siècle de l'Arménie chrétienne (298-387) : de la littérature à l'histoire, dans *Roma-Armenia*, sous la dir. de C. Mutafian, Roma, p. 64-72.

2000 Movsēs Xorenac'i devant la critique, dans *Movsēs Xorenac'i et l'historiographie arménienne des origines*, éd. par Dickran Kouymjian, avec la collab. de A. Ouzounian, Antélias, p. 83-98.

2001 Le catholicossat d'Ani à l'époque bagratide : politique et littérature, dans *Ani, capitale de l'Arménie en l'an mil*, sous la dir. de R. H. Kévorkian, Paris, p. 252-257.

2002 Die Bekehrung Transkaukasiens : eine Historiographie mit doppeltem Boden, dans *Die Christianisierung des Kaukasus : Referate des internationalen Symposions, Wien, 9.-12. Dezember 1999*, hrsg. von W. Seibt, Wien, p. 107-124.

2007 L'Arménie et l'Europe savante (XVIIe-XXe siècles), dans *Loin de l'Ararat : les petites Arménies d'Europe et de Méditerranée : les Arméniens de Marseille*, sous la dir. de M. Morel-Deledalle *et al.*, Marseille – Paris, p. 101-105.

2010 Arsen Sapareli, *Sur la séparation des Géorgiens et des Arméniens*, *REArm* 32, p. 59-132 (avec Z. Aleksidzé).

2011 Systèmes d'écriture et historiographie de la christianisation du Caucase, dans *Die Entstehung der kaukasischen Alphabete als kultur-historisches Phänomen : Referate des internationalen Symposions, Wien, 1.-4. Dezember 2005*, hrsg. von W. Seibt und J. Preiser-Kapeller, Wien, p. 73-82.

2012 Chronique et icône dans les littératures arménienne et géorgienne, dans *Caucasus between East and West : historical and philological studies in honour of Zaza Aleksidze*, Tbilisi, p. 212-225.

2013 Vatchagan III le Pieux et le culte des reliques, *REArm* 35, p. 133-149.

Écrire l'histoire dans le Caucase, dans *Wen Hui Bao*, 25. 11. 2013, p. 16 [quotidien de Shanghaï en langue chinoise].

2014 Grégoire de Narek, *Histoire de la Sainte Croix d'Aparank'* : traduction commentée, *REArm* 36, sous presse.

sous presse Quinte-Curce et l'Arménie, dans *L'Histoire d'Alexandre selon Quinte-Curce*, sous la dir. de M. Mahé-Simon et J. Trinquier, Paris 2014.

Théologie

1978 H. S. Anasyan, bibliologue de la littérature arménienne ancienne, *REArm* 13, 1978-1979, p. 409-420.

1980 Origène et la baleine : un fragment pseudo-origénien sur Job et le dragon en traduction arménienne, *REArm* 14, p. 345-365.

Philon d'Alexandrie, *Questions sur la Genèse*, *REArm* 14, p. 473-477.

1982 Grégoire de Narek, poète liturgique, *REArm* 16, p. 464-467.

1983 Échos mythologiques et poésie orale dans l'oeuvre de Grigor Narekac'i, *REArm* 17, p. 249-278.

1986 Traduction de Philon d'Alexandrie, *Questions sur l'Exode* 12,23, dans M. Philonenko, « Philon d'Alexandrie et l'*Instruction sur les deux esprits* », *Hellenica et Judaica : hommage à Valentin Nikiprowetzky*, éd. par A. Caquot, M. Hadas-Lebel et J. Riaud, Louvain – Paris, p. 61-63.

«Ողբերգության մատյանի» կառուցվածքի և ստեղծագործման մի քանի հարցեր [Sur la genèse et la structure du *Livre de lamentation* de Grégoire Narekac'i], *Պատմա-բանասիրական հանդես [Journal historique et philologique]*, 1986/4, p. 99-105.

1988 Traduction et exégèse : réflexions sur l'exemple arménien, dans *Mélanges Antoine Guillaumont : contributions à l'étude des christianismes orientaux* (Cahiers d'orientalisme 20), Genève, p. 243-255.

1994 Patristique arménienne et géorgienne, v[e]-xv[e] siècles, dans *Dictionnaire universel des littératures*, Paris, p. 205-208.

1995 L'Arménie et les Pères de l'Église : histoire et mode d'emploi (v[e]-xii[e] siècles), dans *La documentation patristique : bilan et prospective*, sous la dir. de J.-C. Fredouille et R.-M. Roberge, Paris – Québec, p. 157-179.

Essays on Narekatsi and Abovian. 1, The true meaning of Narekatsi ; 2, Khachatur Abovian : a conversion to modernity and an experience of resurrection, *Journal of Armenian studies* 5/2, 1995-1996, p. 11-37.

1996 Connaître la sagesse : le programme des anciens traducteurs arméniens, dans *Arménie entre Orient et Occident : trois mille ans de civilisation*, sous la dir. de R. H. Kévorkian, Paris, p. 40-61 ; 216-217.

2002 Monachisme et personnalité dans l'Arménie médiévale, v[e]-xiii[e] siècles, dans *Das Eigene und das Ganze : zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, G. Melville, M. Schürer Hg. (Vita Regularis 16), Münster, p. 381-392.

2006 L'ecclésiologie de saint Grégoire de Narek, dans *Saint Grégoire de Narek, théologien et mystique : colloque tenu à l'Institut pontifical oriental, 20-22 janvier 2005*, actes publiés par J.-P. Mahé et B. L. Zekiyan (ACO 275), Roma, p. 205-228 ; [traduction russe : Ж.-П. Майе, Экклезиология Святого из Нарека, *Григор Нарекаци и духовная культура Средневековья [Grégoire de Narek et la culture spirituelle du Moyen Âge]*, Moscou 2010, p. 52-69].

2010 Paroles à Dieu et dialogue avec l'Écriture, dans *Saint Grégoire de Narek et la liturgie de l'Église : colloque international organisé par le patriarcat arménien catholique à l'Université Saint-Esprit de Kaslik (USEK), Liban*, actes publiés par J.-P. Mahé, B. L. Zekiyan (= *Revue théologique de Kaslik* 3-4), Kaslik, p. 259-274.

2012 Le sens liturgique du mot *ganj* « trésor », dans *Mélanges offerts au P. Antranik Granian*, éd. par A. Chahwan, (Publications de l'Université Saint-Esprit de Kaslik, Institut de liturgie 51), Kaslik, p. 15-33.

sous presse Couleur du sang et de la vendange dans l'hymnographie arménienne, dans Colloque *Voir et concevoir la couleur en Asie, Paris, 11 et 12 janvier 2013.*

Sciences et philosophie

1976 Les *Définitions* d'Hermès Trismégiste à Asclépius, *Revue des sciences religieuses* 50, p. 193-214.

1980 Le parfait philosophe et la divinité dans les *Définitions* de David l'Invincible, dans *XVe centenaire de David l'Invincible*, Érévan, p. 1-22; [traduction russe dans Г. А. Брутян, *Философия Давида Непобедимого*, Moscou 1984, p. 227-236].

1981 Un traité arménien de médecine vétérinaire, *REArm* 15, p. 487-489.

Stobaei Hermetica XIX,1 et les *Définitions hermétiques* arméniennes, *REG* 94, p. 523-525.

1986 Une université arménienne médiévale, *REArm* 20, 1986-1987, p. 579-594.

1987 Quadrivium et cursus d'études au VIIe siècle en Arménie et dans le monde byzantin, d'après le *k'nnikon* d'Anania Širakac'i, *TM* 10, p. 159-206.

1989 Aitherios; Alexandros de Milet; Amelaxos; Amonios d'Alexandrie; Andreas le Mathématicien; Aratos de Soles; Aristide d'Athènes; Aristote; Asclepiades, dans *Dictionnaire des philosophes antiques. 1*, publié sous la dir. de R. Goulet, Paris, p. 95; 145; 160; 169-170; 196-197; 325; 367-368; 442-443; 618-619.

1990 David l'Invincible dans la tradition arménienne, dans Simplicius, *Commentaire sur les Catégories. 1*, sous la dir. de I. Hadot, Leiden, p. 189-207.

1991 Nouveaux parallèles grecs aux *Définitions* hermétiques arméniennes, *REArm* 22, p. 115-134 (avec Joseph Paramelle).

1992 Philosophes arméniens, dans *Encyclopédie philosophique universelle. 3, Les œuvres philosophiques : dictionnaire. 1, Philosophie occidentale : IIIe millénaire av. J.-C. – 1889*, dir. par J.-F. Mattéi, Paris, p. 149-150; 390-391; 566-568.

1997 Dawid der Unbesiegte, dans *Der neue Pauly. 3*, Stuttgart, p. 338.

Les humeurs et la lyre : fragments arméniens d'un enseignement médico-musicologique, dans *From Byzantium to Iran : Armenian studies in honour of Nina G. Garsoïan*, ed. by J.-P. Mahé, R. W. Thomson, Atlanta, p. 397-413.

1998 Du grec à l'arménien, dans *Encyclopédie philosophique universelle. 4, Le discours philosophique*, dir. par J.-F. Mattéi, Paris, p. 1128-1145.

2004 Une anthologie médicale arménienne et ses parallèles grecs, *CRAI*, p. 549-597 (avec J. Jouanna).

2006 La version arménienne du médecin Abou-Saïd, *Sciences et médecine en Asie pour le centenaire de la naissance de Jean Filliozat, CRAI*, p. 1833-1848.

sous presse L'âge obscur de la science byzantine et les traductions arméniennes hellénisantes vers 570-730, dans Colloque international *À la suite de Paul Lemerle : l'humanisme byzantin et les études sur le XIe siècle quarante ans après, Collège de France, 23-26 octobre 2013*, éd. par Jean-Claude Cheynet et Bernard Flusin.

Patristique, gnose, hermétisme

Patristique

1970 Le traité perdu de Tertullien *Adversus Apelleiacos* et la chronologie de sa triade antignostique, *Revue des études augustiniennes* 16, p. 3-24.

1971 Tertullien et l'*Epistula Marcionis*, *Revue des sciences religieuses* 45, p. 358-371.

1975 Le sens des symboles sexuels dans quelques textes hermétiques et gnostiques, dans *Les textes de Nag Hammadi : colloque du Centre d'histoire des religions, Strasbourg, 23-25 octobre 1974* éd. par J.-E. Ménard (Nag Hammadi studies 7), Leiden, p. 123-145.

1976 Éléments de doctrines hérétiques dans le *De carne Christi* de Tertullien, dans *Studia patristica. 14, Papers presented to the Sixth international conference on patristic studies held in Oxford 1971. 3, Tertullian, Origenism, Gnostica, Cappadocian Fathers, Augustiniana*, ed. by E. A. Livingstone (Texte und Untersuchungen 117), Berlin, p. 48-61.

1978 Note sur l'*Asclepius* à l'époque de Lactance, dans *Lactance et son temps : recherches actuelles*, éd. par J. Fontaine et M. -Y. Perrin (Théologie historique 48), Paris, p. 295.

1993 L'élitisme gnostique et la souillure de la Grande Église d'après les écrits de Nag Hammadi, dans *Orthodoxie et hérésie* (Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie 17), Genève, p. 65-99.

2012 La version arménienne de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, dans Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Commentaire. 1*, sous la dir. de S. Morlet, L. Perrone, Paris, p. 277-284.

Gnose

1972 Quelques remarques sur la religion des *Métamorphoses* d'Apulée et les doctrines gnostiques contemporaines, *Revue des sciences religieuses* 46, p. 1-19.

1984 Ὁμολογία : témoignage et martyre dans le valentinisme et dans le *Témoignage de vérité*, dans *Écritures et traditions dans la littérature copte : journée d'études coptes, Strasbourg 28 mai 1982* (Cahiers de la Bibliothèque copte 1), Louvain, p. 126-139.

1986 *Palingenesia* et structure du monde supérieur dans les *Hermetica* et le traité *d'Eugnoste* de Nag Hammadi, dans *Deuxième journée d'études coptes : Strasbourg 25 mai 1984* (Cahiers de la bibliothèque copte 3), Louvain – Paris, p. 137-149.

1988 Générations antédiluviennes et chute des Éons dans l'hermétisme et dans la gnose, dans *Knowledge of god in the Graeco-Roman world*, ed. by R. van den Broek, T. Baarda and J. Mansfeld (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 112), Leiden – New York, p. 160-177.

1989 *Paraphrase de Sem* et Corpus hermétique, dans *Études coptes. 3* (Cahiers de la Bibliothèque copte 4), Louvain – Paris, p. 124-127.

1998 Gnostic and Hermetic ethics, dans *Gnosis and hermeticism from antiquity to modern times*, ed. by R. van den Broek and W. J. Hanegraaff, New-York, p. 21-36.

2000 La figure de Melchisédek dans le Codex IX de Nag Hammadi, *CRAI*, p. 259-294.

Melchisédek gnostique, dans *Autour de Melchisédech : mythes, réalités, symbole : actes du colloque européen des 1er et 2 juillet 2000*, Chartres, p. 69-76.

2002 Gnose et féminité, dans *L'éternel féminin au regard de la cathédrale de Chartres : actes du colloque européen des 30 juin et 1er juillet 2001*, Chartres, p. 47-58.

2007 Introduction générale, dans *Écrits gnostiques : la bibliothèque de Nag Hammadi*, éd. publiée sous la dir. de J.-P. Mahé et de P.-H. Poirier (La Pléiade), Paris, p. XV-XXIX (avec P.-H. Poirier) ; LVII-LXXI.

Traité sur la résurrection; Enseignement d'autorité; L'Entendement de notre Grande Puissance; Enseignements de Silvanos; Lettre de Pierre à Philippe; Melchisédek; Témoignage véritable; Exposé du mythe valentinien, dans *Écrits gnostiques : la bibliothèque de Nag Hammadi*, éd. publiée sous la dir. de J.-P. Mahé et de P.-H. Poirier (La Pléiade), Paris, p. 87-98; 871-880; 899-908; 1169-1186; 1218-1220; 1323-1334; 1347-1376; 1389-1428; 1505-1536.

2008 Mise en scène et effets dramatiques dans l'*Évangile de Judas*, dans *The Gospel of Judas in Context : proceedings of the First international conference on the Gospel of Judas, Paris, Sorbonne, October 27th-28th, 2006*, ed. by M. Scopello (Nag Hammadi and Manichaean studies 62), Leiden, p. 23-32.

2010 Conclusions, dans *Les textes de Nag Hammadi : histoire des religions et approches contemporaines*, Paris, p. 269-278.

Le défi des gnoses, *Histoire générale du christianisme. 1, Des origines au XVe s.*, publié sous la dir. de J.-R. Armogathe, dir. par P. Montaubin et M.-Y. Perrin, Paris, p. 104-123.

Hermétisme

1974 Le sens et la composition du traité hermétique *L'Ogdoade et l'Ennéade*, conservé dans le codex VI de Nag Hammadi; Remarques d'un latiniste sur l'*Asclepius* copte de Nag Hammadi, *Revue des sciences religieuses* 48, p. 54-65.

Remarques d'un latiniste sur l'*Asclepius* copte de Nag Hammadi, *Revue des sciences religieuses* 48, p. 136-155.

La *Prière d'action de grâces* du codex VI de Nag Hammadi et le *Discours Parfait*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 13, p. 40-60.

1975 De l'Égypte à l'Afrique romaine : remarques sur l'*Apocalypse* d'Asclepius, *Revue des études latines* 53, p. 29-32.

1981 Le fragment du *Discours Parfait* dans la bibliothèque de Nag Hammadi ; Le *Discours Parfait* d'après l'*Asclepius* latin : utilisation des sources et cohérence rédactionnelle, dans *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi*, éd. par B. Barc (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section études 1), Québec, p. 304-327 ; 405-434.

Hermetica : recherches sur les documents latins, coptes et arméniens concernant l'hermétisme philosophique, *Nouvelles de l'Institut catholique*, octobre 1981, p. 76-87.

1984 Fragments hermétiques dans les Papyri Vindobonenses Graecae 29456 r° et 29828 r°, dans *Mémorial André-Jean Festugière : Antiquité païenne et chrétienne*, vingt-cinq études réunies et présentées par E. Lucchesi et H.-D. Saffrey (Cahiers d'orientalisme 10), Genève, p. 51-64.

1986 La Création dans les *Hermetica* : étude lexicale et typologique, *Recherches augustiniennes* 21, p. 3-53.

Hermes Trismegistos, dans *The encyclopedia of religion. 6, God-Ichi*, ed. in chief Mircea Eliade, New York, p. 287-293.

1988 L'hermétisme alexandrin, dans *Le grand atlas des religions*, Paris, p. 344-345.

1991 Extraits hermétiques inédits dans un manuscrit d'Oxford, *REG* 104, p. 109-139 (avec J. Paramelle).

La voie d'immortalité à la lumière des *Hermetica* de Nag Hammadi et de découvertes plus récentes, *Vigiliae Christianae* 45, p. 347-375 [traduction néerlandaise : De weg naar de onsterfelijkheid, dans *De hermetische gnosis in de loop der eeuwen*, onder red. van G. Quispel, Baarn 1992, p. 369-384].

1992 Hermetica philosophica, dans *Encyclopédie philosophique universelle. 3, Les œuvres philosophiques : dictionnaire. 1, Philosophie occidentale : IIIe millénaire av. J.-C. – 1889*, dir. par J.-F. Mattéi, Paris, p. 164-169.

1993 Le rôle de l'élément astrologique dans les écrits philosophiques d'Hermès Trismégiste, dans *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule romaine : actes de la table-ronde du 18 mars 1992 organisée au centre d'études romaines et gallo-romaines de l'université de Lyon III*, éd. par J.-H. Abry, Paris, p. 161-167.

1996 Preliminary remarks on the Demotic *Book of Thoth* and the Greek *Hermetica*, *Vigiliae Christianae* 50, p. 353-363.

1998 Hermétisme, Grèce ancienne, dans *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, publié sous la dir. de J. Servier, Paris, p. 602-609.

A reading of the discourse of the Ogdoad and the Ennead, dans *Gnosis and hermeticism from antiquity to modern times*, ed. by R. van den Broek and W. J. Hanegraaff, New-York, p. 79-86.

2000 La Renaissance et le mirage égyptien, dans *From Poimandres to Jacob Böhme : gnosis, hermetism and the Christian tradition*, ed. by R. van den Broek and C. van Heertum, p. 369-384.

2002 Mental faculties and cosmic levels in some Hermetic writings, dans *The Nag Hammadi texts in the history of religions : proceedings of the international conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995*, ed. by S. Giversen, T. Petersen and J. P. Sørensen (Historisk-filosofiske skrifter 26), Copenhagen, p. 73-83.

2003 Théorie et pratique dans l'*Asclepius*, dans *Hermetism from late antiquity to Humanism = la tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo*, ed. by P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni, Turnhout, p. 5-23.

2006 Accolade ou baiser? Sur un rite hermétique de régénération : ἀσπάζεσθαι en NH VI, 57, 26 et 65, 4, dans *Coptica, gnostica, Manichaica : mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, éd. par L. Painchaud et P.-H. Poirier (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section études 7), Québec-Louvain – Paris, p. 557-564.

2007 L'hymne hermétique : une propédeutique du silence, dans *L'hymne antique et son public*, textes réunis et éd. par Y. Lehmann (Recherches sur les rhétoriques religieuses 7), Turnhout, p. 275-290.

Introductions to the *Discourse on the Eighth and Ninth*, the *Prayer of Thanksgiving*, the Excerpt from the *Perfect Discourse*, *Hermetic Religion*, dans *The Nag Hammadi scriptures : the international edition*, ed. by M. Meyer, New York, p. 409-412; 419-421; 425-429; 795-798.

L'Ogdoade et l'Ennéade; Prière d'action de grâces; Extrait du Discours Parfait, dans *Écrits gnostiques : la bibliothèque de Nag Hammadi*, éd. publiée sous la dir. de J.-P. Mahé et de P.-H. Poirier (La Pléiade), Paris, p. 937-974; 971-990; 991-1030.

2009 Sciences occultes et exercices spirituels, dans *Gnose et philosophie : études en hommage à Pierre Hadot*, J.-M. Narbonne et P.-H. Poirier, Paris – Québec, p. 75-86.

sous presse L'Hermétisme et l'Égypte : pratique et voie d'une gnose optimiste; Nouvelle traduction française de Corpus Hermeticum I et XIII, dans *Le livre des Égyptes*, sous la dir. de F. Quentin (Bouquins), Paris.

PERSONALIA

1978 Haig Berbérian, *REArm* 13, 1978-1979, p. 3-6.

1978 Charles Mercier, *ibid.*, p. 49.

1982 Levon Khatchikian, *Haratch* 15142, p. 1 et 4.

1988 Sirarpie Der Nersessian, *REArm* 21, 1988-1989, p. 5-6.

1988 Paul Lemerle : 1903-1989, *ibid.*, p. 12-13.

1988 Aram Ter Lewondyan, bio-bibliographie, *ibid.*, p. 15-24.

1990 Frédéric Feydit, *REArm* 22, 1990-1991, p. 5-7.

1991 Հարգանքի տուրք Ֆրեդերիկ Ֆեյդիի (1908-1991) հիշատակին [Frédéric Feydit in memoriam], *Պատմա-բանասիրական հանդես [Journal historique et philologique]*, 1991/1, p. 79-84.

1993 Souren Eremyan : 1908-1993, *REArm* 24, p. 339-340.

1993 Abgar Ioannissian, *ibid.*, p. 341-342.

1993 Bio-bibliographie de Georg Tirac'yan : 1926-1993, *ibid.*, p. 343-350.

1996 Babken Jugaszyan, *REArm* 26, 1996-1997, p. 451-452.

2008 Gilles Quispel ou l'intériorité de la gnose, dans *Gnostica, Judaica, catholica : collected essays of Gilles Quispel*, ed. by J. van Oort, Leiden, p. XXIII-XXV.

2011 Jean-Michel Thierry, *REArm* 33, p. VII-VIII.

2011 La Société asiatique et l'orientalisme européen, *Mondes et cultures* 71 (compte rendu annuel des travaux de l'Académie des sciences d'Outre-Mer), p. 548-554.

2012 Notice sur la vie et l'œuvre de Jacques Duchesne-Guillemin (1910-2012), correspondant étranger de l'AIBL, *CRAI*, p. 339-341.

2012 Anahit Perikhanian, *REArm* 34, p. VII-VIII.

2012 Jos Weitenberg, *ibid.*, p. IX-X.

2012 In Memoriam Gérard Troupeau (1927-2010), *Journal asiatique* 300/1, p. 5-11.

2012 Notice sur la vie et l'œuvre de Horst Fuhrmann (1926-2011), correspondant étranger de l'AIBL, *CRAI*, p. 7-9.

2012 Notice sur la vie et l'œuvre de Jean Bingen (1920-2012), associé étranger de l'AIBL, *ibid.*, p. 275-277.

2012 Notice sur la vie et l'œuvre d'Antonio Garzya (1927-2012), associé étranger de l'AIBL, *ibid.*, p. 463-464.

2012 Notice sur la vie et l'œuvre de Gherardo Gnoli (1927-2012), associé étranger de l'AIBL, *ibid.*, p. 465-466.

2014 Lettre à « The Asiatick Society », Calcutta, dans *The Asiatick Society, Indology and Indologists during late 18th and 19th centuries, Souvenir and Book of Abstracts*, 21-23 February 2014, New Delhi (Indian Council of Philosophical Research, Anamika Publishers), p. 7-11.

CONFÉRENCES À L'EPHE

Livret, puis *Annuaire* de la Section des sciences historiques et philologiques

Philologie et critique textuelle des documents arméniens (1988-1995)

1988 Aux origines de l'historiographie arménienne : la chronique de Koriwn sur l'invention de l'alphabet; Les Saints Traducteurs et l'implantation de l'écriture en Arménie dans la première moitié du vᵉ siècle, *Livret* 5, 1988/1989, paru en 1994, p. 25.

1989 Entre Byzance et le califat : conflits dogmatiques et identité nationale arménienne, du viiᵉ au xiᵉ siècle; *Blessures de l'Arménie*, Tiflis 1841 : genèse et portée historique de l'œuvre d'Abovian, *Livret* 6, 1989/1990, p. 32-33.

1990 Movsēs Xorenacʻi et l'historiographie arménienne médiévale; Conflit arméno-byzantin dans la première moitié du xiᵉ siècle; La prise d'Érévan par les Russes en 1827, vue par Abovian, *Blessures de l'Arménie*, Tiflis 1841. 3ᵉ partie, *Livret* 7, 1990/1991, p. 46-47.

1991 La crise d'Éphèse d'après Koriwn et le *Livre des lettres* : conséquences politiques et littéraires en Persarménie; Movsēs Xorenacʻi, écrivain de cour, et ses maîtres Bagratuni : art du récit et visées politiques, *Livret* 7, 1991/1992, p. 47-49.

1992 Science et théologie aux xᵉ-xiᵉ siècles; Grégoire de Narek, poète de l'an mil, *Livret* 8, 1992/1993, p. 16-17.

1993 Oracles et archéologie sur le site d'Armawir; Agathange et la conversion de la culture arménienne, *Livret* 9, 1993/1994, p. 23-24.

1994 Agathange et la destruction des sanctuaires païens; Photius et les Arméniens, *Livret* 10, 1994/1995, p. 32-38.

Philologie et historiographie du Caucase chrétien (à partir de 1995)

1995 Inscriptions arméniennes : mode d'emploi; Un adversaire des Arméniens : l'historien géorgien Arsen (xiᵉ s.), *Livret* 11, 1995/1996, p. 35-39.

1996 Colophons arméniens : dialogue entre les siècles; L'histoire avant l'Histoire dans la *Chronique* d'Eusèbe, *Livret* 12, 1996/1997, p. 29-33.

1997 De la lettre à l'image : théologie et art arménien; Sur les traces d'un peuple disparu : les Albaniens du Caucase, *Livret* 13, 1997/1998, p. 35-40.

1998 Politique, femmes et religion à la cour des Arsacides chrétiens du ivᵉ siècle; David de Sassoun et la mythologie caucasienne, *Livret* 14, 1998/1999, p. 34-39.

1999 Ani : de l'époque ourartienne à la métropole bagratide (961-1045); David le Curopalate († 1000), protecteur des lettres arméniennes et géorgiennes, *Livret* 15, 1999/2000, p. 47-51.

2000 Ani : de la conquête byzantine (1045) à la domination mongole (xiiiᵉ-xivᵉ s.); Matthieu d'Édesse : entre l'Arménie Majeure et la Cilicie (952-1136), *Livret* 16, 2000/2001, p. 61-64.

2001 Stepʻanos Ōrbelean; La nouvelle rédaction sinaïtique de la *Vie des Pères syriens*; Initiation à la langue udi, *Livret* 17, 2001/2002, p. 62-67.

2002 L'Église et le livre dans l'Arménie médiévale; Initiation au système verbal de l'udi, *Livret* 18, 2002/2003, p. 51-55.

2003 Entre l'Iran et Rome : périls et paradoxes des christianismes caucasiens, *Livret* 19, 2003/2004, p. 54-59.

2004 Historiographie de la conversion du Caucase : de l'oralité à l'écrit, *Livret* 20, 2004/2005, p. 54-63.

2005 Boites à reliques et triptyques reliquaires arméniens, *Livret* 21, 2005/2006, p. 39-47.

2006 L'historiographie de la conversion des Albaniens, *Annuaire* 139, 2006/2007, p. 32-35 + 39*-41*.

2007 L'Arménie artaxiade (IIᵉ s. avant notre ère), *Annuaire* 140, 2007/2008, p. 49-54 + 41*-43*.

2008 L'Arménie et les Arabes (639-884); La royauté bagratide (884-1055), *Annuaire* 141, 2008/2009, p. 33-36 + 31*-33*.

2009 L'Arménie Majeure et la Cilicie entre les Seldjoukides et les Mongols (1064-1375); Turcomans, Ottomans, Safavides (1375-1639), *Annuaire* 142, 2009/2010, p. 35-37 + 32*-34*.

2010 L'Arménie entre les Empires (1639-1800); La conquête russe de la Transcaucasie (1801-1878), *Annuaire* 143, 2010/2011, p. 34-39 + 32*-34*.

2011 Grégoire de Narek, *Chœurs et chants pour les fêtes* (Hymnes et Odes); L'œuvre culturelle de la RSS d'Arménie : en guise de bilan, *Annuaire* 144, 2011/2012, p. 17-21 + 31*-33*.

2012 *Hymnes et Odes* de Grégoire de Narek : une poésie anagogique; Le signe et l'icône : à propos de l'image acheïropoiète, *Annuaire* 145, 2012/2013, sous presse.

2013 Łewond et la conquête arabe; Histoire de la Sainte Croix d'Aparank', *Annuaire* 146, 2013/2014, sous presse.

ARTICLES DE VULGARISATION

1979 Arménie chrétienne, *Archéologia* 126, p. 6-9; 50-52.

1981 L'Arménie et le trésor des traditions chrétiennes, *Le monde de la Bible* 21, p. 30-33.

1983 Hermès Trismégiste et Nag Hammadi, *Les dossiers d'Histoire et archéologie* 71, p. 34-43.

1989 L'Arménie : une identité à l'épreuve des siècles, *Historia* 507, p. 15-28.

1990 Au-delà des Écritures, la gnose, *Le Monde de la Bible* 63, p. 7-9.

1991 Confession religieuse et identité nationale dans l'Église arménienne des origines au xᵉ siècle, *Armach* 15, Montréal, p. 45-49.

1992 De Paris au pays d'Ararat, *Paris tête d'affiche* (hors série : *Arménie : il y a mille ans, Ani*), Paris, p. 77-79.

La naissance d'une nation chrétienne, *Notre histoire* 94, p. 6-10.

1994 L'Arménie et l'Europe; L'empire recollé?, *Revue administrative* 277, p. 79-82; 422-429.

1995 Armenien : das Land, die Menschen und ihre Geschichte, *Armenien, Wiederentdeckung einer alten Kulturlandschaft*, Bochum (Museum Bochum), p. 9-18.

1997 Visite en France de L. Ter Pétrossian, Président de la République d'Arménie : pour une solution négociée de la question du Karabagh, *Revue administrative* 299, p. 565-566.

1998 De Thot à Trismégiste : l'hermétisme à Nag Hammadi, *Dossiers d'archéologie* 236, p. 60-69.

1999 Les deux conversions du Caucase, *Le monde de la Bible* 119, p. 32-39.

2004 Les Arméniens sur les chemins de saint Jacques, *Le monde de la Bible* 159, p. 30-35.

2004 La traduction arménienne de la Bible et l'invention d'une culture, dans *Les premiers temps de l'Église* (Folio), Paris, p. 525-531.

2004 La Colchide : de la légende à l'histoire; L'Arménie : lumière du fond des siècles; L'Église arménienne : histoire et apostolicité; La Géorgie chrétienne; L'âge d'or de la Géorgie (x^e-xiiie siècles); La Géorgie : mythes et saints du Caucase; Ani : vie et mort d'une métropole; Le géorgien : origine et destin d'une langue sud-caucasique; Le chevalier à la peau de panthère : l'épopée persane du Géorgien Chota Roustavéli; Les Géorgiens sur le Sinaï : découverte de nouveaux manuscrits; La *Revue des études arméniennes*, dans *Pays du Caucase*, Paris (Les dossiers de Clio), p. 7-9; 25-38; 47-56; 63-72; 79-80.

2005 Les christianismes orientaux, dans *Livres de Parole : Torah, Bible, Coran*, Paris, p. 116-117.

2006 Les tapis de Sir L : nœuds de laine et genèse du monde, dans Sir L, *Tapis de fleurs*, Bourges, p. 4-7.

2007 Aux sources d'une histoire nationale; La traduction arménienne de la Bible; Sur les chemins de saint Jacques, *Le monde de la Bible* (hors série), p. 20-25; 28-33; 54-59.

Quinze siècles d'art en Arménie, *Connaissance des arts* 646, p. 66-75.

L'Arménie : une terre, un peuple, un destin; Le christianisme arménien dans les livres et dans les campagnes, dans *L'Arménie, une passion française : le mouvement arménophile en France de 1878 à 1923*, sous la dir. de C. Mouradian, Paris, p. 10-26.

Histoire et théologie dans l'Arménie chrétienne; Arts libéraux et universités dans l'Arménie médiévale, dans *Illuminations d'Arménie : arts du livre et de la pierre dans l'Arménie ancienne et médiévale*, sous la dir. de V. Calzolari, Genève, p. 160-163; 191-194.

2008 Préface à M. Kharazian, *De l'illusion à la tragédie : la France et la question arménienne (1894-1908)*, Paris, p. 9-11.

Préface à R. Sarian, *Sarian et Paris : entretiens, lettres, souvenirs et articles*, Érévan, p. 3-4.

2009 Ani : un site, une ville, un destin, dans *Nouvelles d'Arménie* 150, p. 60-65 et 151, p. 58-63.

2010 Souffle d'Arménie, dans J. Savall, *Esprit d'Arménie* (Hesperion XXI, CD), Bellaterra (Alia Vox), p. 14-21, [pour la version française].

2011 Trésors d'Arménie, dans M. Amirkhanian et N. Simonian, *Chants sacrés arméniens* (CD Quantum), p. 3-5, Paris.

2013 Deux millénaires d'histoire, un an de génocide, un siècle de guerre pour la mémoire, Causeur, n° 02, mai 2013, p. 66-68 [entretien avec Gil Mihaely et Jérôme Leroy].

COMPTES RENDUS D'OUVRAGES

Adamantius

8 (2002), p. 364-366.

Bedi Kartlisa

(1982), p. 353-356.

Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres

(1998), p. 520-523; (1999), p. 451-453; (2000), p. 636-640; (2002), p. 179-183; (2003), p. 486-491; (2004), p. 155-160; (2005), p. 663-665; (2006), p. 1165-1167; (2007), p. 925-928; (2008), p. 235-238. 797-798; (2009), p. 533-534, 841-842; (2010), p. 864-867. 975-978.1052-1053.

Haratch

8 septembre 2002, p. 2.

Journal asiatique

267 (1979), p. 455-547 ; 269 (1981), p. 491-494.

Journal of the Society for Armenian studies

5 (1990-1991), p. 199-203.

Laval théologique et philosophique

63 (2007), p. 151-154.

Revue des études anciennes

71/1-2 (1969), p. 248-250 ; 87/3-4 (1985), p. 375-376 ; 89/1-2 (1987), p. 135-137.

Revue des études arméniennes

13 (1978-1979), p. 447-455 ; 14 (1980), p. 523-536 ; 15 (1981), p. 510-518 ; 16 (1982), p. 492-508 ; 17 (1983), p. 669-685. 693-694 ; 18 (1984), p. 620-631 ; 19 (1985), p. 463-468 ; 20 (1986-1987), p. 579-594 ; 21 (1988-1989), p. 550-564 ; 22 (1990-1991), p. 399-405 ; 24 (1993), p. 321-337 ; 25 (1994-1995), p. 459-482 ; 26 (1996-1997), p. 459-476 ; 27 (1998-2000), p. 429-434. 437-440. 442-445 ; 28 (2001-2002), p. 509-522 ; 29 (2003-2004), p. 563-580 ; 30 (2005-2007), p. 482-487, 491, 494-505 ; 31 (2008-2009), p. 245-250 ; 32 (2010), p. 297-306, 312-326 ; 33 (2011), p. 355-371 ; 35 (2013), p. 293-309.

Revue des études augustiniennes

45 (1999), p. 183-185.

Revue des études byzantines

44 (1986), p. 317-318.

Revue de philologie

67/2 (1993), p. 341-343 ; 76/1 (2002), p. 174-176 ; 79/1 (2005), p. 209-210 ; 82 (2008), p. 196-198.

Revue des sciences religieuses

48/1 (1974), p. 86-89 ; 48/2 (1974), p. 186-190.

Vem (Érévan)

2009/2, p. 116-117 [en arménien].

THE PLACE OF GEORGIA BETWEEN THE CIVILIZATIONS OF EAST AND WEST IN THE VIEW OF TWO MEDIEVAL GEORGIAN AUTHORS

by Zaza Aleksidze

This paper will focus on two medieval Georgian writers, authors of historical texts included in the *Life of Georgia*: the *Life of the Georgian kings*, attributed to Leonti Mroveli, bishop of Ruisi, and the *Life of Vaxtang Gorgasali*, attributed to Juansher. There is much debate concerning these texts. According to one approach, both Leonti Mroveli and Juansher belong to the 11th century; this theory has been supported by the discovery of some 11th-century data concerning Leonti. According to another theory, both historians lived and worked in the 8th century. Finally, some scholars attribute both the *Lives of the kings* and the *Life of Vaxtang* to one and the same author.[1]

I myself uphold the view that both works are earlier than the 11th century and belong to different authors. In the 11th century, both underwent important textual and conceptual editing, by none other than Leonti Mroveli. In this paper, I will advance some arguments in support of this view.

*

* *

Georgian historiography made a conscious choice between Europe and Asia when, in the 11th century, it posed the problem of Georgian ethnogenesis. In the Middle Ages such a problem could only be resolved in terms of the Biblical tradition, by settling the choice on one of Noah's three sons as the ancestor of the Georgians. Unlike Nicholas Marr who, in the early 20th century, attempted to show affinity of the Georgian language with the Semitic languages,[2] medieval Georgian thinkers made a conceptually different choice by declaring the Georgians to be descendants of Japheth, rather than Shem or

1. For arguments and bibliography, see S. H. Rapp Jr., *Studies in medieval Georgian historiography : early texts and Eurasian contexts* (CSCO 601. Subsidia 113), Lovanii 2003.

2. Н. Я. Марр, *Основные таблицы к грамматике древнегрузинского языка с предварительным сообщением о родстве грузинского языка с семитскими* [N. Ja. Marr, *Basic tables for the Old Georgian grammar, with a preliminary communication on the proximity of the Georgian and the Semitic languages*], Saint Petersburg 1908.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 1-8.



Ham.[3] Japhethans were not only Europeans but also Hindi and Iranians, but in the 11th century Iran was no longer an issue and Leonti Mroveli's main aim was to establish a distanciation from the Arabs. Separation from the Semites equaled an early "manifesto" of Georgia's pro-Western choice.

An earlier theory, created by Greek and Roman historians and elaborated upon in Armenian historiography, envisaged a transfer of the Georgians from the Pyrenean Iberia by Nebuchadnezzar: "That Iberia is at the end of the world in the west, and this Iberia is on the east of Pontus and in the surrounding areas," as explained by the followers of Strabo and Olympiodoros (Moses Khorenatsi, Ukhtanes).[4] A contrary theory, also going back to antiquity and early Middle Ages, claimed that the Iberians of the Pyrenees had been resettled from the Caucasus. In any case, the Georgians knew that they had "relatives" in Europe and felt a need to establish contacts with them. This interest increased in the 10-11th centuries, about the time when the theory of the Japhethic provenance of the Georgians was formulated.

We know from George Hagiorite that John Hagiorite, father of Euthymius Hagiorite, was preparing a visit to the West (Spain) with the aim of establishing contacts with the "relatives."[5] Probably due to the same aspiration, Georgian ecclesiastical leaders, such as George Hagiorite, did not express anti-Latin feelings after the schism (1054). In the following centuries, the idea of Pentarchy is often attested in Georgian historical documents. For the same reason, Georgia easily established ties with the Crusaders, eager to participate in battles for Jerusalem.

In the later Middle Ages, there was another ground for the establishment of ties with the western European countries: after the fall of Byzantium (1453), Georgia remained alone in the Muslim surroundings and in order to break out of this circle, it was desperate for western assistance. Georgia turned towards Russia only when the last hope for the European help was lost.

What interests us is how the theory of the European provenance of the Georgians was formed and how far it separated from its eastern roots.

Leonti Mroveli narrates the formation of the united Georgian monarchy as following. A motley of peoples, each fleeing its respective land, gathered in Georgia: Armenians, Turks (Bun-Turks), Khazars, Assyrians, Jews, and Greeks, bringing their languages, faith

3. *მეფეთა ცხოვრება, ქართლის ცხოვრება*, რ. მეტრეველი = *The life of the kings*, in *History of Georgia : Kartlis tskhovreba*, ed. R. Metreveli, Tbilisi 2008, p. 25.

4. უხტანესი, *ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან*, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოსცა ზაზა ალექსიძემ [Ukhtanes, *History of the severance of the Georgians from the Armenians* (Armenian text with a Georgian transl., and commentary), ed. Z. Aleksidze], Tbilisi 1975, pp. 66–7, 345–8; Bishop Ukhtanes of Sebastia, *History of Armenia. 2, History of the severance of the Georgians from Armenians,* transl. and commentary Z. Arzoumanian, Fort Lauderdale 1985, pp. 62–3.

5. *ცხორებაჲ ნეტარისა მამისა ჩუენისა იოვანესი და ეფთჳმესი და უწყებაჲ ღირსისა მის მოქალაქეობისა მათისაჲ, აღწერილი გლახაკისა გეორგის მიერ ხუცესმონაზონისა* (ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები 2) [*The life of our gracious fathers John and Euthymius and narration of their dignified life, described by the poor hieromonk George* (Monuments of the Old Georgian hagiographic literature 2)], Tbilisi 1967, pp. 54–5; B. Martin-Hisard, La Vie de Jean and Euthyme et le statut du monastère des Ibères sur l'Athos, *REB* 49, 1991, pp. 96–7.

and customs. Georgian fortresses were occupied by the Turks. Due to this, the Kartlosians (descendants of Kartlos, eponym of the Georgians) could not unite and fight the Persians.

Help came from the West—from "Macedon" (Greece). Alexander "became prominent in the land of Greece, in the country which they call Macedon." "He grew strong," "conquered all Kartli and slaughtered all the mingled tribes living in Kartli [...], but he spared the tribes descended from Kartlos."[6] Having transformed Georgia into a monoethnic land, Alexander the Great could reorganize the country and introduce monotheism. He left Azon to rule Kartli and ordered him, "to worship the sun and moon and the five stars, and to serve the invisible God, the creator of all things. For at that time there was no prophet or teacher of the true faith, who could teach and expound it, but Alexander himself had made up this faith."[7] Thus, according to Leonti Mroveli, already under Alexander, Kartli was ready to accept the Gospel, and this failed to happen simply because there was no prophet to teach it. Already then Georgia had detached itself from the eastern faith. But after Alexander's death, Azon "abandoned the religion given by Alexander [...] and ordered his troops: 'Kill every Georgian that you find bearing arms.' Great distress fell on the nation of the Georgians" and it lasted 27 years.[8]

Meanwhile Parnavaz, descendant of the *mamasaxlisis* of Mcxeta, grew up. Georgian by father, he was born to a Persian mother. While hunting, Parnavaz discovered a large treasury hidden in a cave. The first thing he did was to establish ties with the ruler of Egrisi (Megrelia), Kuji, and to offer him brotherhood (he did not make this proposal to any other ruler). Having divided the treasure, they could hire mercenaries and fight Azon. The *Life of Kartli* claims that Kuji replied: "You are the son of the lords of Kartli and it is your right to be my lord [...] and if victory is granted us, you will be our lord and I shall be your servant."[9] This statement is placed in a period when there was no experience yet of Georgian unity, but the ruler of Egrisi considered, nevertheless, such unity to be natural. Clearly, such a statement would be more appropriate for an ideologist of the recently united Georgia (11th century) than of a divided country (8th century).

Parnavaz united eastern and western Georgian forces, hired troops among neighbors who were keen to defeat Azon and only then did he openly rebel. Azon was abandoned by about a thousand of his troops and thoroughly defeated. As king of the newly independent Georgia Parnavaz reorganized the land, dividing it into *Eristavates* headed by *Eristavis* and establishing royal and *eristavi* revenue for them. According to Leonti, "in this fashion Parnavaz organized the entire country just like the kingdom of Persians."[10] As for the thousand select soldiers left by Alexander in Kartli, who abandoned Azon and joined Parnavaz, he "distributed them among cantons and lands. He treated them well because they had been valiant in the war against Azon, and he granted them the title of *aznauri*."[11] The smaller units distributed to Roman soldiers, into which the *Eristavates* were divided,

6. *The life of the kings* (quoted n. 3), pp. 36–7; for the English translation see *Rewriting Caucasian history : the medieval Armenian adaptation of the Georgian chronicles : the original Georgian texts and the Armenian adaptation*, transl. with introd. and commentary by R. W. Thomson, Oxford 1996, pp. 23–5.
7. *The life of the kings*, p. 38; *Rewriting*, p. 26.
8. *The life of the kings*, p. 39; *Rewriting*, p. 28.
9. *The life of the kings*, p. 42; *Rewriting*, p. 31.
10. *The life of the kings*, p. 44; *Rewriting*, p. 35.
11. *The life of the kings*, p. 45; *Rewriting*, p. 37.

became the economic base of the social group of *Aznaurs*, the backbone of medieval Georgian nobility. Thus Parnavaz created a system where the administrative organization was Persian but socially "Roman."

This is the symbolic image of Georgia's subsequent development, at least until the Mongol period. Leonti Mroveli drew a curious and complicate picture: Parnavaz is the first Georgian king, but Persian on his mother's side. He declared Georgian the only state language, created Georgian writing, shaped the administrative system according to the Persian model and the social one—according to the western pattern.

The affinities of the Georgian social system with the European is particularly evident before the Mongol invasion, as long as Georgia followed the path of its organic development. The Mongol invasion slowed down this development and enabled the establishment of eastern—Persian and Turkish systems. Medieval Georgian institutions are easy to label with European terms: suzerain, feudal, feudalism, feod, senior and seniory, vassal and vassaldom, immunity, although for each of them there is a proper Georgian term: *xelmcipe, aznauri, patron-qmoba, baton-qmoba, samtavro, satavado, sakargavi* etc. All this was formed in Europe much after Parnavaz but the impression obtained is that Leonti knew something about the social organization of his contemporary European kingdoms and wanted to assure his reader that Georgian *aznaurs* were Europeans by provenance.

Christianity was still persecuted in Rome when Rev I reigned in Georgia: "Although Rev was a heathen, yet he was compassionate and helpful to all the oppressed. For he had heard a little of the gospel of our Lord Jesus Christ and possessed some love for Christ [...] therefore he was called Rev the Righteous."[12] Thus, step by step (Parnavaz, Rev the Righteous), Leonti makes it clear to the reader why Georgia was among the first to adopt Christianity as the state religion.

In the 4th century, the last Parnavazid king, Aspagur, died in the struggle with the Persians who also subdued Armenia. "The Persian king has opened his mouth in order to swallow our whole land"—continues Leonti Mroveli. Georgians could not resist for they were left as a "sheep without a shepherd".[13] So the *aznaurs* (noblemen) took a paradoxical step and asked the Iranian shah to give them Mihran as king and marry him with the daughter of the Parnavazian king Aspagur. Georgian noblemen also asked to keep their own religion, and obtained the privileges of not mixing Persian with Georgian descent. Otherwise they were ready to oppose Iranians until their last drop of blood.

The shah hearkened allowing the Georgians to keep their ways and social system. The one thing the Georgian could not keep was the kingship. But when Mihran found himself in Georgian surroundings, his Persian name Mihran was changed to Mirian (Georgian form) and he "loved the Georgians, forgot the Persian tongue, and learned the Georgian language [...] and he embellished the tomb of P'arnavaz. He did all this for the sake of pleasing the Georgians," that is to say he became a Georgian king and a Parnavazid. In return "all the Georgians loved him more than all their other kings."[14]

When Mirian was fifteen, his wife died and he married a Greek woman Nana, "for he wanted good for the Georgians." They became the first Christian rulers of Kartli: the

12. *The life of the kings*, p. 72; *Rewriting*, p. 69.
13. *The life of the kings*, p. 77; *Rewriting*, p. 74.
14. *The life of the kings*, p. 79; *Rewriting*, p. 77.

Persian king Mirian and the Greek queen Nana—both fully Georgian from political, cultural and religious points of view. The function of Georgia, which found itself between the two empires, two civilizations, between Scylla and Charybdis, consisted in reconciling these two civilizations. Georgia's geopolitical setting destined it to become the locus of this reconciliation. No other state in the region has acquired such a function.

In the first millennium several religions clashed in the Near East: Christianity, Zoroastrianism and finally Islam. Initially all South Caucasian kingdoms (Albania, Armenia and Georgia) chose a western (Byzantine) orientation by accepting the Gospel. Leonti Mroveli's previous narratives prepared the reader to accept such a choice as natural.

The Georgians invited bishops from Constantinople, although they were supposed to address Antioch instead. Having bishops from Constantinople ordained in Antioch was the solution to this problem. Such was the tradition until the mid-sixth century when ethnic Georgians started to occupy the patriarchal seats.

But such ideological harmony could not have lasted for long in the region. Beginning from the fifth century, both East and West were ravaged by dogmatic controversies. The choice had now to be made within Christianity. The main controversy broke out between the diphysites and miaphysites. The great empires made good use of such ardent theological struggles. Iran supported the faith that was condemned by Constantinople. Armenia sided with Iran, whereas Iberia with Byzantium. For the same reason, diphysitism was called "Georgian faith" in southern Caucasus, while miaphysitism became "Armenian faith." Georgia was, indeed, the only country in the entire region that chose pro-Byzantine diphysitism.

Bordered by the greater Caucasus to the north, Anatolian plateau to the south and two seas (Black and Caspian) to the east and west, South Caucasus is geographically suited for the constitution of a single state. For this reason, all empires strived to control the Caucasus in its entirety, and from the imperial point of view, it would have been most convenient to unite the region in matters of doctrine as well. Also the Caucasian states themselves tried fit the political boundaries with the geographical ones each by establishing its dominance and creating a single kingdom. For this reason, paradoxical as it might sound, one single faith for all Caucasian kingdoms might have turned out to be disastrous, threatening the loss of national integrity. When Iran was invading the Caucasus, basing itself on the "Armenian faith," Georgia was opposing; when Byzantium was attempting the same with the Georgian support, Armenia was declaring opposition. Only Albania did not manage to keep its integrity, swaying from Georgian diphysitism to Armenian miaphysitism and eventually losing its statehood and from the tenth century onwards disappearing from the political map of the southern Caucasus.[15]

The entire Middle Ages, until the fall of Byzantium and Georgia's isolation from the Christian world, was a period of perpetual balance between the "European" and "Asian" empires. After the disintegration of Georgia (1463–90), the need for balance still remained but now between two Muslim empires and the balance could only have been political.

15. Z. ALEKSIDZE, Establishment of national churches in the Caucasus, *The Caucasus and globalization* 2/3, 2008 (= *Religion and the Caucasian civilization*), pp. 142–50, see pp. 142–3.

Vaxtang Gorgasali (c. 440–502) was seven years old when he became king of Kartli. Like Parnavaz, he was Georgian by father and Persian by his mother, daughter of the Christianized ruler of Albania, Barzabord. The shah of Iran sent fire worshippers to convert Kartli to Zoroastrianism. Vaxtang's mother, queen Sagduxt, asked her brother, who ruled Kartli in her father's stead, not to use force against Kartli. None of the Georgian nobility accepted Zoroastrianism. The reader may remember that according to Leonti Mroveli they were mostly descendants of the "Roman" soldiers who were made *aznaurs*. Only the lower layer of Georgian society accepted the Iranian religion. Sagduxt realized that this was a threat to the Georgian identity and brought from Greece Michael who was appointed as bishop. Thus she managed to reconvert the socially lower part of Georgian society back to Christianity.

Vaxtang Gorgasali was ten when the Ossetes invaded Georgia and pillaged the lowlands. While unable to overcome the main fortress, they captured Kaspi, where Vaxtang's three year old sister Miranduxt was being educated, kidnapped her and returned to Ossetia via the Darial pass. The Greeks also took advantage of Vaxtang's young age. From Apxazeti, which their forces had previously occupied, they invaded Georgia and took the territories from Egrisiscʻqali as far as Cixegoji. Earlier, they had taken Klarjeti too.

When Vaxtang Gorgasali reached fifteen, he addressed the nobility "like an old and wise man," defining the foreign policy challenges of Kartli as following: "If this had been inflicted on us by the king of the Persians or by the king of the Greeks, perhaps we would endure it. But since this befell us as a result of Ossete insults, it is impossible to bear. It would be better for us to die."[16] Vaxtang, or rather his historian differentiates between a regular war, when the foes occupy a certain territory, and a foray, when the enemy pillages the country and kidnaps people and flocks. Since the Georgians could not fight on three fronts at once, they attacked the weakest foe first, defeated the Ossetes in their own land, and exchanged Ossetian hostages for the Georgians.

When Vaxtang Gorgasali turned 22, the time had come to liberate western and southern Georgia from the Greeks. With the help of Albanian, Armenian and Persian troops, Vaxtang defeated the Greeks and recaptured his land. Having noticed that the Persians were killing not only Greek soldiers but also Christian priests, he "ordered the Armenian troops and all the Persians not to slay anyone from among the clergy," and to set all monks and priests free, because "we share the same faith with the Greeks and hold Christ as our God." This had a great effect on the Greeks.

A priest Peter (the future first Catholicos of Georgia), a student of Gregory Nazianzene, and a monk Samuel came to Vaxtang and formulated the wish "that you extinguish this fire kindled by you, and that you become a friend of the emperor, as you were of the Persians up to today."[17] This plea was enhanced by St. Nino and Constantine the Great who appeared to Vaxtang in a dream and asked him to give up the Greek lands. Vaxtang obeyed and the emperor, in his turn, gave back to Vaxtang his lands and offered him his daughter as wife. He also asked Vaxtang to take his side and slay all Persians.

At this, king Vaxtang gave a noble answer:

16. ჯუანშერი, *ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა* [Juansher, *The life of Vaxtang Gorgasali*], in *History of Georgia* (quoted n 3), p. 161; *Rewriting*, p. 163.
17. *The life of Vaxtang Gorgasali*, p. 179; *Rewriting*, p. 183.

It is not appropriate for your piety that you compel another to do what you will not do yourself, because treachery is not right for honorable men. If I now give the Persians over to you, will not my name be compromised?[18]

Despite this, the Persians still suspected that Vaxtang sided with the Greeks and Vaxtang's uncle, the Persian *Eristavi* insulted him terribly. As a response, Vaxtang left the battlefield and said:

Aha, you and the Greeks, you will see the strength of that dead man and of the fire in which you trust.[19]

Only the Armenians and the king of Daruband (Derbent) remained on the Persian side. The Persians were severely defeated. Vaxtang's uncle Varaz Bakur also perished. Vaxtang's comment on this:

It is not our wish, but rather God wills that we speak of peace.[20]

As one can see, Vaxtang's main mission was to achieve peace between Greeks and Persians, for he understood well that peace in his small kingdom depended on peace between the greater empires.

But now the victorious Greek general Polykarpos, the emperor's nephew, became bold and challenged Vaxtang in a fight. Vaxtang knew well that it does not befit a king to fight someone lower in rank, but he still accepted the challenge. The king killed Polykarpos and the Georgian army severely defeated the Greeks.

After this, something rather unusual for the Middle Ages happened. Georgians began to mourn both the Persians and the Greeks. Vaxtang returned the hostages to the emperor and sent him a brilliant diplomatic letter, saying:

I know that this which was done by Polykarpos was not your will; nor was it my will what my uncle did. Both evildoers died in an evil fashion.[21]

After these words, Vaxtang expressed his grief for the death of his uncle and of the emperor's nephew. The emperor and Vaxtang met each other on a neutral territory and the emperor returned Vaxtang Gorgasali his lands including Apxazeti, in return for Vaxtang marrying his daughter Helen.

Time passed and the war between the Greeks and the Persians became imminent. Both sides wished for Vaxtang's, because the battlefield was Georgia and the party having the Georgian on its side stood better chances. Vaxtang and Xuasro (Khosrow) met each other near Rustavi and in order to seduce Vaxtang Khosrow said:

Ask of me whatever you wish for yourself, or what you wish for someone else.

Vaxtang's answer was short:

I wish that there be peace between you and the emperor.[22]

18. *The life of Vaxtang Gorgasali*, p. 185; *Rewriting*, p. 188.
19. *The life of Vaxtang Gorgasali*, p. 187; *Rewriting*, p. 189.
20. *The life of Vaxtang Gorgasali*, p. 187; *Rewriting*, p. 190.
21. *The life of Vaxtang Gorgasali*, p. 191; *Rewriting*, p. 193.
22. *The life of Vaxtang Gorgasali*, p. 197; *Rewriting*, p. 199.

Vaxtang convinced the shah and now he tried to convince the emperor who eventually said that God wished peace between the three kingdoms and would that this were so.

It is a matter of interest that the historian sees the truce as established between Byzantium, Iran and Georgia, despite the fact that the war was fought between Byzantium and Iran. To enforce the peace, Vaxtang Gorgasali married the emperor's daughter and married his sister Miranduxt to the shah. A wise king and a shrewd diplomat, Vaxtang Gorgasali, wanted to secure a peaceful development of his land, which only peace between Byzantium and Iran would make possible. He enforced this declared geopolitical course of Georgia between East and West most effectively. As I see it, and as apparently the historian Juansher saw it as well, during Vaxtang Gorgasali's reign and with his support Europe met Asia in Georgia.

But despite all this, Vaxtang Gorgasali bequeathed at his deathbed the following political and cultural course for his country:

> *You, inhabitants of Kartli, remember my ancestry, because first from my house you received eternal light* [...] *do not insult my house and do not abandon the love for the Greeks.*[23]

"Love for the Greeks" or the European orientation was, according to Vaxtang, the policy from the outset of the Parnavazid dynasty. This crucial notion ties to each other the beginnings of two works, the one attributed to Leonti Mroveli and the other to Juansher.

23. *The life of Vaxtang Gorgasali*, p. 220; *Rewriting*, pp. 222–3.

THE CHALDEAN ORACLES IN IOANE PETRITSI'S *COMMENTARY* ON PROCLUS' *ELEMENTS OF THEOLOGY*

by Lela ALEXIDZE

Ioane Petritsi, a twelfth-century century Georgian Neoplatonist, is the author of the *Commentary* on the *Elements of theology* of Proclus Diadochus (fifth century).[1] In his *Commentary* Petritsi used as sources not only Proclus' *Elements* and his other works but also numerous texts of ancient Greek philosophers.[2] He mentions explicitly Orpheus, Aglaophamos, the Pythagoreans, Hippocrates, Parmenides, Empedocles, Socrates, Plato, Aristotle and the Peripatetics, the Stoics, the Epicureans, Plotinus, Porphyry, Iamblichus, and Asclepius. For Petritsi, in spite of all differences and controversies between individual philosophers, the ancient Greek philosophical tradition as a whole (except for the Epicureans, who denied divine providence) was some sort of preparation for Proclus' teaching. In Petritsi's opinion, Proclus as philosopher was second to none, probably even greater than Plato, having clearly exposed the truth and the wisdom concerning the One that Plato had sought and hinted at only in a veiled form in his dialogues.[3]

Besides the authors he mentioned explicitly, Petritsi certainly took into consideration in his *Commentary* other Greek philosophical texts, notably works of Simplicius and

1. *Ioannis Petritzii Opera. 2, Commentaria in Procli Diadochi Στοιχείωσιν θεολογικήν,* textum Hibericum ed. commentariisque instruxerunt S. Nutsubidse et S. Kauchtschischvili, Tbilisi 1937 (in Georgian), quoted below as Petritsi, II, page, line, chapter. The text was translated into modern Georgian by D. Melikishvili (Tbilisi 1999); into Russian by G. Tewsadze, N. Natadze and I. Pantskhava (Moscow 1984); into German by L. Alexidze and L. Bergemann (Ioane Petrizi, *Kommentar zur Elementatio theologica des Proklos*, Amsterdam – Philadelphia 2009).

2. For a detailed study of the ancient philosophical sources of Petritsi's *Commentary*, with bibliography, see L. ALEXIDZE, *Ioane Petrizi und die antike Philosophie*, Tbilisi 2008 (in Georgian, summary in German). On the Chaldean oracles, see pp. 91–105, 341–2.

3. Petritsi, II, 5, 3–12, preface.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 9-16.

Damascius. Some specific expressions in his *Commentary*—flower,[4] centre,[5] eye,[6] abyss[7] and πυρσός [firebrand, torch][8]—suggest that he knew the Chaldean oracles, an important text for the Neoplatonists.[9] Petritsi uses these expressions in contexts that generally correspond to their interpretation by Proclus in his numerous works, though not in the *Elements of theology*, where no concrete authors or texts, including the Chaldean oracles, are mentioned. Petritsi could have known these expressions and their symbolic and philosophical meaning from the works of Proclus and other Neoplatonists as well as through the exposition of the Oracles by Michael Psellus.[10] In the so-called *Epilogue* of his *Commentary*, Petritsi compares the wisdom of Abraham, the Chaldeans and the Greeks to columns and Christ to a cornerstone.[11] He discusses the relation of the inner spiritual unity—the *one* within us which is our true self—to the supreme One, a notion crucial for Proclus and other ancient Neoplatonists as well as for Petritsi himself, using expressions typical of the Chaldean oracles. However, he does not mention the Chaldeans explicitly in his *Commentary*, except for the *Epilogue*.

The aim of this paper is to analyze Petritsi's use of words and expressions from the Chaldean oracles within the context of his *Commentary* and of its Neoplatonic sources.[12]

"The Bible of the Neoplatonists," such was the name given by the specialists to the collection of hexameter verses called "Chaldean oracles."[13] They were composed in the second half of the second century AD, according to the tradition, by two Chaldeans,

4. "First flower of the harmony" (Petritsi, II, 34, 13–9, ch. 8); "flower of the beings" (Petritsi, II, 62, 4–9, ch. 22); "flower of the activity of the incorporeals" (Petritsi, II, 66, 13, ch. 24); "flower of the goodness" (Petritsi, II, 69, 1–2, ch. 25); "flower of splendour and of *indalmata* [appearances]" (Petritsi, II, 82, 28–9, ch. 31); "light [or: candle] of the flowers of the desired objects" (Petritsi, II, 82, 12, ch. 31); "golden flower and golden knitting of the argumentation" (Petritsi, II, 82, 3–9, ch. 31).

5. Petritsi uses this word in the Greek form (κέντρον) in Georgian transliteration ("the *kentron* and the cause of the true Being is the One", Petritsi, II, 37, 22–3, ch. 10).

6. "Eyes of the soul" means the highest aspect of the soul (Petritsi, II, 94, 7–8, ch. 40); "eye" means the first cause and source of the beings (Petritsi, II, 44, 1, ch. 12); the light of the One is not something external for the beings, but their inner "eye" and source of life (Petritsi, II, 51, 13–4, ch. 17).

7. "Abysses of goodness" (Petritsi, II, 62, 30, ch. 22); "insurmountable abyss" (Petritsi, II, 147, 25, ch. 100); "intellectual and intelligible abysses" (Petritsi, II, 100, 10, ch. 41).

8. This is the Greek word (πυρσός) used by Petritsi in Georgian transliteration (Petritsi, II, 78, 16, ch. 29; II, 102, 21–7, ch. 43). For the expressions from the Chaldean oracles in Petritsi's *Commentary* see L. Alexidze, The Chaldean oracles in the *Commentary* of Ioane Petritsi, in *Philosophy, theology, culture : problems and perspectives : jubilee volume dedicated to the 75th anniversary of Guram Tewsadze*, ed. by T. Iremadze, T. Tskhadadze, G. Kheoshvili, Tbilisi 2007, pp. 52–65 (in Georgian, summary in English).

9. See *Oracles chaldaïques : avec un choix de commentaires anciens*, texte établi et traduit par É. des Places, Paris 1971 (further quoted as *Or. ch.* Des Places, number and line of the text, or page); *The Chaldean oracles*, text, transl., and commentary by R. Majerick, Leiden – New York – København – Köln 1989 (further quoted as Majerick, page).

10. Edited by des Places, pp. 153–201; 218–24 (quoted as Psellus in *Or. ch.* Des Places, page), and in Michael Psellus, *Philosophica minora. 2, Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, ed. D. J. O'Meara, Leipzig 1989, pp. 126–52.

11. Petritsi, II, 208, 12–25, epilogue.

12. I am very grateful to Luc Brisson for his generous help in my work on the Chaldean oracles as sources of Petritsi's *Commentary*.

13. For a detailed bibliography on the Chaldean oracles, see H. Lewy, *Chaldaean oracles and theurgy : mysticism, magic and Platonism in the later Roman empire*, 3e éd. par M. Tardieu, avec un

two Julians.[14] The Neoplatonists from Porphyry to Damascius, esteemed the Oracles as highly as Plato's *Timaeus.*[15] Porphyry, Iamblichus and especially Proclus commented a lot on the Oracles, but much of their commentary is now lost. The Chaldean oracles, like the Orphic theogonies, inspired Proclus for the philosophical (Platonic) interpretation of their content. Proclus' works preserved a great amount of information on the Chaldean oracles, followed by his commentary.[16] Nevertheless, the main works of Proclus, written especially on the Oracles, and highly esteemed by Proclus himself, as we said, are now lost. It seems that Proclus' commentary on the Oracles still existed in the eleventh century and Michael Psellus made use of it while writing his own.[17]

The material drawn from the Oracles in Petritsi's *Commentary* is very laconic, which makes it difficult to identify his main source. There is no way to prove his acquaintance with Proclus' main commentary on the Oracles—which might have been destroyed after Italos' trial[18] and not have survived into Petritsi's epoch[19]—or with Psellus' commentary on this text. I think though that the quotations from the Oracles, preserved in the works of Proclus together with his interpretation, could suffice for being considered as the main source of Petritsi's information. However, Psellus' attitude toward the Chaldean oracles could have inspired Petritsi's position in his *Epilogue,* and I shall say more on this at the end of the article. Expressions from the Chaldean oracles used by Petritsi are, in some cases, almost ordinary words, which acquire a philosophical meaning in the Neoplatonic texts, and in Petritsi's *Commentary*. Hereafter, we shall try to understand, for what purpose and in what precise context Petritsi used these expressions.

Flower

Flower, an important concept in the Chaldean oracles, indicates a high aspect of some particular quality or substance. For example, "*flower* of the intellect" means the highest aspect of the intellect, the principle which directs the Intellect (or an intellect) toward the One. This word was frequently used in Neoplatonic texts, and also in Petritsi's *Commentary.*

supplément "Les Oracles chaldaïques 1891-2011", Paris 2011, p. 77; on their perception as sacred texts for the Neoplatonists, see the bibliography in Majerick, pp. 2–3, note 8.

14. *Or. ch.* Des Places, p. 7; Majerick, p. 1; L. Brisson, Les principes dans les Oracles chaldaïques, in *Omnia in Uno : hommage à Alain-Philippe Segonds*, textes réunis par C. Noirot et N. Ordine, Paris 2012, pp. 61–72, here p. 61.

15. Majerick, p. 2.

16. On the Proclean interpretation of the Chaldean oracles, see L. Brisson, La place des Oracles chaldaïques dans la théologie platonicienne, in *Proclus et la théologie platonicienne : actes du colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink†*, éd. par A. Ph. Segonds et C. Steel, Paris – Leuven 2000, pp. 109–62.

17. L. Brisson, Pléthon et les Oracles chaldaïques, in *Philosophie et sciences à Byzance de 1204 à 1453 : les textes, les doctrines et leur transmission : actes de la table ronde organisée au XXe congrès international d'études byzantines, Paris, 2001*, éd. par M. Cacouros et M.-H. Congourdeau, Leuven – Paris – Dudley MA 2006, pp. 129–42, here p. 134.

18. Brisson, Pléthon et les Oracles chaldaïques (quoted n. 17), pp. 134–5.

19. We do not know if Petritsi was really Italos' student, as traditionally accepted by the scholars, or if he lived and worked at least one generation later, in the second half of the twelfth century.

Analyzing the true Being, Petritsi quotes from Plato first in Greek (in Georgian transliteration) and then in Georgian: "Let me express it in Attic: τί τῶν ὄντων ἄριστον ἢ τῶν νοουμένων κάλλιστον;[20] He [meaning Plato] puts it in a form of a question: 'What is the most perfect among the beings, and the most beautiful among the intelligibles?' He is astonished, as if he were excited because of the high order of the offsprings of the first Cosmos; there, by means of the perfect artist, the first *flower of the harmony* and the first musical accord, started to bring to the daylight the intellectual forms. The purpose of the return [of these forms back to their true self] and the object of their love is the super transcendent One and the first Goodness."[21]

In chapter 22, Petritsi discusses the monads of the sky, intellect, souls, and nature: "All these monads should be considered as produced [entities]. Consequently, they are the images of the image, distinct from that One which is *one* by Its own nature and transcends even the unity. Hence, It was named 'One' only following the wish of Its successors, [and not because It is really *one*], as far as It is the cause of the unity of the *seirai* [that means, orders]. It was called also 'goodness', because It makes good the *flower of the beings*; moreover, [It was called] 'fatherhood', because It is the cause of the existence of beings."[22]

In chapter 24, Petritsi mentions "*the flower of the activity of the incorporeals*;"[23] in chapter 25 "*the flower of the goodness*" seems to be identified with the One: "then there, where the *flower of the goodness* is sowed, there is also the light of the One."[24] In chapter 31 Petritsi speaks about "*the light* [or: *candle*] *of the flowers of the desired objects*": "All lovers and desirers go back towards the object of their desire, because the desire of a desirer follows the object of [his/its] desire, and [the desire] of a lover [follows] the object of [his/its] love. It is turned to it [that means, to the object of its love and of his/its desire], and is thirsty for it. We can observe this in the sky and the stars. Their desire is inexhaustible, and the object of their desire is unattainable, because it has no limit. And *the light* [or: *candle*] *of the flowers of the desired objects* cannot darken, and the love of the desire cannot darken, too."[25] In the same chapter the word *flower* refers to the noun "argumentation" and has also the meaning of the highest level: "You have understood the golden *flower* and the golden knitting of the argumentation."[26]

In chapter 34 Petritsi discusses the desire of the lower hypostases toward the higher ones, which are their causes: "Now we see that all beings love, first, the first being and the first substance [...], and, as they receive their existence from it, they love it as their cause [...]. The *flower of splendour* and *of indalmata*[27] [appearances] makes beautiful [the beings] by means of the first beauty."[28]

20. This text corresponds more or less exactly, to the Plato's *Timaeus,* 29a5–6, 30d1–2.
21. Petritsi, II, 34, 13–9, ch. 8.
22. Petritsi, II, 62, 4–9, ch. 22.
23. Petritsi, II, 66, 13, ch. 24.
24. Petritsi, II, 69, 1–2, ch. 25.
25. Petritsi, II, 82, 3–9, ch. 31. This reminds us the expression of the Chaldean oracles: "the *flower* of the fire" (πυρὸς ἄνθος), *Or. ch.* fr. 34, 2; 353; 37, 14; 42, 3 Des Places. See also Majerick, p. 155. Similar is also another expression of the Chaldean oracles: "the *flower* of fiery fruits" (ἐμπυρίων [...] καρπῶν [...] ἄνθος), fr. 130 Des Places, and Majerick, p. 191.
26. Petritsi, II, 82, 28–9, ch. 31.
27. Again Petritsi uses Greek word ἴνδαλμα (in plural) in Georgian transliteration.
28. Petritsi, II, 87, 6–13, ch. 34.

Also Proclus uses the word *flower* quite often, notably to mean henad (cf. Petritsi's use in ch. 22, above): every henad is a *flower*, the highest point and the centre of beings.[29] Proclus also wrote about "the *flower of the intellect*" (νόου ἄνθος), an expression borrowed from the Chaldean oracles.[30] Psellus comments: "The Chaldean says that although God is intelligible (νοητόν), it is impossible to attain him by means of the intellect, but only by means of the *flower of the intellect*. The *flower of the intellect* is the united potency of the soul. Because God is One, do not try to attain him by means of the intellect, but try to do this [by means of the united potency], because it is impossible to attain the primordial One by any other mean except the one within us, as far as It is unattainable either for the discursive reasoning as well as for the intellect."[31] In Proclus we have also expressions such as "One and the *flower* of the soul,"[32] "the *flower* of our substance" (ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν),"[33] "the *flower* of the substance is goodness."[34]

ἀκρότης and ἀκμή

The words ἀκρότης and ἀκμή designate in both the Chaldean oracles and the Neoplatonists "the highest point" or "summit."[35] Likewise, we find in Petritsi: "the *highest point* of the outflowing of the soul."[36] According to Petritsi, "Socrates dared to say about the highest unachievable [entity]: 'It makes the others love It. It loves all, and gives Its selfness to all which desire It, and makes them think that they can achieve and

29. Proclus, *Théologie platonicienne*, texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, vol. 1 Paris 1968, vol. 2 Paris 1974, vol. 3 Paris 1978, vol. 4 Paris 1981, vol. 5 Paris 1987, vol. 6 Paris 1997 (quoted below as: Procl. *Theol. Plat.* volume, book, page, line, Saffrey/Westerink), see Procl. *Theol. plat.* III, 4, p. 14, 13–5.

30. *Or. ch.* fr. 1, 1, Des Places. Proclus used to quote this fragment, see Proclus Diadochus, *Commentary on the first Alcibiades of Plato*, critical text and indices by L. G. Westerink, Amsterdam 1954 (quoted below as: Procl. *in Alc.* page, line, Westerink), see Procl. *in Alc.* 248, 2 Westerink; Procl. *Theol. Plat.* I, 3, p. 15, 3–4; *Procli philosophi platonici opera inedita. Pars tertia, Continens Proclii Commentarium in Platonis Parmenidem*, emendavit et auxit V. Cousin, Parisiis 1864, Hildesheim 1961 (quoted below as: Procl. *in Parm.* page, Cousin), see Procl. *in Parm.* 1044, 28; 1046, 6; 1047, 23; 1049, 37 Cousin. For new critical editions of Proclus' commentary on Plato's Parmenides see *Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, ed. C. Steel, with the collaboration of P. d'Hoine, A. Gribomont, C. Macé and L. Van Campe (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), 3 volumes, Oxonii 2007–2009; Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon. 1, 2, Livre 1*, texte établi, traduit et annoté par C. Luna et A.-Ph. Segonds (Collection des universités de France), Paris 2007. See also *Or. ch.* fr. 49, 2 Des Places; Majerick, p. 138.

31. Michael Psellus in *Or. ch.* p. 181 Des Places.

32. Procl. *in Parm.* 1071, 30 Cousin.

33. Procl. *in Alc.* 247, 11 Westerink. For the *flower* in Proclus' texts see the notes of Saffrey and Westerink, Procl. *Theol. Plat.* III, pp. 111–2. For the meaning of the *flower* see also *Or. ch.* p. 181 Des Places (Michael Psellus) and pp. 209–11 (Proclus).

34. *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, 3 volumes, Lipsiae 1903, 1904, 1906 (quoted below as: Procl. *in Tim.* volume, page, line, Diehl), see Procl. *in Tim.* I, 412, 9 Diehl.

35. See Saffrey/Westerink, in Procl. *Theol. Plat.* IV, p. 151; cf. *Or. ch.* fr. 2, 1 and 37, 14 Des Places.

36. Petritsi, II, 47, 18, ch. 14. For the words "the highest point", "flower" and "centre" and their interrelationship in the Chaldean and Neoplatonic mystagogies see C. GUÉRARD, L'hyparxis de l' âme et la fleur de l'intellect dans la mystagogie de Proclus, in *Proclus lecteur et interprète des anciens : actes du colloque international du CNRS*, publiés par J. Pépin et H. D. Saffrey, Paris 1987, pp. 335–49.

get It. And It makes the beings *drunk* with *nectar* and makes their *akmai* [the highest points] firm with *ambrosia.*"[37]

Drunkenness

Drunkenness is mentioned in the Chaldean oracles in the positive context, in relation to the soul which is directed toward the heaven and "has nothing perishable, as it is completely [divinely] *drunk.*"[38] Petritsi uses the concept of "drunkenness" in a context similar to that of the Chaldean oracles: in spite of the absolute transcendence of the One we do not lose the desire to follow It by means of the *one* within us, sometimes in a certain kind of Dionysiac condition as if we were *drunk* with *nectar*[39]. In Petritsi's interpretation, in the same Dionysiac condition, caused by the *nectar*, the world ('the sky': the cosmos) follows the true Being and its father—the supreme One—, and, because the object of its love is unendless, it is unperishable, too.[40]

Centre, source, eye

Yet another word typical of the Chaldean oracles,[41] *centre*, is given by Petritsi in Greek, in Georgian transliteration, κέντρον: "The *kentron* and the cause of the true Being is the One."[42] Proclus also used this word.[43] The synonyms of "centre" are "source"[44] and "eye." We find the latter with the meaning of "source" and "centre" in Petritsi's *Commentary*, too. For example, "the *eye* which acts as the *source*"[45] means the first cause of the beings. According to Petritsi, in all beings is sown the light of the One; and, as he

37. Petritsi, II, 34, 20, 23, ch. 8. Petritsi's sources are Plato's *Phaedrus* 247e in combination with *Symposium* 205a5-218a8; in both texts the subject of discussion is Eros (Petrizi, *Kommentar* [quoted n. 1], p. 111). Proclus quotes Plato's *Phaedrus* 247e5–6 about ἀμβροσία and νέκταρ in *Theol. Plat.* IV, 15, p. 46, 14–47, 7 Saffrey/Westerink, in discussing the activity of the Providence (πρόνοια) and interrelationship between standing in itself and emanation. The phrase "drunk with nectar" (Plato, *Symp.* 203b5) is quoted also by Proclus in his *Commentary* on Plato's *Parmenides*: Proclus, *Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita*, interprete Guillelmo de Moerbeka, ed. R. Klibansky et C. Labowsky (Plato Latinus 3), Londinii 1953, VII, p. 58; Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon : traduction de Guillaume de Moerbeke*, éd. critique par C. Steel, vol. 1 Leuven – Leiden 1982, vol. 2 Leuven 1985, p. 511, 87. On this expression in the works of Plotinus, Proclus and Hermias see note by Saffrey and Westerink in Procl. *Theol. Plat.* IV, p. 151. In the same work (*Theol. Plat.* I, 14 Saffrey/Westerink) Proclus indicates on Plotinus, *Enn.* VI 7, 35, 19-28 and quotes μεθύων τῷ νέκταρι in relation to two kinds of ἐνέργεια (activity) of intellect. See also Procl. *in Parm.* 1047. 22–4 and 1080, 10–1 Cousin.

38. *Or. ch.* fr. 97 Des Places. See also the commentary by Michael Psellus on the souls which are drunk, enlightened and in ecstasy, *ibid.*, p. 175.

39. Petritsi, II, 34, 22, ch. 8.

40. Petritsi, II, 45, 5, ch. 13. In Petritsi's *Commentary*, the world seems to be everlasting, a concept that places him on the side of Proclus and in opposition to John Philoponus. See also Petritsi, II, 128, 26–129, 9, ch. 63; Petritsi, II, 47, 26–48, 3, ch. 14; ALEXIDZE, *Ioane Petritsi* (quoted n. 2), pp. 98–100.

41. *Or. ch.* fr. 50; 70, 3; 111; p. 167 Des Places.

42. Petritsi, II, 37, 22–3, ch. 10.

43. Procl. *Theol. Plat.* IV, p. 132.

44. "*Source*" is also the word used in the Chaldean oracles, see *Or. ch.* fr. 30; 37; 49; 56 Des Places.

45. Petritsi, II, 44, 1, ch. 12.

explains, the light means not something external but an inner *eye*, seed and cause.[46] In another case, Petritsi calls the soul "the *eye* and the *source* of life."[47] Generally, the words semantically connected with "seeing" such as "eye," "seeing," "light" were philosophically very important for Petritsi. Another expression he uses is "*eyes* of the soul,"[48] meaning the highest aspect of the soul directed toward the intellect. The expression "the *eye* of the soul" is also found in Proclus,[49] as well as in the Chaldean oracles.[50] Petritsi's perception of the *eye* as, in a certain sense, the *source*, the *centre* and the *highest point* reminds us of the Orphic theogonies, often quoted by Proclus, which represented Zeus as the beginning, the centre and the end of everything.[51]

Abyss

One more word from the Chaldean oracles, used by Petritsi, is *abyss*: "*abyss* of the goodnesses,"[52] "*abysses* of the goodness,"[53] "the insurmountable *abyss*,"[54] "intellectual and intelligible *abysses*, from which the sun arises."[55] The Chaldean oracles speak of the "paternal abyss" (βάθος), designating the noetic (intelligible) abyss, and use the word βυθός in relation to matter.[56] We find this word in Proclus' *Commentaries* on *Timaeus* and *Cratylus*.[57] The Greek expression ἐν ἀβάτοις, in "the unreachable place," has the same meaning. The Chaldean oracles and Proclus (like Petritsi) use the word βάθος ("depth") in relation to the transcendent One.[58]

πυρσός

Petritsi borrows the word πυρσός (firebrand, torch) from the Chaldean oracles in Greek, in Georgian transliteration. Once this is an epithet for Jesaia: "the *pyrsos* of the

46. Petritsi, II, 48, ch. 15.
47. Petritsi, II, 51, 13–4, ch. 17.
48. Petritsi, II, 94, 7–8, ch. 40. For the expression "the *eye* of the soul" see also Aristotle, *Ethica Nicomachea* 6, 13, 1144a29.
49. Procl. *in Parm.* I, 617, 12 Cousin.
50. *Or. ch.* fr. 112, 49–50 Des Places. "Let the immortal depth of your soul be opened. May all of your *eyes* stretch upward on high," transl. by Majerick, pp. 92–3. Psellus commented on this issue that eye is the symbol of the knowledge, *Or. ch.* p. 175 Des Places.
51. Alexidze, *Ioane Petritsi* (quoted n. 2), p. 97.
52. Petritsi, II, 62, 30, ch. 22.
53. Petritsi, II, 168, 27–8, ch. 134.
54. Petritsi, II, 147, 25, ch. 100.
55. Petritsi, II, 100, 10, ch. 41.
56. *Or. ch.* fr. 18 Des Places; Majerick, p. 149.
57. Procl. *in Tim.* I, 312, 7-8; II, 92, 8; *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*, ed. G. Pasquali, Lipsiæ 1908, Stutgardiae 1994, 57, 25.
58. Procl. *Theol. Plat.* I, 3, p. 14, 6; I, 11, p. 55, 5; I, 20, p. 95, 23; II, 6, p. 42, 9; II, 7, p. 45, 9–11, and notes of Saffrey and Westerink in *Theol. Plat.* I, p. 135; II, pp. 103, 105–6. See also *Or. ch.* fr. 43; 112, 1; 163, 4; 183; 184 Des Places and Psellus' notes, p. 207. See also *Or. ch.* fr. 148 Des Places and the commentary by Psellus: "the fiery brightness in the depth of the cosmos," pp. 173–4 Des Places. Cf. also the expression "the unperishable depth of the soul" (ψυχῆς βάθος ἄμβροτον), *Or. ch.* fr. 112 Des Places, and Psellus' notes, pp. 175–6, also commentary of Proclus, *Or. ch.* p. 207 Des Places, allegorically explaining the "depth of the soul" meaning its three potencies.

divine coal Jesaia, says [...]"[59] In another case, the word *pyrsos* in plural (transliterated Greek word with the Georgian grammatical marker of plural in the genitive: *pyrsotha*) means the "spark" ("of our desire"). According to Petritsi, the non-corporeal being loves, first, the *one* (unity) within itself, which is the cause of its existence, and, through this love, it strives higher, toward the transcendent One.[60] For the incorporeal being, the *one* within it is god and seed of the transcendent One. Although the transcendent One itself is above all kind of Oneness and Goodness, "the *pyrsoi* of our desire dared [to call It *One* and *Goodness* and to strive toward It]."[61]

The word πυρσός is used in the Chaldean oracles[62] quoted by Proclus in his *Commentaries* on *Timaeus, Alcibiades*, also in the *Platonic theology*.[63] According to Proclus, "πυρσός is also fire which connects the souls to God."[64]

As we see, quite a number of expressions in Petritsi's *Commentary* on Proclus' *Elements of theology* are typical for the Chaldean oracles. The context is similar to that in which Proclus used and commented upon the same expressions in his other works, but not, as mentioned, in the *Elements of theology*. Besides Proclus and other Neoplatonists, Michael Psellus' commentaries on the Chaldean oracles could serve Petritsi as a source. Interestingly, in the *Epilogue*, unlike his *Commentary*, Petritsi explicitly mentions the Chaldeans. Here he argues that all kinds of wisdom—of the Hebrews, the Greeks, and the Chaldeans—should be viewed as columns in an edifice of which Christ is the cornerstone.[65] Then, in the same *Epilogue*, Petritsi says that *some* of Chaldean ideas were true. Given the specific context of this pronouncement, we do not need to conclude Petritsi intended to claim that *everything* in the Chaldean texts was compatible with Christian theology. In this case, Petritsi may have been inspired by the example of Psellus, whose commentaries on the Chaldean oracles aimed to show both the (partial) compatibility of the Oracles' content with Christian theology and the differences between them.

59. Petritsi, II, 78, 16, ch. 29.

60. Cf. Psellus' commentary on the Chaldean oracles: "we cannot reach the supreme One otherwise than by means of the one within us," *Or. ch.* p. 181 Des Places.

61. Petritsi, II, 102, 21–7, ch. 43. In the ancient Neoplatonic tradition in general and in Proclus in particular, the transcendent One is above any definition. In calling it "One" and "Goodness", we define the One not in itself but only in relation to us. See also W. BEIERWALTES, Causa sui : Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit, in *Traditions of Platonism : essays in honour of John Dillon*, ed. by J. J. Cleary, Asghate 1999, pp. 191–226, here pp. 207–8.

62. *Or. ch.* fr. 126; 130; 190 Des Places.

63. Procl. *in Tim.* III, 266, 21–2 Diehl; Procl. *in Alc.* 188, 15 Westerink; Procl. *Theol. Plat.* II, 8, p. 56, 12 Saffrey/Westerink.

64. Procl. *Theol. Plat.* II, pp. 113–4; III, p. 106; III, 1, 6, pp. 6–7; I, 1, p. 7 Saffrey/Westerink; Procl. *in Parm.* I, 617, 1–5 Cousin.

65. Petritsi, II, epilogue, p. 208. In the *Epilogue*—a text much more "Christian" in character than the *Commentary* itself—Petritsi moderated his Neoplatonism in trying to demonstrate the compatibility of Proclean philosophy with the theology of the Trinity. Whereas in the *Commentary* he argued for the omnipresence of the One, in the *Epilogue* he applied the same idea to the Trinity and illustrated it with examples from theology, geometry, arithmetic, music and even military science (*ibid.*, pp. 209–18).

LES AVENTURES DE PHILARÈTE : UN ROMAN HERMÉTIQUE AU XVII[e] SIÈCLE*

par Jean-Robert ARMOGATHE

Hermes cogitat Philaretum esse juvenem
quem ex mandato Dei instituere debeat
H. NOLL, Parergi philosophici speculum, *p. 36*

La littérature hermétique des XVI[e]-XVII[e] siècles est riche en romans d'aventures : le héros parcourt un itinéraire difficile pour atteindre la sagesse. Les épreuves ne manquent pas, qui sont autant d'instructions sur les pièges à éviter, et la quête se conclut favorablement, avec la conquête du Bien cherché.

Le prototype de ce genre littéraire est l'*Hypnerotomachia Poliphili* imprimée en 1499. Mais il se répandit vite et devint courant deux générations plus tard, par exemple avec l'*Alector* de Barthélemy Aneau (1560) et *Il metamorfosi metallico et humano* de Giovan Battista Nazari (de Brescia), paru en 1564, puis, remanié et augmenté *(Della tramutatione metallica sogni tre)* en 1572[1].

Le sommet fut atteint par la *Chymische Hochzeit : Christiani Rosencreutz Anno 1459* de Johann Valentin Andreae (composé en 1607, publié en 1616[2]) : les années 1616-1623 ont pu être nommées « le plein essor du mouvement rosicrucien »[3].

Le récit d'aventure n'est pas nécessairement fictif : l'idée (d'un récit qui, lui, est une « parabole ») a pu venir à Nollius à partir d'une source précise : l'autobiographie (symbolique) de l'alchimiste français Denis Zachaire (1510 ? – 156. ?), dans l'*Opuscule*

* Je suis redevable à Antoine Faivre de plusieurs références précieuses.

1. [L. TOTH], *Nota biobibliografica*, rééd. anast. de l'éd. Brescia 1599, Milano 1966. Voir S. MATTON, Les *Métamorphoses* d'Apulée dans la littérature alchimique de la Renaissance au XVIII[e] siècle, dans *Ésotérisme, gnoses et imaginaire symbolique : mélanges offerts à Antoine Faivre*, éd. par R. Caron *et al.*, Leuven 2001, p. 113-130.

2. Et sa suite (anonyme) en 1619 : *Practica leonis viridis, das ist : der rechte und wahre Fussteig zu dem königlichen Hochzeitsaale, F. C. R. : neben einem Anhang und explication zweyer Tage der Chymischen Hochzeit C. V. M. V. S.*, Francfort/Oder, Johann Thieme (réédité Rotterdam, Cagliostro 1986).

3. Voir H. SCHICK, *Das ältere Rosenkreuzertum : ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Freimaurerei*, Berlin 1942.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 17-26.

très excellent de la vraie philosophie naturelle des métaux... paru à Lyon en 1574 et traduit en latin dès 1602 dans un recueil connu de Nollius[4].

La première partie de l'*Opuscule* offre en effet un récit autobiographique, où « l'Auteur déclare la façon par où il est parvenu à la vraie connaissance de cette divine œuvre » (p. 14). Le récit est plus vivant que l'allégorie de Nollius que nous allons étudier, mais certains détails sont communs aux deux textes : « âgé de vingt ans, ou environ, après avoir été instruit par la sollicitude et diligence de mes parents aux principes de la Grammaire en notre maison [...] », Zachaire partit à Bordeaux, puis, devenu orphelin, à Toulouse. Il insiste sur le caractère pénible et coûteux de sa quête : comme Philarète, il a besoin d'argent (« je dépendis en un an deux cents écus qu'on nous avait baillés pour nous entretenir deux ans »), il se fait voler par d'astucieux conseillers : « je baillais à un Italien vingt (écus) pour aller trouver l'auteur de ladite recette, qu'il disait être à Milan, afin de nous l'adresser. Par ainsi, je fus à Toulouse tout l'hiver, attendant son retour, mais j'y serais encore si je l'eusse voulu attendre, car je ne le vis depuis. »

Quand la peste affecte Toulouse[5], il se replie sur Cahors pendant six mois, « accompagné d'un bon vieil homme qu'on appelait communément le Philosophe » (p. 23). Puis il « s'accoste » avec un Abbé près de Toulouse, « qui disait avoir le double d'une recette pour faire le grand œuvre », et qui avait promis à ses moines qu'« ils pourraient fondre une belle fontaine de plomb qu'ils avaient en leur cloître, pour la convertir [en or] incontinent que notre besogne serait achevée ». Nouvelle désillusion, nouvelles dépenses : l'Abbé l'entraîne à Paris après lui avoir fait vendre ses biens, avec huit cents écus en bourse : « ce ne fut pas sans encourir la male grâce de tous mes parents et amis, qui ne tâchaient qu'à me faire Conseiller de notre ville [...] » À Paris, grande confusion et beaucoup de rencontres, mais Denis Zachaire est devenu plus prudent, « sachant déjà et connaissant très bien les grandes dépenses que j'avais faites auparavant à crédit et sur l'assurance d'autrui ». Mais il est convaincu par un Grec « que l'on estimait fort savant homme » et qui avait besoin d'argent fin en limaille : « nous en achetâmes trois marcs ».

« Tandis que ces jeunesses passaient, un gentilhomme étranger arriva, grand expert aux sophistications » : après quelques aventures, où le jeune homme « a dépendu la plus grand part de l'argent » (p. 34), il retrouve l'Abbé, qui l'envoie à la cour du roi de Navarre, Henri II d'Albret, sous une promesse de trois ou quatre mille écus. Il se rend donc à Pau (où la Cour était installée depuis 1512). « Quand j'eus achevé, j'eus récompense que je m'attendais », de l'eau bénite de Cour[6] : « (le roi) me renvoya avec un grand merci ».

4. *Opusculum philosophiae naturalis metallorum*..., au tome I du *Theatrum chemicum, praecipuos selectorum auctorum tractatus de chemiae et lapidis philosophici antiquitate... continens*..., 3 vol., Oberursel 1602, de Lazare Zetzner (1551-1616). Une édition augmentée en 4 vol. est parue à Strasbourg en 1613. Un tome V, édité par Isaac Habrecht a été publié en 1622 par les héritiers de L. Zetzner, pour compléter l'ouvrage.

5. Jeanne Bayle (Les peintres-verriers toulousains au XVIe siècle, *Mémoires de la Société archéologique du Midi de la France* 65, 2005, p. 163-184) parle (p. 171) d'un *ex-voto* en forme de maquette de Toulouse offert par la Ville à Saint-Sernin *à l'occasion de la peste de 1529* – Zachaire avait à peu près vingt ans, ce qui correspond au récit. Sur la peste à Toulouse (1548), on lira aussi Auger Ferrier (1513-1588), *Remèdes préservatifs et curatifs de peste*, Lyon 1548.

6. Rappelons que l'expression se trouve chez Érasme dans une lettre à son ami Érasme Schets (*Ep.* 1654, 5).

Personnage clef, « un docteur religieux, qui était estimé (et à bon droit) savant en la philosophie naturelle » qui lui dit « qu'il me plaignait grandement de ce que je n'avais recouvré tant de bons livres des philosophes anciens, qu'on eut pu recouvrir ordinairement avant qu'avoir dépendu tant de temps et argent à crédit, en ces maudites et malheureuses sophistications ». Il l'invite donc « à la lecture des livres des anciens philosophes ». Zachaire rentre à Bordeaux, puis se rend de nouveau à Paris, qu'il atteint le 2 novembre 1546 (p. 39) : « j'achetai pour dix écus de livres en la philosophie, tant des anciens et des modernes, une partie desquels étaient imprimés, et les autres écrits de main, comme la *Tourbe des philosophes*[7], le bon Trévisan[8], la *Complainte de Nature*[9] et autres divers traités qui n'avaient jamais été imprimés ». La diversité des méthodes – et les contradictions qu'il voyait aux livres – le porte presque au désespoir. Il se met alors à la relecture assidue des œuvres de Raimond Lull et parvient à établir une formule de résolution (pour faire passer un corps d'un état à un autre ou en décomposer les éléments) qu'il met en œuvre au lendemain de Pâques 1547, non sans se heurter à des « empêchements » de ses parents et amis (p. 44) : et il parvint à convertir en or de « l'argent-vif » (mercure). L'Abbé et le saint docteur étant morts entre-temps, Zachaire finit de vendre ses biens, part pour Lausanne, puis se retire « en certaine et plus renommée ville d'Allemagne ».

Un texte de ce genre a attiré mon attention, précisément daté de 1623 : le *Parergi philosophici speculum*... de Heinrich Noll (Nollius), paru à Gießen. Il ne s'agit pas seulement en effet d'un roman d'aventures, mais aussi d'un roman d'éducation *(Erbildungsroman)*, car le héros, Philarète, un orphelin allemand de vingt ans, entreprend le voyage initiatique *ad vitam suam instituendam*. Notre intérêt a été provoqué par l'*Histoire de la philosophie hermétique*, dont l'auteur anonyme (l'abbé Lenglet du Fresnoy) écrit : « les Traités de cet auteur [Noll] sont curieux, mais il s'agit [davantage] que de la curiosité. Ils conduisent à l'utilité. C'est le point essentiel. »[10] À cela s'est ajoutée la rareté du petit volume contenant le voyage initiatique du jeune Philarète (c'est-à-dire *Amant de la vertu*).

L'ouvrage inquiéta les autorités et souleva une tempête d'indignation. Dénoncé en chaire, il fut l'objet d'une « Inquisition über Rosenkreuzerei und weigelianische

7. *Turba philosophorum*, traité latin du XIII[e] siècle (traduction d'un traité arabe du X[e] s.), en traduction française dès le XV[e] s. (*L'Assemblée des philosophes*). C'est en 1618 seulement que furent imprimés *Trois traités de la philosophie naturelle non encore imprimés, sçavoir : La Turbe des philosophes qui est appelé le Code de vérité en l'art, autre que la latine, plus La Parole délaissée de Bernard le Trévisan et un petit traité très ancien intitulé les douze Portes d'alchimie autres que celles de Ripla*, Paris, Jean Sara 1618 (voir M. PLESSNER, *Vorsokratische Philosophie und griechische Alchemie in arabisch-lateinischer Überlieferung : Studien zu Texte und Inhalt der* Turba Philosophorum, Wiesbaden 1975, et P. KINGSLEY, From Pythagoras to the *Turba philosophorum* : Egypt and Pythagorean tradition, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 57, 1994, p. 1-13).

8. Sur « Trévisan », voir note précédente.

9. *La Complainte de Nature à l'alchimiste errant* fut publiée pour la première fois (sous le titre *Remontrances de Nature*) par Jacques Gohorry à Paris, 1561, dans le recueil *De la transformation métallique, trois anciens traités en rithme françoise* (voir la communication de A. VERNET, Jean Perréal et la *Complainte de Nature* attribuée à Jean de Meun, *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 87[e] année, n. 1, 1943, p. 93-100).

10. [Nicolas LENGLET DU FRESNOY], *Histoire de la philosophie hermétique*, Paris 1742, vol. 3, p. 247.

Schwärmerei »[11]. Une copie manuscrite (semble-t-il, autographe) se trouve encore à Gießen[12], parmi les pièces des actes du procès qui lui fut intenté, mais l'ouvrage semblait absent de toutes les grandes bibliothèques publiques que j'ai consultées[13] : je l'ai trouvé à Halle, dans la Bibliothèque des Franckesche Stiftungen, une précieuse collection où j'ai souvent travaillé[14].

Il s'agit donc bien d'un volume de 142 pages, imprimé à Gießen, chez Kaspar Chemlin, en 1623. L'imprimeur Chemlin (1577-1643) exerça son activité successivement à Schweinfurt (1604-1608), à Gießen (1608-1624) et à Marburg (1624-1643)[15].

Quant à l'auteur, né à Ziegenhain, en Hesse, vers 1583[16], il étudia à Marburg (*Magister Philosophiae*, 1601[17]), puis à Gießen (1606) avant de devenir recteur de la *Lateinschule* de Weilburg (1607-1610)[18]; on retiendra qu'il était médecin et qu'il enseigna ensuite médecine et théologie au *Gymnasium Arnoldinum* fondé en 1588 par le comte Arnold III von Bentheim und Steinfurt à Steinfurt[19]. Ses principales œuvres figurent dans toutes les bibliographies spécialisées, à commencer par la *Bibliotheca chimica* de Pierre Borel[20], mais notre ouvrage est rarement mentionné.

La page de titre comporte le titre latin complet de l'ouvrage : *Miroir du supplément philosophique, où l'art et la difficulté de fabriquer la pierre des philosophes sont montrés au monde entier, sont philosophiquement représentés et néanmoins clairement expliqués aux enfants de la doctrine*... avec une épigraphe grecque tirée de l'Évangile de Jean (12,36) : « Pendant que vous avez la lumière, croyez en la lumière, afin que vous soyez des enfants de lumière. » Autre épigraphe (latine) à la page suivante : « et, grâce à Dieu, l'or sera trouvé dans le fumier. »

11. H. KLENK, Ein sogenannter Inquisitionsprozess in Gießen anno 1623, *Mitteilungen des Oberhessischen Geschichtsvereins*, N. F. 49/50, 1965, p. 39-60. Les documents se trouvent aux archives de l'université de Gießen (voir plus bas n. 12) et à Darmstadt, Hessiches Hautstaatsarchiv, Abt. 6-1, Gießen, Konv. 19, fasc. 7; Abt. 5-A1, Konv. 41, fasc. 9 (ces renseignements proviennent de C. GILLY, *Theophrastia Sancta* : Paracelsianism as a religon in conflict with the established churches, dans *Paracelsus : the man and his reputation, his ideas and their transformation*, ed. by O. P. Grell, Leiden 1998, p. 183, n. 72).

12. Selon H. SCHÜLING, *Verzeichnis des von 1605-1624 in Gießen erschienenen Schrifttums*, Gießen 1985 (en ligne) : Univ. Archiv Gießen, Allg. B. 15, Allg. Nr 99, fol. 60r-119r. Schüling notait en 1985 : « bis jetzt kein gedrucktes Exemplar nachweisbar »; l'ouvrage « manquait en place » à la Wiesbaden Hess. Landesbibliothek : voir *Zeitschrift für die historische Theologie* 33, 1863, p. 193 suiv.

13. En fait, le catalogue mentionne comme un « unicum » un exemplaire conservé à Marburg, Hessisches Staatsarchiv (Archivsbibliothek VI.b.83).

14. Je remercie Michael Hübner qui m'a procuré une version digitale de ce petit volume.

15. http://thesaurus.cerl.org/record/cni00026747. C. GILLY, *Cimelia Rhodostaurotica : die Rosenkreuzer im Spiegel der zwischen 1619 und 1660 entstandenen Handschriften und Drucke*, 2e éd. revue, Amsterdam, In de Pelikaan 1995.

16. *History of universities. 26, 1*, ed. by M. Feingold, Oxford 2005, p. 52.

17. Avec une dissertation présidée par R. Goclenius l'Ancien.

18. K. WEBER, *Die Rektoren und Direktoren des Gymnasiums zu Weilburg 1540-1990 : Leben und Wirken* (Schriftenreihe zur Geschichte und Kultur des Kreises Limburg-Weilburg 2), Limburg 1990, p. 11 suiv. La *Lateinschule* ne devint *Gymnasium* qu'en 1764.

19. Sur le *Gymnasium Arnoldinum*, *Hochschule* de grande réputation, notice détaillée dans *Wikipedia*, s. v. Steinfurt.

20. P. BOREL, *Bibliotheca chimica : seu catalogus librorum philosophicorum hermeticorum*, Heidelberg 1656, p. 159 (rééd. Hildesheim 1969) [1re éd. : Paris 1654].

La dédicace (du 4 janvier 1623) est originale : *Mundo immundo*, où le médecin explique qu'il s'adresse au monde immonde, au monde malade. La préface permet d'arriver *ad rem* : la Sagesse est à la porte et elle frappe, elle appelle les vrais chrétiens.

« Deux questions préoccupent aujourd'hui l'esprit des hommes : (1) Est-ce que la Fraternité des R[oses] C[roix] a depuis longtemps été célébrée dans la Nature? (2) Un supplément philosophique a-t-il jamais vu le jour, ou y a-t-il eu ou y a-t-il encore des hommes qui ont su et savent l'art de faire la pierre philosophale? »

La réponse est un manifeste : « si les frères R. C. sont des sages qui, par la grâce et bénédiction de Dieu, connaissent toutes choses divines et humaines, et sont imprégnés de philosophie, qu'ils aient existé et qu'ils existent, qu'ils s'efforcent entre eux de réfuter les sophismes des pseudo-philosophes, pseudo-théologiens et pseudo-médecins, personne n'en doute, et c'est pourquoi je propose aux sages authentiques de prendre en considération tout ce qui peut en sembler digne dans les pages qui suivent. »

Par une alternance complexe de caractères romains (pour le récit) et de sentences en italiques, qui se poursuit à travers tout le livre, Nollius établit le but du voyage : « est in Oriente Arx quaedam… ». Le lecteur doit parcourir le chemin de Philarète et à travers les obstacles parvenir à entrer dans la citadelle de la Sagesse : « tu fac similiter, et verae sapientiae frater es futurus » (p. 8). La préface se conclut sur un sommaire des vingt chapitres que nous allons parcourir à notre tour.

C'est au début du printemps que Philarète, conscient de son impuissance et de ses attachements mondains, décide de chercher un guide : voilà qu'il croise un homme dont l'attitude et l'apparence le convainquent : ce n'est pas un simple érudit, mais un sage authentique. Il s'agit d'Aristote, qui propose au jeune homme un programme d'éducation scolastique : l'apprentissage du grec, la lecture de ses écrits, la pratique de la *disputatio*. En guise d'illustration de cet ambitieux programme, il lui fait rencontrer Scaliger, qui confirme l'enseignement d'Aristote, brandissant les *Exercitationes exotericae de subtilitate* qu'il vient d'écrire contre Cardan (dont il dénonce le mauvais latin : « non adeo bene latine loquitur » !). Écrasé par un programme d'études titanesque, Philarète regagne son *Museum* pour se mettre à l'ouvrage. Mais il croise en chemin un homme de haute taille tenant à la main un urinal :

« Je suis Galien » dit l'inconnu, « de tous les Médecins qui furent, sont et seront le premier et l'unique monarque. » Il entreprend alors de dévaluer Aristote aux yeux du jeune homme : « Aristote possède les commencements de la sagesse : cherche-toi le restant par ailleurs. » Il a posé les bases de la logique, mais il lui manque la quatrième figure du syllogisme (qu'on appelle « figure galénique »; comme la conclusion des modes de cette figure ne peut pas être universelle affirmative, elle n'a pas été retenue par Aristote). Philarète demande quel est cet art, car, dit-il, il a été déçu par la Philosophie, le Droit et la Théologie; mais Galien l'invite à considérer la Médecine : elle confère un droit divin à qui l'exerce, ses préceptes sont ceux même de la Nature, dont elle analyse les éléments. Écrasé par le discours de Galien, le jeune Philarète lui demande de l'accompagner à son étude *(ad meum Museum)* pour qu'il puisse prendre des notes. Mais sur le chemin, ils font une nouvelle rencontre, quelqu'un, de belle apparence, qui s'avance vers eux, la tête nue et dégarnie. Galien se rebelle aussitôt : « je le connais, c'est un vaurien et un âne bâté *(nebulo et indoctus asinus)*, qui ne connaît ni grec, ni latin, ni arabe ». « Il est » dit-il « pire que le diable » : il s'agit de Paracelse, dont Galien dit qu'il est tenu dans toutes les

Académies pour un nécromant, un bouffon et un imposteur[21]. Comme Philarète insiste pour lui parler, Galien se retire indigné. Mais Paracelse se dérobe : il a trop à faire dans son laboratoire pour conseiller le jeune homme, qui se retire alors dans son étude pour méditer sut son aventure et prier Dieu. Celui-ci l'exauce et lui envoie l'archange Gabriel, qui lui indique de se rendre en Égypte pour consulter le roi Hermès : celui-ci a en effet reçu de Dieu la mission de l'assister pour qu'il parvienne à la forteresse de la Sagesse.

Le chapitre suivant (IV) voit déjà Philarète en Égypte, devant le palais du roi. Il frappe à la porte : « quis sis ? Quid velis ? », demande le gardien. Il annonce le jeune homme au roi Hermès, qui se souvient qu'il s'agit du jeune homme qu'il est, sur l'ordre de Dieu, chargé d'instruire, *instituere*. Le vocabulaire de l'*institutio* est ici fréquent : Hermès est l'instituteur divin chargé d'enseigner Philarète et de lui montrer la voie vers le château de la Sagesse, *arx Fortunae*. Hermès condamne sans appel Aristote et Galien, qui n'ont jamais eu accès à la Sagesse, en ignorent le chemin, et cherchent par leurs bavardages *(inanibus logomachiis)* à en détourner les jeunes gens : « coeci sunt doctores et ductores ». La Sagesse authentique, dit Hermès, ne réside pas dans la connaissance des opinions, mais elle consiste dans l'appréhension des choses par Dieu et la Nature. Les livres ne l'enseignent pas, mais on ne peut pas davantage s'en saisir en possesseur et maître : « non possessorem et inquilinum, sed viatorem agito ». Dans son grand discours programme, le roi d'Égypte dénonce la vacuité des enseignements académiques dispensés à la jeunesse : ce qu'il faut lui exposer, c'est la raison, qui scrute la vraie Sagesse à partir de Dieu et de la Nature.

Hermès énonce ensuite les six règles de la Sagesse : (1) ne pas craindre les épreuves ni le travail ; (2) suivre un long chemin ; (3) ne jamais en dévier ni à droite ni à gauche ; (4) prier Dieu d'envoyer un ange gardien ; (5) repousser, tuer ou fuir les brigands ; (6) tuer les dragons qui gardent l'entrée : sur la table d'émeraude se trouvent les deux clefs (d'or et d'argent) qui ouvrent les portes donnant accès aux trésors de la Sagesse. Hermès recommande enfin à Philarète d'oublier tout ce qu'Aristote et Galien ont pu lui enseigner.

De retour chez lui, Philarète s'équipe pour un long voyage : un chapeau, une pelisse, des chaussures, un bouclier et une cuirasse. Il invite ensuite ses amis à un banquet, qui lui donnent leurs avis *inter pocula* : pour les uns, Hermès est un imposteur et un séducteur, maître des faux monnayeurs et de tous ceux qui prétendent fabriquer de l'or. Mais Philarète répond que les abus et les excès ne condamnent pas la pratique authentique de l'Art, telle qu'elle fut suivie par des hommes illustres dont il donne une liste précieuse :

« Geber [le *Corpus Jabirianum*, attribué à Jâbir ibn Hayyân, dit Geber (vers 770)], Morienus [le *Morienus Romanus* : traduction latine, en 1144, par Robert de Chester, d'un livre arabe de Morienus Romanus, le *Liber de compositione alchemiae quem edidit Morienus Romanus*], Bernhardus Comes Trevisanus [*Opuscule tres-excellent de la vraye philosophie naturelle des métaulx, traictant de l'augmentation et perfection d'iceux… par Maistre D. Zacaire,… avec le traicté de vénérable docteur allemant Messire Bernard, conte de la Marche Trevisane, sur le mesme subject*, Lyon 1574], Dionysius Zach. Gallus [Denis Zachaire ou Zecaire (1510-1556)], Arnaldus de Villanova [le Pseudo-Arnaud

21. D. T. Daniel, Paracelsus on the « New Creation » and demonic magic : misunderstandings, oversights and false accusations in his early reception, dans *World-building and the early modern imagination*, ed. by A. B. Kavey, Basingstoke 2010, p. 5-34.

de Villeneuve, XIVe s.], Raimundus Lullius [Raimond Lull, ou les pseudo-Lull, XVe s.], Basilius Valentinus [XVe s. ?], Michael Sendivogius [Michał Sędziwój (1566-1636)], etc. ».

Les adversaires étant sortis, les amis restants assurent Philarète de leur aide dans son voyage et finissent joyeusement le banquet. Mais, circonstance fatale, le jeune Philarète, éprouvant une migraine après cette nuit de boisson, part tôt le matin sans faire sa prière (« ex nimii vini assumptione aggravatus per noctem crapulam suam satis excoquere nequit… »). Sa boussole *(pyxis nautica)* perd son aiguille et il se trouve finalement enfoncé dans un labyrinthe. Il rencontre le roi Jean[22], qui lui propose sa boussole et l'engage à le suivre ; ils aboutissent à une montagne d'or, qu'ils entreprennent de gravir en taillant des marches par de l'acide nitrique *(aqua fortis)*. Mais les marches taillées dans la journée disparaissent pendant la nuit : Raimond Lull apparaît alors en songe au jeune homme : « mi fili, in vera via non ambulatis ». La cupidité du roi Jean l'éloigne du chemin qui mène à la Sagesse, et Philarète l'abandonne. Il croise alors un homme plongé dans de profondes méditations, se parlant souvent à lui-même, levant parfois les bras au ciel et les abaissant parfois vers le sol, ce qui montrait à la fois une grande piété et une science profonde : son nom, Oviperda [« celui qui perd les œufs »], renvoie à l'œuf des philosophes (la traduction française d'un *Traité de la nature de l'œuf des philosophes*, attribué à Bernard le Trévisan [BnF R-53112], paraît en 1624[23]), et en effet il l'entraîne vers le Mont des Poules, après s'être assuré qu'il est encore pourvu d'argent – il lui reste 500 ducats, et ses amis ont promis de lui envoyer de l'argent ni nécessaire – : mais l'ascension paraît risquée, et Oviperda le conduit d'abord à la taverne (où il s'était lui-même enivré deux jours plus tôt !), puis au pied d'une montagne d'œufs, l'invitant à y chercher la pierre des philosophes. Minéral par sa coque et animal par son contenu, le blanc féminin, le jaune masculin, l'œuf permet en effet de produire le Rebis[24], l'androgyne – il faut pour cela qu'il soit cuit, ou couvé par le dragon. Mais le vase contenant les trois mille œufs recueillis se fend à la cuisson. Philarète va dormir et voit en songe Isaac Hollandus[25], un alchimiste, qui lui conseille de lire le chap. 4 de ses *Opera mineralia*[26] et l'enjoint de repartir en abandonnant Oviperda.

Philarète reprend la route, rencontre Joseph Duchesne (Quercetanus, 1544-1609), le médecin gascon[27], qui lui propose d'extraire des raisins un élixir universel. Mais il meurt et laisse seul le jeune homme à son désespoir. C'est alors que celui-ci se met à prier, et Dieu lui envoie l'archange Raphaël qui lui reproche d'avoir oublié ses prières en partant le matin, après une nuit de débauche ; l'archange lui remet en place sa boussole et le remet sur la bonne voie. Mais le chemin est encombré d'impuretés : Dieu lui envoie

22. Le mythe du Prêtre Jean, souverain chrétien régnant sur une région située au sud de l'Égypte, traverse tout le Moyen Âge et les débuts de l'époque moderne : en 1622 était paru *La conversion du prêtre Jan, Empereur des Ethiopiens et Abyssins, et de tout les sujets de son royaume à la foy catholique, apostolique et romaine*, Paris, J. Guerreau (BnF 8-O3C-62).

23. Paris, J. et C. Périer, 64 p. in-8°, BnF R-53112.

24. Dont Nollius propose ici l'étymologie : l'androgyne est deux fois RES !

25. Sur Joh. et Isaac Hollandus, R. PATAI, *The Jewish alchemists : a history and source book*, Princeton 1994, chap. 22, p. 289-292.

26. *Opera Mineralia, sive de Lapide Philosophico*, Middelburg 1600 ; le passage est cité par Nollius p. 60.

27. J. DUBÉDAT, *Étude sur un médecin gascon du XVIe siècle, Joseph du Chesne, sieur de la Violette, dit Quercetanus*, Paris 1908 ; P. LORDEZ, *Joseph du Chesne, sieur de la Violette*, thèse de médecine, Paris 1944.

alors Vulcain, dont le feu réduit les impuretés et en tire les six métaux traditionnels : l'or, l'argent, le fer, le cuivre, l'étain et le plomb. Puis c'est le tour de Neptune, qui fournit une pierre dont Philarète, au terme de mille essais, parvient à tirer de l'eau. Mais un nouveau danger se présente : c'est Mammon qui veut l'attirer et chante le pouvoir de l'argent dans le monde. Philarète le tue – et s'empare de ses richesses pour poursuivre sa route.

La rencontre suivante est plus inattendue : c'est le grand juriste de Pérouse Baldus (Baldo degli Ubaldi, 1327-1400). Il lui vante les mérites du droit, qui conduit aux honneurs et aux richesses; mais Philarète lui résiste si vertueusement que Baldus tire son glaive pour le tuer. Le jeune homme, d'un coup de son bâton, fait tomber l'arme et Baldus s'enfuit... Après avoir tué un prétendu messager de l'empereur, après avoir demandé et obtenu l'aide financière de ses amis, Philarète rencontre Protée, qui se livre à une longue diatribe contre Hermès : « le monde n'a jamais connu de plus grand sophiste que lui ». Philarète a besoin cette fois-ci de l'archange Michel pour écarter Protée et poursuivre son chemin *in schola crucis*.

Nouvelle rencontre : encore un médecin, mais un adversaire de Paracelse, Thomas Erastus (1524-1583), plus connu comme théologien réformé que comme médecin. Philarète connaît son *Explicatio quaestionis famosae illius, utrum ex metallis ignobilibus aurum verum et naturale arte conflari possit* (Bâle 1572), ainsi que son traité contre Paracelse, « un gros livre noir »[28]. Il se défend d'être paracelsien, mais dénonce l'acharnement d'Eraste, qui s'emporte : « ego sum Medicinarum Heidelbergae Professor ». La scène est d'un humour grinçant et la dérision annonce le ton des *Provinciales*. « Je sais bien que tu es docteur », dit Philarète, « mais bien des Académies créent des docteurs totalement incompétents en médecine, mais capables de discuter avec un pompeux caquet *(pomposa garrulitate)* le pour et le contre sur des questions et controverses médicales et de se faire payer cher leur diplôme! ». Il emprunte à Johann Conrad Gerhard (1567-après 1623)[29] ses arguments, et répond pied à pied à Erastus. Sa jeunesse n'est pas un handicap : « un jeune sage vaut mieux qu'un vieillard stupide! » – et il cite Denys Zachaire, « qui pénétra dans le château de la Sagesse à l'âge de trente ans ». Défait par Philarète, Erastus va trouver refuge d'abord chez Johann Papius (1558-1622)[30] à Königsberg, puis chez Johann Freytag (Freitagius, 1581-1641)[31] à Osnabrück : trois ennemis de Nollius désignés en trois lignes!

Nouvelles aventures, avec l'intervention de l'ange gardien – puis le refus des amis de continuer à subventionner l'équipée de Philarète (leurs femmes le leur ont interdit!), mais une nouvelle intervention divine fait trouver à Philarète un trésor au pied d'un tilleul (on sait le rôle de l'essence de tilleul dans la spagyrie paracelsienne). Une méchante morsure

28. *Disputationum de medicina nova Philippi Paracelsi pars prima [-quarta]*, Bâle 1572-1573, 4 parties en 1 vol. in-4°.

29. Médecin de Wolfgang II de Hohenlohe (1546-1610); sur lui, voir en dernier lieu : J. PAULUS, Alchemie und Paracelsimus um 1600 : siebzig Porträts, dans *Analecta Paracelsica : Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit*, hrsg. von J. Telle, Stuttgart 1994, p. 335-406.

30. Premier médecin de la cour d'Anspach, auteur d'un *De medicamentorum praeparationibus... tractatus*, Wittenberg 1612; il fut l'hôte du médecin socinien Florian Crusius (Kraus).

31. Son œuvre majeure est parue en 1637 à Amsterdam (571 p. in-8°) : *Detectio et solida refutatio novae sectae Sennerto-Paracelsicae recens in philosophiam et medicinam introductae, qua antiquae veritatis oracula, et Aristotelicae ac Galenicae doctrinae fundamenta convellere et stirpitus eruderare moliuntur novatores.*

de vipère, puis une attaque de frelons – figure de calomniateurs – réduisent Philarète à l'état de Job. Il parvient enfin à briser la pierre avec la verge de Moïse : une caverne s'ouvre, d'où surgissent deux dragons. Dieu demande alors à Éole de faire souffler Borée et Eurus, le vent du nord et celui de l'est, qui poussent les dragons l'un contre l'autre, éteignent leur feu et les font se dévorer. La table d'émeraude se dévoile alors, portant les deux clefs annoncées par Hermès. Philarète peut enfin pénétrer dans le château, où l'accueille la vierge *Taciturnitas*.

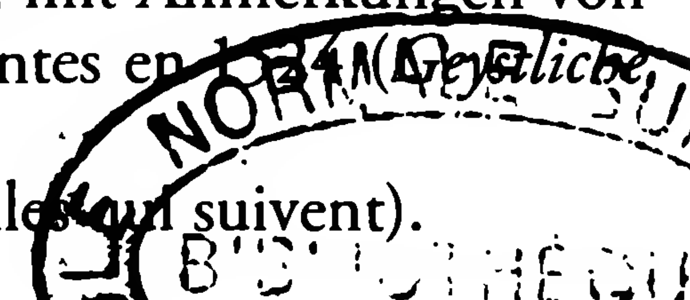
La visite commence par diverses pièces, aux murs de diverses matières, du plomb au cristal : elles offrent des boîtes contenant des poudres curatives, mais aussi des miroirs, des lunettes *(perspicilla)*, des clochettes pour appeler les esprits. La guide de Philarète frappe enfin à la dernière porte, qui s'ouvre sur une pièce aux parois d'argent, aux colonnes d'or et au sol de cristal : douze hommes s'y trouvent, les *sapientes fratres*, qui accueillent Philarète au milieu d'eux. Après une nuit de repos, à six heures du matin, Philarète retrouve le groupe, qui commence par prier le *Notre Père*, puis à invoquer l'Esprit saint avec le cantique de Luther : *Nun bitten wir den heiligen Geist…* [32]. Le président prononce alors une courte allocution *de reformatione Reipublicae literariae*, avant de céder la parole au vénérable frère B. R. [33]. Celui-ci détaille les mesures à prendre : des inspecteurs de piété *(inspectatores pietatis)* pour surveiller les maîtres, afin qu'ils punissent les manquements moraux de leurs élèves et non pas les fautes de mémoire. Pour les langues étrangères, il faut distinguer : l'hébreu, le grec et le latin sont utiles pour lire les saintes Écritures; la connaissance de nombreuses langues exotiques peut être utile au prince pour recevoir les délégations étrangères; enfin l'allemand est nécessaire, spécialement pour que les pauvres puissent accéder à la connaissance. Il faut aussi réformer les disputes publiques prises comme exercices scolaires, qui mettent en doute les vérités les plus sublimes, qui ne servent qu'à exalter la *philautie* : « personne n'est jamais retourné chez soi de ces disputes plus savant qu'auparavant, mais il a au contraire ramené un cerveau gonflé par le vent de vaines images » (p. 129). Enfin, il faut retourner à la Nature et non pas aux explications qui en ont été données au cours des âges.

La parole est ensuite au frère C. Q., qui remarque que les mauvaises mœurs des maîtres ne sont que l'imitation de celles des princes. Les frères D.P.E.S.A.I. se joignent à lui, et le président conclut par un programme en sept points :

- à défaut des princes, agir sur les grands;
- soumettre la jeunesse à une discipline sévère;
- bannir les langues étrangères des Écoles;
- enseigner en langue moderne dans les Facultés;
- enseigner la vérité plutôt que réfuter les erreurs;
- n'enseigner ni Aristote, ni Hippocrate, ni Galien, ni Paracelse, ni Ramus;
- promouvoir un enseignement tiré de Dieu et de la Nature.

32. En fait la première strophe, adaptée du *Veni, Sancte Spiritus* latin, date du XIIIe siècle (cité par Berthold von Regensburg, † 1272 : *Vollständige Ausgabe seiner Predigten*, mit Anmerkungen von F. Pfeiffer, Wien 1862, vol. 1, p. 43), Luther écrivit les trois strophes suivantes en 1524 (*Geystliche gesangk Buchleyn*).

33. Nous n'avons pas pu identifier qui est désigné par ces initiales (et celles qui suivent).



La fin est un peu bâclée, Philarète n'apparaît plus, les Sages restent encore une année dans le palais pour établir la véritable manière d'enseigner, puis regagnent leurs logis pour poursuivre leurs expériences.

Le chapitre 20 contient la conclusion, où l'auteur explique qu'il a utilisé la parabole pour procéder comme les philosophes, qui parlent par énigmes et images. Suit une explication de la pierre philosophale, de ses vertus et de son usage. Puis l'auteur s'explique sur le collège des Sages : « je ne veux pas », dit-il, « qu'on puise croire que les Frères réunis dans un Collège vraiment philosophique soient des Rose-Croix : car la sagesse ne dépend pas des Frères de la Rose-Croix, elle ne leur est pas attachée. Elle peut t'être connue, même si tu n'as jamais été un Rose-Croix » (p. 139). « Les *Theologastri* », poursuit-il, « me comptent au nombre des R. C., mais ils me calomnient [...] Ils m'appellent Enthousiaste, Schwenckfeldien[34], Weigelien[35] et Paracelsiste, mais ils mentent : je suis chrétien, et non pas sectaire. Je n'ai jamais rien lu de Schwenkfeld ; je fais grand cas de Weigel pour beaucoup de choses, je ne le comprends pas pour beaucoup d'autres, je ne l'approuve pas pour d'autres encore. Mais je trouve plus de sagesse dans un Weigel que dans tous les petits écrits de tous ces chicaneurs qui, séparés de l'Église, poussent dans l'univers comme autant d'articles de foi le fumier de leurs opinions. »

Cet éloge de Weigel est suivi d'un dégagement par rapport à Paracelse (« la liberté philosophique manifeste dans mes écrits montre que je n'ai pas sacrifié à Paracelse ») ; enfin l'accusation d'enthousiasme est écartée « si l'on entend par enthousiaste quelqu'un qui veut introduire des nouveautés sous l'inspiration de Satan ». Mais il y a des vrais *theodidaktoi*, par qui Dieu fait connaître ce qui est caché dans les Écritures. L'auteur conclut par des excuses au lecteur pour toute violence dont il a pu faire preuve dans son récit.

Ce récit est intéressant par ce qu'il révèle des choix de son auteur, et parce que le genre littéraire adopté rend justice à son objet : celui de la quête de la Sagesse, de l'itinérance – marquée par des obstacles majeurs, extérieurs au héros, mais aussi intérieurs (Philarète est puni pour avoir oublié ses prières après une nuit d'ivresse). Au centre du récit, le roi Hermès est bien l'intermédiaire nécessaire qui donne à Philarète la clef de sa mission. Heinrich Noll, dont la *Theoria philosophiae Hermeticae* (Hanovre 1617) est la première présentation, en Allemagne, de la « philosophie hermétique »[36], a tiré parti de la « parabole » qu'il présente pour nous proposer un vaste panorama de la littérature rosicrucienne dans ses prémices.

34. Caspar (ou Kaspar) Schwen(c)kfeld von Ossig [aujourdhui Ossieg] (1489 ou 1490-1561) fut le Réformateur de la Silésie ; il se sépara de Luther et fut à l'origine d'un mouvement piétiste proche des anabaptistes.

35. Valentin Weigel (1533-1588) vécut en Saxe comme pasteur, écrivant dans le secret une œuvre mystique considérable, marquée par l'enseignement de Tauler et par les doctrines de Paracelse. Sur lui, on consultera la thèse de B. Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel (1533-1588) et les origines de la théosophie allemande*, Lille, Service de reproduction des thèses de l'université 1972 (à la BnF : MFICHE 8-D2-927), d'autres études de B. Gorceix et le grand livre d'A. Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*, 2e éd. rev., Paris 1996.

36. Voir W.-H. Peuckert, *Das Rosenkreutz*, Berlin 1973 [1re éd., Leipzig 1928], en particulier les p. 162-163 et 210-211.

LES ÉLÉMENTS ICONOGRAPHIQUES DE LA CITÉ CÉLESTE DANS LES TABLES DE CANONS DES ÉVANGILES ARMÉNIENS DU HAUT ET DU BAS MOYEN ÂGE*

par Rouzanna AMIRKHANIAN-MÉZRAKIAN

---

1. JÉRUSALEM TERRESTRE-CITÉ CÉLESTE : LES DÉBUTS DE LA TRADITION ICONOGRAPHIQUE

L'imagination humaine a inventé, à travers croyances, mythes, religions et doctrines, une fascinante histoire de rêves et d'utopies, dont la plus marquante, dans la conscience de l'homme médiéval et moderne, est sans doute celle du *paradis*. Le jardin d'Éden, le paradis primordial, était situé, selon le livre de la Genèse, à l'extrémité orientale du monde. C'était un merveilleux verger, irrigué par quatre fleuves, avec toutes sortes d'arbres aux fruits délicieux, dont l'Arbre de la vie et de la connaissance du bien et du mal[1]. C'était le lieu idéal où vivait l'homme primordial, un archétype biblique du bonheur pur et continuel. Selon le récit de la Genèse, Dieu, après le péché originel, interdit à jamais à ses créatures l'accès au jardin d'Éden. La sentence divine provoqua l'espérance de retrouver un jour la félicité paradisiaque et de goûter à l'Arbre de vie éternelle. Mais si le jugement de Dieu marqua un tournant capital dans l'histoire biblique, il transforma aussi, au fil du temps, le concept même du Paradis. Le mythe du jardin divin continua d'être évoqué dans les écrits bibliques et apocryphes, qui le réorientèrent désormais « du passé vers le futur, du moment des origines vers la fin des temps, de l'immanence vers la transcendance, du monde physique vers le monde spirituel »[2]. Le *Paradis mythique* prit la place du *Paradis*

* Les principaux sujets abordés dans cet article ont été développés de manière détaillée dans notre mémoire de DEA (2002) et dans notre thèse de doctorat (2013), soutenus à la section des sciences historiques et philologiques de l'École pratique des hautes études à la Sorbonne (EPHE) sous la direction de Jean-Pierre Mahé. Par cette contribution nous désirons honorer la carrière d'un savant distingué et le remercier de son encadrement scientifique dont nous avons bénéficié au cours des dernières années.

1. Genèse 2.

2. C. BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge. 2, La quête manquée de l'Avalon occidentale*, Paris 2006, p. 5.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 27-60.

terrestre, celui du début de l'humanité[3] : on ne le situa plus sur terre, mais dans un autre monde, lointain, idéal et céleste, hors du temps et hors de la création actuelle[4].

Dans cette quête de l'absolu et du paradis perdu, naît aussi, dans l'imaginaire biblique, une autre utopie, un nouveau modèle du paradis, celle d'une ville idéale. La Jérusalem Nouvelle fut imaginée par les prophètes de l'Ancien Testament[5] lors des guerres et des exils successifs du peuple élu. Infidèles à leur alliance avec Dieu, les Israélites sont tenus pour responsables de la chute de Jérusalem et de la destruction du Premier et du Second Temple. Les prophéties projettent alors l'idée de la renaissance nationale dans un futur idéal, où régneront justice et égalité. La conversion spirituelle du peuple chassé dans le désert est la condition préalable à son retour dans la Terre promise. Mais celui-ci se ferait alors dans une nouvelle Jérusalem, située au centre d'Israël et du monde entier[6]. Cette ville porterait un nouveau nom et serait habitée par une population nouvelle[7], vivant près de Dieu, dans une fraternité universelle. La nature aussi serait transformée, l'eau amère de la mer Morte serait changée en eau douce, et le désert autour d'elle, en un jardin paradisiaque irrigué par une rivière jaillissant du Temple. Le Temple serait créé lui aussi une seconde fois, car le monde tel qu'il était, ne pouvant pas être amélioré, un autre nouveau monde devait être créé[8].

L'Apocalypse de Jean qui transmet ce concept au christianisme antique, appelle cette ville et ce nouveau monde idéal Jérusalem Céleste (Ap 21-22)[9]. La cité aux dimensions parfaites descend du ciel, resplendissante d'or et de pierres précieuses ; ses remparts sont protégés par des anges. À l'intérieur de la ville, l'Agneau divin trône en gloire, au milieu d'un jardin où poussent des Arbres de vie et coule un fleuve limpide comme du cristal. La Jérusalem Nouvelle illuminée par la gloire de Dieu est sa demeure céleste, le royaume transcendant, qui va ouvrir ses portes aux élus après la création d'un « ciel nouveau et d'une terre nouvelle » et la destruction de l'ancien monde par une série de catastrophes et de châtiments infligés à l'humanité à la fin de son histoire.

Le christianisme occidental, à la différence des Églises d'Orient, a reconnu très tôt l'autorité de l'Apocalypse de Jean, qui est devenu le dernier livre biblique. Mais le succès et le développement du concept de la Jérusalem Céleste dans la spiritualité chrétienne ne

3. Ch. Auffarth, Paradise now—but for the wall between : some remarks on Paradise in the Middle Ages, dans *Paradise interpreted : representations of biblical paradise in Judaism and Christianity*, ed. by G. P. Luttikhuizen, Leiden – Boston – Köln 1999, p. 168-179, ici p. 168.

4. Les écrits bibliques et apocryphes rédigés avant le IIIe siècle après J.-C. font apparaître trois modèles du Paradis : le *Paradis terrestre/le jardin d'Éden* en tant que demeure d'Adam et Ève, le *Paradis terrestre d'après la Chute* et le *Paradis céleste*. Pour la discussion de ces trois notions, se référant aux récits bibliques et à l'écrit apocryphe de l'Apocalypse de Paul, cf. A. Hilhorst, A visit to Paradise : Apocalypse of Paul 45 and its background, dans *Paradise interpreted* (cité n. 3), p. 128-139 ; J. Delumeau, *Une histoire du paradis. 1, Le jardin des délices*, Paris 1992.

5. Isaïe 1,26, 2,1-5, 60,1-22 ; Ézéchiel 40-48 ; Zacharie 8,4-5, 12.

6. Isaïe 60, 62.

7. Isaïe 65,1-19 ; Ézéchiel 48,35.

8. Ézéchiel 40-48.

9. Appelée aussi Jérusalem Nouvelle, la cité idéale de l'Apocalypse de Jean tient sa filiation de celle qui fut annoncée dans les textes prophétiques et des écrits apocalyptiques juifs. Néanmoins, son caractère eschatologique et ses fortes connotations célestes la différencient de la Jérusalem idéale des prophètes, traduisant les espérances messianiques juives.

doivent pas tant à cette source qu'à l'œuvre édilitaire de Constantin le Grand, qui conclut deux importantes époques de l'histoire de Jérusalem. Sur les vestiges symboliques de la cité juive, puis romaine naît la Jérusalem chrétienne qui se hausse, en l'espace de quelques décennies, au rang d'une ville sainte et d'un lieu de vénération sans précédent. L'église du Saint-Sépulcre, où s'exerce le culte de la Croix et de Jésus ressuscité, les basiliques de Bethléem et du Mont des Oliviers commémorant la Nativité, le Discours eschatologique et l'Ascension du Christ suscitent, dès le milieu du IVe siècle, des pèlerinages et des voyages initiatiques de chrétiens en Palestine. Les fidèles visitant la Terre sainte[10] réalisent que, par la vision du lieu saint, ils retrouvent les traces des faits culturels et religieux qui eurent lieu aux temps de Jésus, leur permettant d'accéder, par les lieux présents, aux événements messianiques du passé[11]. Les sites sacrés deviennent une composante de la foi chrétienne, une étape importante du « cheminement vers la transcendance »[12].

L'architecture est posée, par ailleurs, comme un élément substantiel d'une transformation identitaire au sein d'une ville ou d'un lieu saint. La conception de la basilique élevée par Constantin sur le site de la Résurrection de Jésus révèle la volonté des contemporains de fixer derrière le mont du Golgotha et dans le sens chrétien, le géocentrisme de Jérusalem. Son emplacement, à l'opposé de la colline déserte du Temple juif, vise à présenter l'Église du Sauveur comme une alternative au Temple mythique de Jérusalem. Situés l'un en face de l'autre sur deux collines surplombant la vallée de Tyropéon, la Tombe du Ressuscité et l'ancien Temple en ruine constituent une évocation monumentale du Triomphe du christianisme face à l'échec de l'Ancienne Loi[13].

Mais avant que ces idées ne fassent leur chemin dans la mentalité et l'idéologie chrétiennes, une autre adaptation exégétique affleure dans les sources du IVe siècle. En s'inspirant des connotations cosmogoniques, sur lesquelles se fonda, dès le départ, la construction du sanctuaire constantinien du Golgotha[14], Eusèbe de Césarée jette les bases d'une nouvelle conception symbolique des églises de Terre sainte, qui sera absolument

10. Sur les pèlerinages en Terre sainte et l'« identité pèlerine » au IVe siècle, cf. P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient : histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985, réimpr. 2003 ; Id., Comment s'est constituée une « identité pèlerine » chez les chrétiens des premiers siècles ?, dans *Identités pèlerines : actes du colloque de Rouen, 15-16 mai 2002*, publiés sous la dir. de C. Vincent, Mont-Saint-Aignan 2004, p. 19-30 ; J. Wilkinson, *Jerusalem pilgrims before the Crusades*, Warminster 1977 ; *Egeria's travels to the Holy Land*, newly translated with supporting documents and notes by J. Wilkinson, revised ed., Jerusalem – Warminster 1981 ; E. D. Hunt, *Holy Land pilgrimage in the later Roman Empire AD 312-460*, Oxford University Press 1984 ; Compte rendu de P. Nautin, *Revue de l'histoire des religions* 202/3, 1985, p. 310 ; A. Graboïs, *Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen Âge*, Paris – Bruxelles 1998, p. 21-27.

11. R. L. Wilken, Eusebius and the Christian Holy Land, dans *Eusebius, Christianity and Judaism*, ed. by H. W. Attridge and G. Hata, Leiden – New York – Köln 1992, p. 736-760, ici p. 745.

12. C. Vincent, Quelques réflexions introductives, dans *Identités pèlerines* (cité n. 10), p. 17.

13. R. Ousterhout, Is nothing sacred? A modern encounter with the Holy Sepulchre, dans *On location : heritage cities and sites*, ed. by D. Fairchild Ruggles, New York – London 2012, p. 131-150, ici p. 132.

14. Les Évangiles canoniques et les écrits apocryphes situent sur le Golgotha la Crucifixion de Jésus, mais aussi l'endroit où commença la création du monde et où se trouvait la sépulture d'Adam. Dans ces chroniques, Eusèbe de Césarée suggère sans équivoque qu'à travers la construction de la basilique de l'Anastasis, Constantin intègre le fait de la Résurrection divine dans un mythe cosmogonique plus ancien. L'auteur sous-entend probablement aussi que les activités édilitaires de l'empereur à Jérusalem

décisive pour toute leur histoire postérieure. Le biographe de Constantin propose, en effet, une complète et entière identification entre la basilique du Saint-Sépulcre et la Jérusalem Nouvelle, cette ville future et idéale qui traverse les textes sacrés avant d'acquérir, dans l'Apocalypse de Jean, la forme finale d'une cité eschatologique. Assimilant la cité sainte à la ville imaginaire qui sera instaurée, selon la Bible, à l'accomplissement des temps, l'évêque de Césarée fait de la Jérusalem chrétienne le focus et le symbole d'une eschatologie déjà réalisée[15].

L'identification Jérusalem Terrestre-Jérusalem Céleste aide à promouvoir dès cette époque l'image des sanctuaires Terre sainte et à les transplanter durablement dans l'imaginaire religieux. La sacralité des lieux de manifestations divines et leur assimilation à la cité céleste des prophètes assurent la grande diffusion de l'imagerie hiérosolymitaine à travers le monde antique et son influence sur toutes les sphères de la spiritualité chrétienne[16]. Alors même que l'activité édilitaire en Terre sainte continue durant les deux siècles après Constantin, la sacralisation de l'architecture donne lieux à des faits de « transferts » symboliques des lieux saints, qui consistent à reproduire la topographie de Jérusalem ou à répliquer l'aménagement architectural des sanctuaires palestiniens dans de nouveaux environnements culturels afin d'investir les nouveaux lieux de l'aura et de la valeur sacrée des originaux[17].

Les images des églises de Terre sainte dans les arts plastiques fonctionnent au départ sur ce même registre symbolique. La dimension hiératique du lieu saint et du monument de culte est transposée à l'aide d'images, dotées de la même valeur sacrée que l'original. Les représentations picturales ont, en outre, le pouvoir de rétrécir le temps et l'espace. Juxtaposant des sujets et des images qui sont incompatibles sur le plan chronologique et géographique, les « répliques » bidimensionnelles ont pour vocation de reproduire l'ambiance et l'aura du lieu de la manifestation divine[18]. Les symboles hiérosolymitains s'infiltrent, dès le IVe siècle, dans la peinture monumentale, les mosaïques, la sculpture et

s'apparentent à la fondation d'un lieu englobant dans sa sacralité toute l'histoire de la Bible chrétienne. *Vita Constantini* III, 30.

15. *Vita Constantini* III, 33.

16. Ces aspects de la symbolique hiérosolomytaine sont abondamment explorés dans quelques ouvrages collectifs récents : *The real and ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic art*, ed. by B. Kühnel (Journal of the Center for Jewish art 23-24), Jerusalem 1997-1998 ; *Jerozolima w kulturze europejskiej* [*Jérusalem dans la culture européenne*], pod red. P. Paskiewicz, T. Zadrozny, Warszawa 1997 ; *La Cité de Dieu. 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala, 19.-23. September 1998 in Tübingen*, hrsg. von M. Hengel, S. Mittmann, A. M. Schwemer, Tübingen 2000 ; *L'idea di Gerusalemme nella spiritualità cristiana del medioevo*, Città del Vaticano 2003 ; *Christians and Christianity in the Holy Land : from the origins to the Latin kingdoms*, ed. by O. Limor and G. G. Stroumsa, Turnhout 2006 ; *Новые Иерусалимы : иеротопия и иконография сакральных пространств*, редактор-составитель А. М. Лидов = *New Jerusalems : hierotopy and iconography of sacred spaces*, ed. by A. M. Lidov, Moscou 2009.

17. R. Krautheimer, *Introduction à une iconographie de l'architecture médiévale*, Paris 1993 ; Id., *Early Christian and Byzantine architecture*, Harmondsworth 1965 (1986, 4th ed., rev. by R. Krautheimer and S. Ćurčić) ; R. Ousterhout, Flexible geography and transportable topography, dans *The real and ideal Jerusalem* (cité n. 16), p. 393-404 ; А. М. Лидов, Новые Иерусалимы : перенесение Святой Земли как порождающая матрица христианской культуры = A. M. Lidov, New Jerusalems : transfering of the Holy Land as generative matrix of Christian culture, dans *New Jerusalems* (cité n. 16), p. 5-10.

18. A. Keshman, An emblem of sacred space, dans *New Jerusalems* (cité n. 16), vol. 2, p. 256-276, ici p. 266.

les arts mineurs. Au sein de cette première phase de l'iconographie chrétienne, la relation symbolique entre la Jérusalem et la cité idéale de l'Apocalypse favorise des représentations syncrétiques aux accents visionnaires, qui se superposent à l'image des églises constantiniennes de Terre sainte. Se cristallisent ensuite des formules iconographiques plus épurées, focalisées sur une imagerie architecturale plutôt réaliste, mais qui renvoient à la notion de la cité céleste, toujours dans le contexte d'une eschatologie présente, réalisée dans l'Église du Christ. La mosaïque absidale de l'église Sainte-Pudentienne de Rome, celles de Saint-Appolinaire-le-Neuf à Ravenne, de la coupole de la Rotonde de Saint-Georges à Thessalonique, les sarcophages paléochrétiens dits « à portes de ville », les miniatures finales de l'Évangile d'Ēǰmiacin (Erevan, Matenadaran, ms. 2374), mêlant l'architecture des lieux saints à la narration autour du thème de la Nativité, sont autant de témoins précieux d'un programme iconographique qui connaîtra un immense succès et une vaste diffusion dans la tradition picturale des pays chrétiens[19].

La nouvelle conception synthétisant le culte des lieux saints et le mythe biblique de la cité idéale fut vraisemblablement adoptée et cultivée en Arménie dès l'époque de sa conversion spirituelle, dont l'histoire nous est transmise par les récits hagiographiques[20]. La légende cosmogonique devait s'enraciner tôt dans l'imaginaire d'un peuple et d'un pays, où « la semence de la Bible et de l'Évangile a germé sur une terre fertile déjà amplement labourée par une expérience religieuse de plusieurs millénaires »[21]. La traduction du lectionnaire de Jérusalem a donné naissance, dès le v[e] siècle, à la version arménienne de la liturgie processionnelle qu'on croit être l'une des premières entreprises, concrétisant, sur le plan rituel, la recréation, en Arménie, de la nouvelle terre promise avec sa symbolique et son esthétique[22]. Reflétant les aspects importants de l'office hiérosolymitain des IV[e]-V[e] siècles, sur lequel elle se fondait, la liturgie arménienne primitive suggérait, à travers

19. Les études des représentations paléochrétiennes qui ont trait au thème hiérosolymitain étant fort nombreuses, nous nous limiterons à citer seulement quelques ouvrages de référence : B. KÜHNEL, *From the earthly to the heavenly Jerusalem : representations of the Holy City in the Christian art of the first millennium*, Rom – Freiburg 1987 ; EAD., Loca sancta and the representational arts : a reconsideration, dans *L'idea di Gerusalemme nella spiritualità cristiana del medioevo* (Pontificio comitato di scienze storiche, Atti e documenti 12), Città del Vaticano 2003, p. 77-87 ; A. GRABAR, *Les Ampoules de Terre Sainte (Monza-Bobbio)*, Paris 1958 ; K. WEITZMANN, Loca Sancta and representational arts of Palestine, *DOP* 28, 1974, p. 31-55 ; P. PRIGENT, *La Jérusalem Céleste : histoire d'une tradition iconographique du IV[e] siècle à la Réforme*, Paris 2003 ; A. LIDOV, Heavenly Jerusalem : the Byzantine approach, dans *The real and ideal Jerusalem* (cité n. 16), p. 341-353.

20. Ագաթանգեղոս, *Պատմութիւն Հայոց*, աշխարհաբար թարգմանությունն ներածականով ու ծանոթագրություններով Ա. Տեր-Ղևոնդյանի [Agat'angełos, *Histoire de l'Arménie*, éd. A. Ter-Łevondian], Erevan 1983 ; Agathange, *Histoire du règne de Tiridate et de la prédication de saint Grégoire l'Illuminateur*, trad. V. Langlois (Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie 1), 2 vol. ; 1[re] éd. Paris 1867, 2[e] éd. Lisbonne 2001 ; Agathangelos, *History of the Armenians*, transl. and commentary by R. W. Thomson, Albany 1976.

21. Grégoire de Narek, *Tragédie : Matean ołbergut'ean*, introd., trad. et note par A. et J.-P. Mahé (CSCO 106), Lovanii 2000, p. 179-180.

22. Ch. RENOUX, Liturgie arménienne et liturgie hiérosolymitaine, dans *Liturgie de l'Église particulière et de l'Église universelle*, Roma 1976, p. 275-288 ; ID., De Jérusalem en Arménie : l'héritage liturgique de l'Église arménienne, *Proche-Orient chrétien* 46, 1999, p. 293-304 ; ID., Jérusalem dans le Caucase : Anton Baumstark vérifié, dans *Comparative liturgy fifty years after Anton Baumstark (1872-1948)*, ed. by R. F. Taft and G. Winkler, Roma 2003.

ses lectures, tant sur le plan formel que symbolique, de fortes associations entre le Saint-Sépulcre et la ville céleste de la fin des temps[23].

Dans la science moderne, l'attachement des Arméniens aux usages cultuels et monumentaux de la Palestine a été reconnu très tôt par A. Grabar qui estime que, « dès une époque ancienne, ils ont cru reconnaître dans leur propre pays une nouvelle terre élue par la grâce, où il convenait de concevoir les fondations des sanctuaires en partant des mêmes principes qu'en Terre sainte »[24]. Or, l'imagerie de la Jérusalem Céleste est restée très peu explorée au sein de l'architecture et des arts plastiques de l'Arménie médiévale, ce qui est dû à l'orientation générale des études byzantines et orientales, où le rôle du thème hiérosolymitain a été longtemps sous-estimé[25]. Le rejet de l'Apocalypse, qui persista à Byzance tout au long du Moyen Âge et au sein de l'Église arménienne jusqu'au XIIIe siècle, explique sans doute les retards dans ce domaine de recherche. On constate cependant que la Jérusalem Céleste tient une place spéciale parmi les sujets liés à l'imaginaire de l'Apocalypse. Dès l'Antiquité tardive, elle fut dissociée du contexte visionnaire des récits sur la fin des temps et assimilée à l'image réelle des églises de Jérusalem élevées en souvenir de la Passion et de la Résurrection du Christ.

Dans ce papier, nous nous proposons un retour sur ce sujet de recherche afin d'explorer la symbolique de la cité céleste dans les manuscrits enluminés de l'Arménie médiévale, où le thème architectural s'avère particulièrement riche en se déclinant en plusieurs versions. On y distingue d'abord divers types d'édifices qui servent de fond pour les miniatures à sujet. Ensuite, des motifs architecturaux analogues encadrent les portraits des évangélistes dans les codices de la basse époque médiévale. Il existe aussi un groupe de manuscrits à illustrations marginales, relativement isolé, qui renferment des représentations miniatures d'édifices de culte. Enfin, le thème architectural se décline dans une autre version, originale par sa distribution sur plusieurs pages, que nous connaissons d'après les Tables de Canons d'Eusèbe *(xoran)*. C'est sur ce dernier motif, le moins étudié de tous, que nous voudrions revenir pour étudier son lien avec l'iconographie médiévale de la Jérusalem Céleste.

Les codices arméniens des IXe-Xe siècles sont les premiers à avoir conservé des séries intégrales d'illustrations contenant des groupes complets des Tables de Canons d'Eusèbe. La principale production de cette période est constituée de manuscrits dont les Tables de Canons adoptent un style graphique simple et épuré caractérisé par un laconisme tant

23. Kühnel, *From the earthly to the heavenly Jerusalem* (cité n. 19), p. 106.

24. A. Grabar, *Martyrium : recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Paris, vol. 1, p. 329.

25. Nous tenons à citer quelques importantes contributions récentes concernant l'étude des répliques architecturales des églises de Terre sainte en Arménie, qui ont comblé ces lacunes. А. Ю. Казарян, Ротонда Воскресения и иконография раннесредневековых храмов Армении [A. Kazarian, La rotonde de la Résurrection et l'iconographie des églises arméniennes au début du Moyen Âge], dans *Восточнохристианский храм : литургия и искусство*, редактор-составитель А. М. Лидов [*Le sanctuaire chrétien oriental : liturgie et art*, éd. A. M. Lidov], Saint-Pétersbourg 1994, p. 107-120 ; Id., «Новый Иерусалим» в пространственных концепциях и архитектурных формах средневековой Армении [La Jérusalem Nouvelle dans les conceptions spatiales et dans les formes architecturales de l'Arménie médiévale], dans *New Jerusalems* (cité n. 16), p. 520-543 ; N. Garibian de Vartavan, *La Jérusalem Nouvelle et les premiers sanctuaires de l'Arménie*, Erevan 2009.

plastique que symbolique. Ce groupe est représenté par un manuscrit célèbre connu sous le nom de l'Évangile d'Ēǰmiacin (Erevan, Matenadaran, ms. 2374), auquel se rattachent également, du point de vue de l'iconographie et du style, l'Évangile 697 de la bibliothèque des Pères mxit'aristes de Vienne, l'Évangile 2555 de la collection du patriarcat arménien de Jérusalem, ainsi que les manuscrits 9430 (fragments) et 10517 de la collection d'Erevan (Matenadaran). On y associe également les codices comme le Tétraévangile T'argmanč'ac' (966, Baltimore, Walters Gallery of Art, ms. 537) et le plus ancien codex de ce groupe, l'Évangile de la reine Mlk'ē (IXe siècle, bibliothèque de la congrégation arménienne mxit'ariste de Venise, ms. 1144) qui rejoint, par le traitement de certaines de ses scènes, le classicisme de l'art byzantin[26].

Les miniatures qui illustrent ce corpus de manuscrits s'inscrivent ainsi dans un courant classique antiquisant prolongeant l'art paléochrétien. Les Tables de Canons d'Eusèbe sont inscrites, dans ces codices, sous une structure architecturale simple, composée d'une succession d'arcades sur colonnes classiques à chapiteaux, répliquant vraisemblablement l'aménagement intérieur d'un édifice de culte. La reconstitution des modèles archaïques des tables eusébiennes, dont on suppose l'existence dès l'époque de l'Antiquité tardive, se fonde également sur l'examen de ces évangiles enluminés des IXe-Xe siècles, dont quatre manuscrits mentionnés plus haut, qui nous ont conservé des séries complètes de Tables de Canons, toutes richement décorées[27] (fig. 1-4). Le caractère rétrospectif que revêtent

26. Pour l'étude des enluminures de l'Évangile d'Ēǰmiacin et des manuscrits de la même époque, cf. principalement J. STRZYGOWSKI, *Das Etschmiadzin Evangeliar : Beiträge zur Geschichte des armenischen, ravennatischen und syro-ägyptischen Kunst*, Wien 1891 ; K. WEITZMANN, *Die armenische Buchmalerei des 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts*, Bamberg 1933 ; Р. ДРАМПЯН, *Армянская миниатюра и книжное искусство : Очерки по истории искусства Армении* [R. DRAMPIAN, *L'enluminure et l'art du livre arméniens : essais sur les beaux-arts*], Moscou – Leningrad 1939 ; L. DOURNOVO, *Armenian miniatures*, pref. by S. Der-Nersessian, New York 1961 ; S. DER-NERSESSIAN, La peinture arménienne au VIIe siècle et les miniatures de l'Évangile d'Etchmiadzin, dans *Actes du XIIe Congrès international d'études byzantines, Ochride, 10-16 septembre 1961*, Beograd 1964, p. 49-57 ; H. und H. BUSCHHAUSEN, *Das Evangeliar Codex 697 der Mechitharisten-Congregation zu Wien : eine armenische Prachthandschift des Jahrtausendwende und ihre spätantiken Vorbilder*, Leipzig 1981 ; В. КАЗАРЯН, С. МАНУКЯН, *Матенадаран. 1, Армянская рукописная книга VI-XIV веков* [V. KAZARIAN, S. MANOUKIAN, *Matenadaran. 1, Les manuscrits arméniens des VIe-XIVe siècles*], Moscou 1991 ; *Treasures in heaven : Armenian illuminated manuscripts*, ed. by Th. F. Mathews and R. S. Wieck, New York 1994 ; D. KOUYMJIAN, *The arts of Armenia*, Lisbon 1992.

27. À la fin des années trente du XXe siècle, C. Nordenfalk a formulé l'hypothèse d'une origine très ancienne de ce motif de l'iconographie, quasi contemporaine de l'invention des tables de Concordance. Cf. C. NORDENFALK, *Die spätantiken Kanontafeln : Kunstgeschichtliche Studien über die eusebianische Evangelien-Konkordanz in der vier ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte*, Göteborg 1938. Cette théorie a donné naissance au terme d'« archétype eusébien » désignant le modèle plastique initial des Tables de Canons. Celui-ci ornait très probablement les cinquante copies manuscrites de la Bible, commanditées, d'après la chronique d'Eusèbe de Césarée, en 331 par l'empereur Constantin et destinées aux grandes églises de Constantinople (*Vita Constantini* IV, 36). Ce prototype fut considéré comme canonique dans les *scriptoria* de la capitale romaine dès le milieu du IVe siècle. Au début du Ve siècle, l'un des manuscrits enluminés de la Bible comportant ce modèle fut probablement apporté en Arménie comme codex de référence, par les disciples de Sahak Part'ew et de Mesrop Maštoc'. Cf. Կորիւն, *Վարք Մաշտոցի*, թարգմանությամբ, առաջաբանով եւ ծանոթագրություններով Մ. Աբեղյանի [Koriwn, *Vie de Maštoc'*, éd. M. Abełyan], Erevan 1981, p. 124-125 ; *Մեկնութիւնք խորանաց, արվեստի տեսության միջնադարյան բնագրեր*, աշխ. Վ. Հ. Ղազարյանի [*Commentaires des Tables de Canons*, études et textes réunis par V. H. Łazaryan], Eǰmiacin 2004, p. 32, n. 28. Les codices arméniens qui ont suivi ce premier schéma canonique des Tables de Canons l'ont probablement conservé d'une manière intrinsèque jusqu'aux



Fig. 1 – Tables de Canons. Évangile d'Ēǰmiacin. Erevan, Matenadaran. Ms. 2374, fol. 3. An 989. © Dickran Kouymjian, traitement d'image Ara Nalbandian (http://armenianstudies.csufresno.edu).



Fig. 2 – Tables de Canons. Évangile de Mlkʻē. Venise, bibliothèque des Pères mxitʻaristes. Ms. 1144, fol. 3ᵛ. An 862. © Dickran Kouymjian, traitement d'image Ara Nalbandian (http://armenianstudies.csufresno.edu)



Fig. 3 – Tables de Canons. Évangile. Vienne, bibliothèque des Pères mxitʻaristes. Ms. 697, fol. 2ᵛ. xᵉ siècle. © Dickran Kouymjian, traitement d'image Ara Nalbandian (http://armenianstudies.csufresno.edu).



Fig. 4 – Tables de Canons. Évangile. Jérusalem, bibliothèque du patriarcat arménien. Ms. 2555, fol. 3. xᵉ siècle. © Dickran Kouymjian, traitement d'image Ara Nalbandian (http://armenianstudies.csufresno.edu).

les enluminures dans ces codices nous a autorisée à revenir, dans nos travaux précédents, sur les origines de cette tradition iconographique car l'encadrement architectural des Tables de Canons d'Eusèbe a été trop souvent chargé d'une valeur décorative, et sa genèse, tant artistique que symbolique, n'a pas fait objet d'enquêtes systématiques du point de vue des grands sujets de l'iconographie chrétienne. Une analyse circonstanciée confrontant des données archéologiques, historiques et iconographiques nous a permis d'établir plusieurs liens entre l'encadrement des tables eusébiennes dans les évangiles enluminés des IXᵉ-Xᵉ siècles et les représentations paléochrétiennes qui montrent une transposition en image de l'ensemble ecclésial du Saint-Sépulcre de Jérusalem. Nous avons vérifié l'hypothèse sur l'origine hiérosolymitaine des Tables en comparant l'époque et les circonstances de la création des archétypes eusébiens avec les principales dates associées à la construction et à la dédicace de la basilique du Saint-Sépulcre. Un autre argument de taille que nous avons pris en considération a porté sur le rôle qu'a assumé Eusèbe de Césarée dans l'élaboration de la théologie politique de l'Empire romain chrétien[28]. L'auteur qui a mis en place le système de concordance évangélique sous forme de Tables de Canons se présente comme un important protagoniste de l'époque constantinienne, connu notamment pour son rôle auprès de l'empereur lors de la première phase de la construction des églises de Jérusalem et de Terre sainte. On lui attribue également les premières descriptions de ces sanctuaires, qui se chargent, dans ses chroniques, d'une valeur qu'on reconnaît aujourd'hui comme hautement symbolique[29]. Vu son indéniable contribution dans le processus de la symbolisation de ces monuments, sa participation directe à la conception du décor artistique des Tables de Canons semble également plausible. Au IVᵉ siècle, le retentissement des idées d'Eusèbe fut tel qu'on a pu même supposer son influence sur le choix des dispositifs architecturaux du complexe ecclésial du Saint-Sépulcre de Jérusalem[30]. L'élaboration d'un programme iconographique approprié peut être considérée tout aussi légitimement comme la matérialisation des synthèses que propose cet auteur dans ses écrits et du regard qu'il porte sur cette nouvelle architecture chrétienne, incarnant pour lui le triomphe de Jésus et l'immense transformation idéologique que vécut le monde antique avec la victoire de l'Église. Les modèles archétypiques des Tables de Canons peuvent, par conséquent, être situés parmi les toutes premières représentations picturales de l'église du Saint-Sépulcre, mais aussi parmi les premières œuvres illustrant la relation symbolique entre la Jérusalem terrestre et la Jérusalem Céleste[31].

IXᵉ-Xᵉ siècles. Ces manuscrits restituent donc assez fidèlement l'aspect primitif du motif paléochrétien. Cf. NORDENFALK, *Die spätantiken Kanontafeln*, vol. 1, p. 73-116.

28. T. D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Harvard 1981 ; *Eusebius, Christianity and Judaism* [cité n. 11] ; Eusèbe de Césarée, *La théologie politique de l'Empire chrétien : louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*, introd., trad. originale et notes par P. Maraval (Sagesses chrétiennes), Paris 2001.

29. WILKEN, Eusebius and the Christian Holy Land [cité n. 11] ; D. GROH, The Onomasticon of Eusebius and the rise of Christian Palestine, *Studia patristica* 18, 1983, p. 23-32 ; J. LASSUS, L'empereur Constantin, Eusèbe et les lieux saints, *Revue de l'histoire des religions* 86/171, 1967, p. 135-144.

30. R. OUSTERHOUT, The temple, the sepulchre, and the martyrion of the Savior, *Gesta* 29/1, 1990, p. 44-53, ici p. 50.

31. R. AMIRKHANIAN, L'origine et la symbolique du motif décoratif des Tables des Canons dans le contexte des processus de symbolisation dans l'architecture et l'art paléochrétiens, *Revue historique et philologique de l'Académie des sciences de la République d'Arménie* 165/1, Erevan 2004, p. 175-195 ;

En reconsidérant l'origine artistique des Tables de Canons sous cet angle de vue, ce champ d'étude s'avère très vaste et offre plusieurs perspectives d'approfondissements. Or, dans ce papier, nous n'avons pas l'objectif de revenir en détail sur la genèse du motif, mais de suivre son évolution au sein de la tradition miniaturiste de l'Arménie médiévale, en le confrontant à un autre sujet important, celui des transformations que subit l'imagerie de la Jérusalem Céleste au cours du bas Moyen Âge.

2. Les Tables de Canons arméniennes du xie au xive siècle : la transformation

Les tendances rétrospectives de l'art arménien changent dès le milieu du xie siècle avec la riche contribution de l'école miniaturiste d'Ani[32], la capitale arménienne du royaume des Bagratides. L'influence qu'exerce Byzance sur la vie politique et culturelle arménienne à partir du milieu du xie siècle entraîne la multiplication des échanges avec l'empire d'Orient, ce qui a aussi un impact sur l'évolution des arts plastiques. L'examen des manuscrits enluminés réalisés au milieu du xie siècle révèle des similitudes de style et des parallélismes dans le développement des thèmes classiques de l'iconographie, y compris des Tables de Canons des Évangiles[33].

Les invasions seldjoukides et la chute du royaume d'Ani sont à l'origine de la perte d'un grand nombre de manuscrits enluminés de l'école miniaturiste en question. Celle-ci n'est représentée aujourd'hui que par quelques manuscrits richement ornés et empreints du style raffiné et solennel propre à cette époque d'essor artistique à Ani et ses environs.

L'Évangile de Mułni (Erevan, Matenadaran, ms. 7736) concentre toutes les particularités de ce groupe de manuscrits enluminés du milieu et de la deuxième moitié du xie siècle. Création originale signalée dans plusieurs études d'iconographie[34], ce codex enluminé renferme aussi des éléments qui témoignent de l'intérêt renouvelé des artistes arméniens à l'égard du thème architectural qui renvoie au concept de la *cité céleste*.

Ce manuscrit possède dix unités de décoration des Tables de Canons dont le style artistique s'apparente à celui de l'Évangile de Mlk'ē ou de l'Évangile d'Ēǰmiacin[35].

Ead., Le symbolisme des Tables des Canons d'Eusèbe dans les manuscrits arméniens, *La magie de l'écrit : exposition, Marseille, Centre de la vieille charité, 27 avril-22 juillet 2007*, sous la dir. de C. Mutafian, Marseille 2007, p. 118-122 ; Ead., Les Tables de Canons arméniennes et le thème iconographique de la Jérusalem Céleste, *REArm* 31, 2008-2009, p. 181-232.

32. Le terme « école d'Ani » a été admis dans la littérature spécialisée après qu'il a été proposé par T. Izmaïlova (T. Измайлова, *Армянская миниатюра XI века [L'art de la miniature arménienne au xie siècle]*, Moscou 1979). Ce groupe est représenté par trois manuscrits enluminés du milieu du xie siècle : Erevan mss 3793, 7736 (Mułni) et 10099 (Bēgēnc'), qui ont été copiés au monastère de Sandxkavank' situé dans la province d'Aršarunik' au sud de la capitale Ani. Cf. Ա. ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ, Գրիչ Հովհաննես Սանդղկավանեցի («Մուղնու ավետարանը») [A. Mat'evosyan, Le scribe Hovhannēs Sandłkavanec'i (« Évangile de Mułni »)], *Բանբեր Մատենադարանի* 10, 1971, p. 379-399. D'après l'étude de T. Ismaïlova, ils seraient l'œuvre du même copiste et enlumineur Yovhannēs Sandxkavanec'i. Cf. Տ. ԻԶՄԱՅԻԼՈՎԱ, *Հովհաննես Սանդղկավանեցի. Հայկական մանրանկարչություն* = T. Izmaïlova, *Hovhannes Sandoughavanetsi : miniature arménienne*, Erevan 1986.

33. Izmaïlova, *L'art de la miniature* (cité n. 32), p. 55 ; Л. А. Дурново, *Очерки изобразительного искусства средневековой Армении* [L. A. Dournovo, *Essais sur les beaux-arts de l'Arménie médiévale*], Moscou 1979, p. 182.

34. Kazarian, Manoukian, *Matenadaran* (cité n. 26), p. 55-56, bibliographie p. 238.

35. Izmaïlova, *L'art de la miniature* (cité n. 32), p. 113.

Cependant, le schéma graphique de ses *xoran* est considérablement modifié par rapport à ces prototypes. Les éléments de l'architecture réaliste sont estompés en faveur d'un modèle architectural plus abstrait et synthétique. Ainsi, la partie voûtée du premier *xoran* (première partie de la lettre d'Eusèbe à Carpien, fol. 1) est composée de plusieurs bandes concentriques faisant allusion aux sphères célestes et elle est entièrement intégrée dans un entablement de forme rectangulaire. Des motifs symétriques composés d'ornement végétaux et de figures d'animaux remplissent le centre du fronton cintré ressemblant à un arc-en-ciel, ainsi que les zones entre le montant de l'arc et les extrémités de la vignette. Dans ce premier *xoran*, l'artiste a réussi toutefois à préserver l'aspect architectonique du modèle grâce aux proportions harmonieuses du cadre architectonique et de ses différents composants (fig. 5).



Fig. 5 – Tables de Canons. Évangile de Mułni. Erevan, Matenadaran Ms. 7736, fol. 1, XIe siècle. © auteur.

Dans le décor des *xoran* suivants, le cadre rectangulaire est plus chargé de motifs ornementaux et le modèle architectural paraît moins réaliste. Dans les deuxième et troisième *xoran* (fol. 2v, 3), la vignette renferme un arc composé d'un tympan au centre et d'une large bande semi-circulaire décorée d'un entrelacement complexe de figures d'oiseaux et d'ornements végétaux. La zone entre le montant de l'arc et l'extrémité du rectangle est comblée, dans le troisième *xoran*, par l'image miniature d'une basilique. Celle-ci comporte

deux ailes parfaitement symétriques couvertes d'un toit à deux versants encastrant une structure qui ressemble à une galerie couverte. La partie inférieure de la basilique composée de lits de pierres, qui impliquerait une allusion à une enceinte, sert à séparer visuellement la construction architecturale des autres motifs peints à l'intérieur de la vignette (fig. 6).

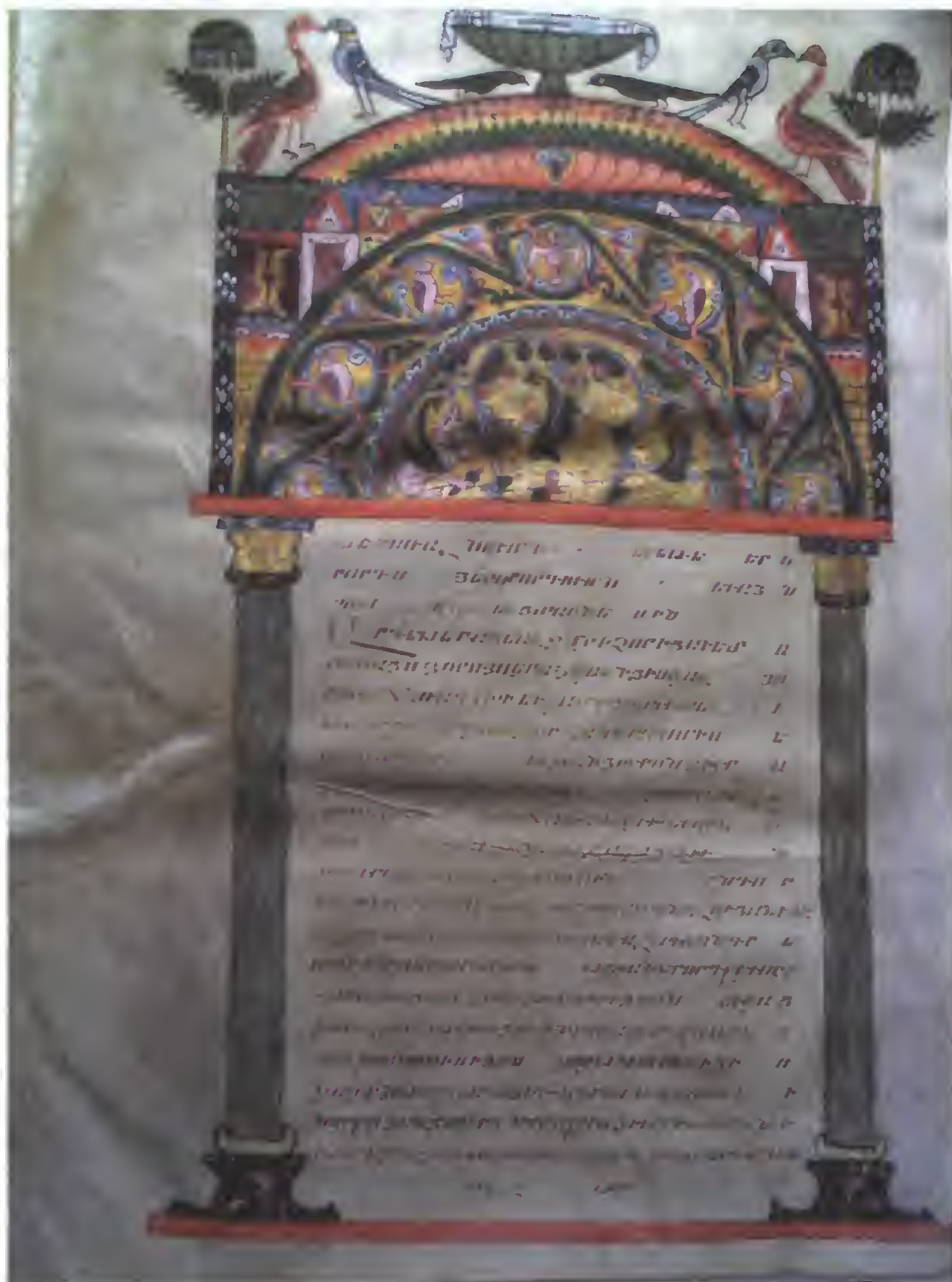


Fig. 6 – Tables de Canons. Évangile de Mułni. Erevan, Matenadaran. Ms. 7736, fol. 3, XIe siècle. © auteur.

Le *xoran* du folio 3 intègre donc une mini-représentation figurative centrée sur le thème de la Jérusalem Céleste : les édifices représentés à l'intérieur de la vignette sont identifiables aux constructions de Terre sainte ou reflètent du moins l'idée que se font les artistes arméniens de ces monuments symboliques. D'autres éléments comme l'enceinte de brique laissent supposer qu'on serait ici en présence d'une image plus synthétique en référence à la description de la cité céleste dans l'Apocalypse 21. Le décor du cinquième *xoran* est analogue à celui du folio 3. L'arc composé d'un tympan et de bandes ornementales concentriques est flanqué de part et d'autre de deux constructions reproduisant probablement l'hémicycle d'une abside ou un sanctuaire à plan centré (fol. 5, fig. 7)[36].

36. Dans le codex de Mułni, un décor architectural analogue est attesté dans plusieurs scènes figuratives (ex. fol. 13, 18^v, 22^v).



Fig. 7 – Tables de Canons. Évangile de Mułni. Erevan, Matenadaran.
Ms. 7736, fol. 5, XIe siècle. © auteur.

Les miniatures de l'Évangile 3793 (Erevan, Matenadaran) copié en 1053 qu'on attribue à l'école d'Ani montrent une très grande parenté avec celles de l'Évangile de Mułni. La vignette du *xoran* sur le folio 2 avec les Canons VIII-X comprend l'image miniature d'une église placée au sommet de l'arc, ainsi que deux constructions symétriques qui s'apparentent au chœur architectural, décoré de rideaux ouverts, se référant sans doute là aussi aux sanctuaires hiérosolymitains (fig. 8)[37].

Les deux exemples cités de codices arméniens du XIe siècle témoignent ainsi d'une modification importante du modèle graphique des Tables de Canons. La vignette rectangulaire enferme désormais l'arc libre reposant sur les colonnes et l'ensemble est plus

37. E. Rhodes, *An annotated list of Armenian New Testament manuscripts*, Tokyo 1963, p. 113; Т. А. Измайлова, Художественное убранство армянской рукописи 1053 г. [T. A. Izmaïlova, La décoration artistique du manuscrit arménien de 1053], *Вестник Матенадарана* 5, 1966; Ead., *L'art de la miniature* (cité n. 32), p. 113-122; Mat'evosyan, Le scribe Hovhannēs Sandxkavanec'i (cité n. 32), p. 386-398; А. Свирин, *Миниатюра древней Армении* [A. Svirin, *L'art de l'enluminure en Arménie ancienne*], Moscou – Léningrad, 1939, p. 44, 48; Kazarian, Manoukian, *Matenadaran* (cité n. 26), p. 56-59, bibliographie p. 237.

investi de motifs géométriques. D'autre part, ce nouveau modèle, qui est moins réaliste sur le plan architectural, comporte parfois des références directes aux églises de Terre sainte, une particularité qui n'était pas propre au type primitif des *xoran* arméniens. On observe, cependant, que ce procédé employé par les artistes d'Ani n'est pas isolé dans l'enluminure du XIe-XIIIe siècle. Un ciboire architectural ou une basilique surmontent l'en-tête rectangulaire des pages de titre dans les évangiles byzantins dont quelques exemples ont été cités par S. Der-Nersessian d'après l'étude de K. Weitzman[38]. L'image monumentale d'une basilique couronnée d'un dôme domine l'en-tête du second Canon sur le folio 3v de l'évangile géorgien de Mestia copié en 1030 dans le monastère d'Oška (musée de Mestia, Svanétie)[39]. Un édifice surmonte, par ailleurs, l'arc monumental dans une miniature ottonienne figurant l'Ascension du Christ (librairie publique de Lucques, ms. 1275, fol. 12a, Xe-XIe siècle). L'arc qui semble prolonger le cadre de cette miniature symbolise le ciel vers lequel Jésus s'élève. Il est décoré de deux petits portails et de trois tours munies de coupoles. L'association des éléments architecturaux avec la représentation de la voûte céleste véhicule le lien de la scène avec le concept de la Jérusalem d'en haut, bien que sur un mode plus abstrait que dans l'exemple de l'Évangile de Mułni[40].



Fig. 8 – Tables de Canons. Évangile. Erevan, Matenadaran. Ms. 3793, fol. 2. An 1053. © Dickran Kouymjian, traitement d'image Ara Nalbandian (http://armenianstudies.csufresno.edu).

Dans l'enluminure arménienne, la variante qui consiste à intégrer, dans le décor des Tables de Canons, des représentations d'églises en référence aux monuments de Terre sainte, qui n'est propre qu'aux quelques manuscrits enluminés de l'école miniaturiste d'Ani, semble être vite abandonnée. Elle laisse la place aux nombreuses formules nouvelles élaborées dans l'art miniaturiste des XIIe-XIIIe siècles. Au cours de cette évolution, l'aspect architectural des *xoran* s'estompe de plus en plus pour donner naissance à un modèle architectonique peu naturaliste, enrichi de symboles et motifs aniconiques, essentiellement

38. Berlin, *Cod. Philipps* 1538; Athos. *Iviron* 27; Athos. *Lavra* 86. Cf. S. Der-Nersessian, The gospels of Bert'ay, an Old-Georgian manuscript of the tenth century, dans *Études byzantines et arméniennes = Byzantine and Armenian studies*, Louvain 1973, p. 199-226, ici p. 218; K. Weitzmann, *Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts*, Berlin 1935, fig. 104, 100, 320.

39. Le monastère d'Oška, fondé par la dynastie des Bagratides entre 963 et 973, possédait l'un des *scriptoria* les plus réputés de l'époque. A. Saminski, A reference to Jerusalem in a Georgian gospel book, dans *The real and ideal Jerusalem* (cité n. 16), p. 354-369.

40. Kühnel, *From the earthly to the heavenly Jerusalem* (cité n. 19), p. 134.

imaginaires. L'imagerie ecclésiale traditionnelle s'infléchit vers une interprétation irréelle, voire visionnaire de la Jérusalem d'en haut.

Le début de ces changements est amorcé, comme on l'a vu, dans les manuscrits enluminés du XIe siècle, dont l'innovation principale sous forme d'un en-tête ornemental marque une étape importante dans l'évolution médiévale des *xoran*. Devenu très imposant, cet élément du décor des *xoran* fusionne naturellement avec le prototype architectural qu'il renferme. L'impression qu'il s'agit de deux éléments distincts, un arc intégré dans un rectangle, est atténuée par l'arabesque ornementale couvrant l'intégralité du champ de la vignette.

Le Tétraévangile de Kars (Jérusalem, bibliothèque du patriarcat arménien, ms. 2556) qu'on rattache au groupe de manuscrits représenté par l'Évangile de Mułni est commandité par le roi Gagik de Kars avant 1063[41]. Le manuscrit possède plusieurs *xoran* du nouveau type, dans lesquels l'en-tête rectangulaire renferme plusieurs bandes ornementales. Celles du tympan font désormais allusion non pas à un arc en tant qu'élément architectural, mais au cosmos symbolique avec ses sphères célestes (ex. fol. 4, fig. 9).

Le caractère architectural est en nette régression aussi dans le décor des Tables de Canons de l'Évangile de Trébizonde de la première moitié du XIe siècle (Venise, bibliothèque des Pères mxit'aristes, ms. 1400)[42]. La date de réalisation du manuscrit correspond à l'époque de l'expansion byzantine en Arménie majeure, expliquant le style de ses miniatures qui s'attache à la tradition byzantine, en particulier, pour ce qui concerne les illustrations du cycle narratif. Le décor des Tables de Canons conserve, toutefois, des traits spécifiques de l'enluminure arménienne. Il se distingue notamment par l'emploi de motifs géométriques et ornementaux très variés, si on les compare aux modèles grecs de cette période, devenus plus uniformes[43]. Les six *xoran* conservés de l'Évangile de Trébizonde ont des proportions quelque peu trapues. Les triples colonnes avec les vignettes qu'elles soutiennent évoquent un modèle décoratif-architectural d'une forme plutôt carrée. Les en-têtes des *xoran* présentent chacun des zones décoratives polychromes de grande densité et complexité ornementales (fig. 10).

Un nombre très réduit de manuscrits du XIIe siècle, enluminés en Arménie majeure, nous est parvenu en raison des ravages dus aux invasions répétées des Turcs seldjoukides. La majorité des codices enluminés qui nous soient préservés de la seconde moitié du XIIe siècle ont été créés dans les centres situés à l'ouest du pays, moins exposés aux incursions et aux pillages seldjoukides[44]. Malgré l'état fragmentaire du matériel iconographique, l'examen des manuscrits enluminés de cette période permet de dire qu'ils continuent à développer et perfectionner les innovations iconographiques des époques précédentes. La vignette rectangulaire se généralise aussi bien dans la décoration des Tables de Canons que dans celle des pages de titres. Intégralement recouverts d'ornements et de motifs géométriques complexes, les en-têtes perdent leur lien avec l'architecture réaliste et avec le type primitif de l'arcade libre. Les figures géométriques qui ornent le champ à l'intérieur de la vignette

41. RHODES, *An annotated list* (cité n. 37), p. 497 ; DOURNOVO, *Essais sur les beaux-arts* (cité n. 33), p. 192.

42. IZMAÏLOVA, *L'art de la miniature* (cité n. 32), p. 182-192, fig. 120-127 ; WEITZMANN, *Die armenische Buchmalerei* (cité n. 26), p. 19-23, fig. XI-XIV ; RHODES, *An annotated list* (cité n. 37), p. 389.

43. IZMAÏLOVA, *L'art de la miniature* (cité n. 32), p. 182.

44. KAZARIAN, MANOUKIAN, *Matenadaran* (cité n. 26), p. 79.

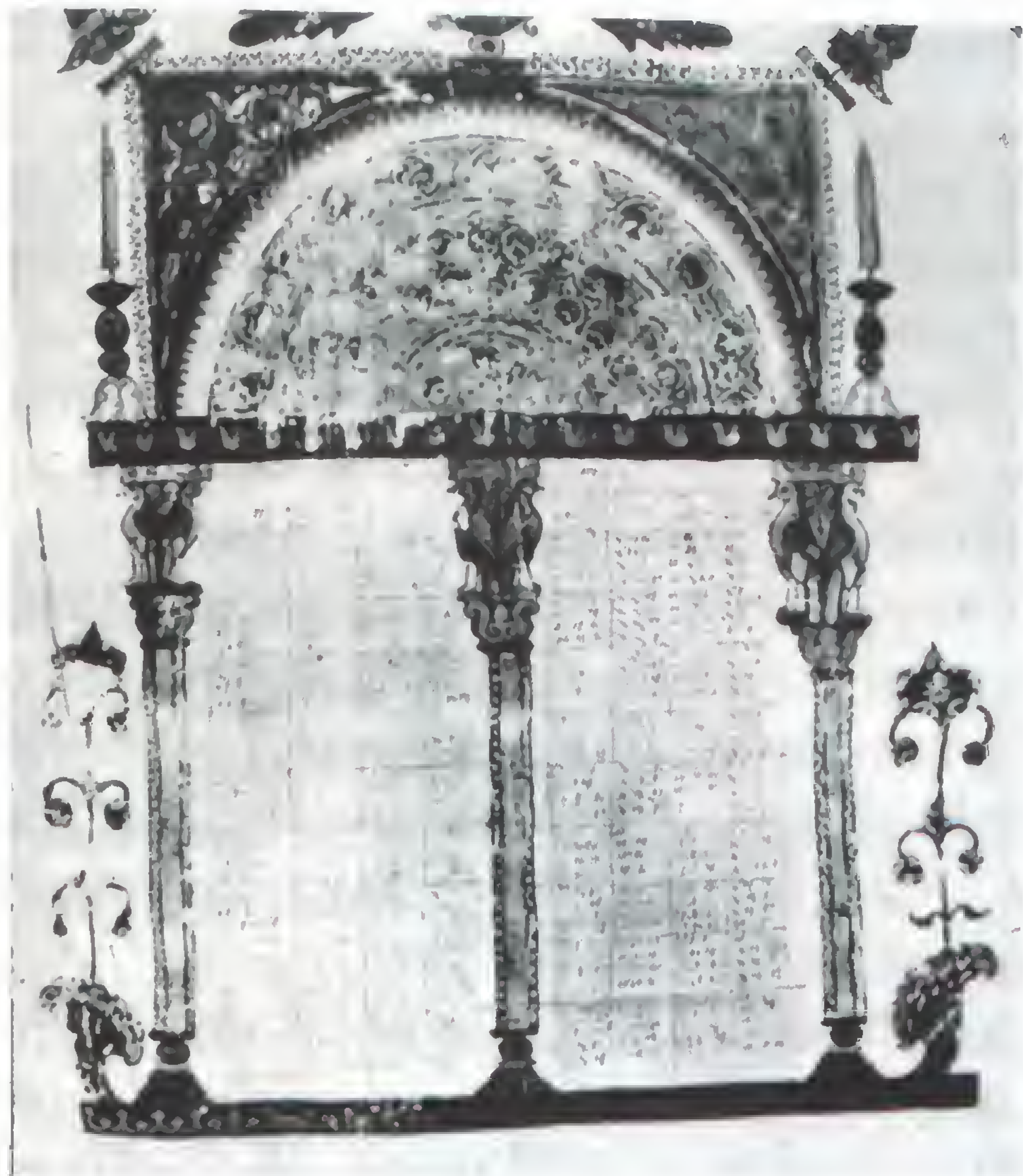


Fig. 9 – Tables de Canons. Évangile de Kars. Jérusalem, bibliothèque du patriarcat arménien. Ms. 2556, fol. 4, XIe siècle. © Dickran Kouymjian, traitement d'image Ara Nalbandian (http://armenianstudies.csufresno.edu).



Fig. 10 – Tables de Canons. Évangile de Trébizonde. Venise, bibliothèque des Pères mxit'aristes. Ms. 1400, fol. 8, XIe siècle. © Dickran Kouymjian, traitement d'image Ara Nalbandian (http://armenianstudies.csufresno.edu).

rectangulaire prennent des formes de plus en plus variées et sophistiquées (ex. Erevan, Matenadaran, mss 2952, 2877, 6264)[45]. L'arc en tant que composante architecturale est remplacé soit par une roue cosmique aux ornements concentriques, soit par une figure triangulaire qui surpasse le cadre de la vignette. Dans ce groupe de manuscrits, on voit également des entrelacs plus complexes en forme de bandes ornementales qui répartissent la surface de l'en-tête en plusieurs sections triangulaires, ou encore des formes plus inhabituelles comme les monticules busqués qui changent l'aspect graphique des *xoran* en altérant l'encadrement rectangulaire dans lequel ils s'inscrivent (fig. 11). Ces quelques manuscrits rescapés du XIIe siècle témoignent ainsi d'une évolution stylistique et iconographique ininterrompue, celle qui assurera, notamment, la continuité entre la riche tradition artistique de l'Arménie majeure et celle du Royaume arménien de Cilicie[46].

Les premiers manuscrits ciliciens conservent de nombreux traits issus de la tradition artistique antérieure. Ils révèlent encore une technique et un style propres à l'Arménie historique. Également hérités de la tradition artistique précédente, les motifs ornementaux et géométriques, qui sont employés à profusion dans les Tables de Canons et pages

45. Pour plus d'exemples d'enluminures, cf. KAZARIAN, MANOUKIAN, *Matenadaran* (cité n. 26), p. 74-75.

46. Լ. ԱԶԱՐՅԱՆ, *Կիլիկյան մանրանկարչությունը ԺԲ-ԺԳ դ.դ.* [L. AZARIAN, *La miniature arménienne de Cilicie aux XIIe-XIIIe siècles*], Erevan 1964 ; S. DER-NERSESSIAN, Miniatures ciliciennes, dans *Études byzantines et arméniennes* (cité n. 38), p. 509-515 ; EAD., *Miniature painting in the Armenian kingdom of Cilicia from the 12th to the 14th century*, Washington DC 1993.



Fig. 11 – Tables de Canons. Évangile. Erevan, Matenadaran. Ms. 2877, fol. 2, XIe siècle. © auteur.

de titres, connaissent une nouvelle évolution en Cilicie. Les motifs géométriques qui garnissent le champ des vignettes sont rigoureusement organisés et réunis dans une image « mentale »[47] très élaborée sur le plan cosmologique comme dans l'Évangile 7347 (Erevan, Matenadaran) réalisé en 1166 dans le monastère de Hṙomkla (fig. 12)[48]. Tout en conservant un effet semblable, les compositions des Tables de Canons varient et se modulent à l'infini. Les figures d'animaux fantastiques et d'oiseaux ornent abondamment le cadre architectural à l'extérieur comme à l'intérieur. Dans un groupe de manuscrits ciliciens copiés au XIIe siècle dans les monastères de Skewṙa, Drazark et Hṙomkla, d'autres éléments figuratifs, comme les portraits d'Eusèbe et de Carpien, ainsi que des prophètes, apparaissent dans la décoration des vignettes des Tables de Canons (ex. Venise, bibliothèque des Pères mxit'aristes, ms. 1635, an 1193; Erevan, Matenadaran, ms. 10675, fol. 9v-10, XIIIe siècle). L'ensemble du décor des Tables de Canons dans les manuscrits de cette époque tend vers une plus grande harmonie et un raffinement esthétique, sans que soit réduite ou altérée la valeur symbolique dont le motif était initialement investi.

47. Nous désignons par le terme « mental » les représentations véhiculant un contenu sur un mode abstrait et dont la valeur est non descriptive mais essentiellement symbolique. Le choix graphique des éléments géométriques sacralisés par le temps constitue un moyen de visualiser ces concepts abstraits. Cf. E. BEER, Nouvelles réflexions sur l'image du monde dans la cathédrale de Lausanne, *Revue de l'art* 10, 1970, p. 57-62, ici p. 62.

48. AZARIAN, *La miniature* (cité n. 46), p. 38-40; DOURNOVO, *Essais sur les beaux-arts* (cité n. 33), p. 211-213; KAZARIAN, MANOUKIAN, *Matenadaran* (cité n. 26), p. 90, bibliographie p. 242.



Fig. 12 – Tables de Canons. Évangile. Erevan, Matenadaran.
Ms. 7347, canons 4, 6. XIIe siècle. © auteur.

Les qualités plastiques des tables eusébiennes atteignent leur sommet dans les codices des XIIIe-XIVe siècles, marqués par la riche activité des écoles miniaturistes de Cilicie et de Glajor[49] (fig. 13-14), mais aussi celles de Vaspurakan et d'Arcʻax-Utikʻ[50].

Les tendances amorcées dans l'art miniaturiste arménien du XIe et du début du XIIe siècle définissent ainsi les principales voies de développement de l'encadrement décoratif des tables eusébiennes. Les grandes étapes de l'évolution graphique des *xoran* arméniens s'achèvent à la fin du XIe siècle. Le nouveau modèle architectonique qui se maintient ensuite durant plusieurs époques s'agrémente de nouveaux motifs figuratifs, géométriques et ornementaux. Au cours de cette évolution, l'encadrement des Tables

49. Ա. ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ, *Հայկական մանրանկարչության Գլաձորի դպրոցը* [A. AVETISYAN, *L'école miniaturiste arménienne de Glajor*], Erevan 1971 ; Th. F. MATHEWS, A. K. SANJIAN, *Armenian gospel iconography : the tradition of the Glajor Gospel* (Dumbarton Oaks Studies), Washington 1991.

50. Հ. Հ. ՀԱԿՈԲՅԱՆ, *Վասպուրականի մանրանկարչությունը* [H. HAKOBIAN, *La miniature de Vaspurakan*], Erevan 1976 ; ID., *Արցախ-Ուտիքի մանրանկարչությունը ԺԳ-ԺԴ դ.դ.* [*La miniature d'Arcʻax-Utikʻ aux XIIIe-XIVe siècles*], Erevan 1989.



Fig. 13 – Tables de Canons. Évangile. Erevan, Matenadaran. Ms. 212, fol. 7^{v}. XIIIe siècle. © auteur.



Fig. 14 – Tables de Canons. Évangile. Erevan, Matenadaran. Ms. 6289, fol. 8. XIVe siècle. © auteur.

de Canons renonce progressivement à sa formule ancienne en optant pour des formules considérablement plus abstraites. Cette modification du schéma graphique des Tables de Canons et l'apparition de nouveaux éléments iconographiques qui transforment le type primitif des *xoran* arméniens constituent un point important et nous incitent à les analyser dans l'optique des nouvelles formes de représentation de la cité céleste dans l'iconographie médiévale.

3. La Jérusalem eschatologique : retour vers la représentation de la cité céleste

Après la conquête islamique de la Terre sainte en 638, la signification spirituelle de la ville sainte reste inchangée aux yeux des communautés chrétiennes. Les contacts avec l'Église de Jérusalem et les pèlerinages ne cessent pas. Les croisades aussi se situent au départ dans le contexte des pèlerinages car pour les Croisés, l'accès à la Jérusalem Céleste passe surtout par le rétablissement de la possession chrétienne de la Jérusalem terrestre[51].

Néanmoins, la domination musulmane en Terre sainte entraîne certaines modifications d'attitude envers Jérusalem chez les chrétiens d'Orient et d'Occident. La relation établie depuis Constantin le Grand entre le concept de la cité céleste et la ville terrestre subit

51. M.-Th. Gousset, *Iconographie de la Jérusalem Céleste dans l'art médiéval occidental du* IXe *à la fin du* XIIe *siècle*, thèse de doctorat, Paris 1978, p. 8 ; P. A. Sigal, *Les marcheurs de Dieu : pèlerinages et pèlerins au Moyen Âge*, Paris 1974, p. 7-10.

aussi des changements importants. La séparation spirituelle, l'accès limité aux lieux saints et aux sanctuaires de Jérusalem transforment les anciennes perceptions chrétiennes de la cité future annoncée dans les textes prophétiques et dans l'Apocalypse de Jean. On considère notamment que, durant la conquête islamique de la Terre sainte, l'attitude du monde chrétien envers Jérusalem est liée à la volonté de ne plus considérer les lieux saints en tant que sites sacrés destinés à la vénération et au pèlerinage, mais plutôt en tant que symboles du paradis. Longtemps identifiée aux églises chrétiennes de Palestine, la Jérusalem Céleste se mue peu à peu en un domaine spirituel idéal et imaginaire, en plaçant la Jérusalem terrestre et ses sanctuaires dans une position subordonnée[52].

Au tournant du premier millénaire affecté par les attentes eschatologiques, ces changements concernent aussi le traitement du thème de la cité céleste dans l'art religieux[53]. La formule iconographique ancienne associant les sanctuaires de Terre sainte aux espérances eschatologiques de la Jérusalem Céleste est soumise à des mutations importantes. Le caractère visionnaire de la cité spirituelle l'emporte progressivement sur sa ressemblance avec la ville de Jérusalem et ses monuments chrétiens. Transcrite dans le langage visionnaire des textes prophétiques et de l'Apocalypse de Jean, la cité céleste figure, dans les représentations médiévales, en tant que ville et ne comporte souvent aucune référence à l'aspect physique réel de la Jérusalem chrétienne. Le choix de formes, de couleurs, de perspectives et de détails descriptifs trahit la volonté des artistes de transmettre l'idée de la perfection transcendante de la Jérusalem Nouvelle et de la présenter en tant que théophanie exclusivement céleste.

Dans les manuscrits illustrés de Beatus, la régularité et la symétrie sont les principaux attributs de la cité céleste de l'Apocalypse. L'harmonie et la splendeur de la ville descendant d'auprès de Dieu passent, pour les artistes espagnols, par la géométrisation du champ artistique. Le contour carré de la ville communique avec la forme des douze portes qui elles-mêmes représentent un carré surmonté d'un demi-cercle accentué par les figures sphériques symbolisant les pierres précieuses (Ap 21,18-20). Régulièrement disposés en plusieurs zones carrées dans le cadre de l'enceinte de la Jérusalem Nouvelle, les éléments d'architecture tiennent toujours une place importante dans l'image de la ville céleste[54]. Toutefois, par son aspect nettement plus abstrait et synthétique, cette architecture souligne l'aspect intemporel de la théophanie et transforme la vision de la cité messianique en un tableau essentiellement fantastique et imaginaire (fig. 15).

52. J. PRAWER, Christian attitudes to Jerusalem in the Early Middle Ages, dans *History of Jerusalem : the early Muslim period, 638-1099*, ed., J. Prawer, H. Ben-Shammai, Jerusalem 1996, p. 311-348.

53. La littérature sur l'Apocalyptique médiévale étant vaste nous tenons à citer quelques ouvrages collectifs traitant ce thème sous différents angles, y compris dans sa relation avec l'art chrétien médiéval : L. GRODECKI *et al.*, *Le siècle de l'an mil*, Paris 1973 ; *The use and abuse of eschatology in the Middle Ages*, ed. by W. Verbeke, D. Verhelst, A. Welkenhuysen, Leuven 1988 ; *Fin des temps et temps de la fin dans l'univers médiéval* (Senefiance 33), Aix-en-Provence 1993 ; B. MCGINN, *Apocalypticism in the Western tradition*, London 1994 ; *The apocalyptic year 1000*, ed. by R. Landes, A. Gow, D. C. Van Meter, New York 2003.

54. Cf. C. MAZUCCO, La Gerusalemme celeste dell'Apocalisse nei Padri, dans *La dimora di Dio con gli uomini (Ap 21,3). Imaggini della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo*, a cura di M. L. Gatti Perer, Milano, p. 49-56 ; GOUSSET, *Iconographie de la Jérusalem Céleste* (cité n. 51), p. 75-97, p. 79 ; KÜHNEL, *From the earthly to the heavenly Jerusalem* (cité n. 19), p. 136, p. 145 ; PRIGENT, *La Jérusalem Céleste* (cité n. 19), p. 108-110.

C'est très probablement pour accentuer le caractère céleste et prodigieux de la théophanie que les illustrateurs des Apocalypses choisissent de présenter la Jérusalem Nouvelle aussi sous l'aspect d'une ville circulaire. Les images les plus caractéristiques de cette série appartiennent aux deux manuscrits carolingiens, aujourd'hui conservés à Valenciennes (bibliothèque municipale, ms. 99, fol. 38, début du IXe siècle) et à Paris (Bibliothèque nationale, ms. Nouv. Acq. Lat. 1132, fol. 33, début du Xe siècle, fig. 16). L'apparence architecturale de la ville céleste est totalement omise par les illustrateurs carolingiens à l'exception de quatre groupes de trois ouvertures arquées qui représentent les douze portes de la cité céleste et sectionnent son enceinte symbolique composée de cercles concentriques multicolores[55].



Fig. 15 – La Jérusalem Céleste.
Apocalypse illustrée de Beatus. New York, Pierpont Morgan Library. Ms. 644, vol. II, fol. 222v. Milieu du Xe siècle.
© Pierpont Morgan Library.



Fig. 16 – La Jérusalem Céleste.
Apocalypse illustrée.
Paris, Bibliothèque nationale.
Ms. Nouv. acq. lat. 1132, fol. 33. Xe siècle.
© Bibliothèque nationale de France.

Le rempart muni de douze portes (Ap 21-22) est l'élément iconographique le plus constant dans d'autres représentations de la cité céleste, dont la fresque de l'église San Pietro de Civate (fin du XIe siècle, fig. 17). L'image suit le texte de l'Apocalypse et ses deux derniers chapitres consacrés à la vision de la cité céleste descendant d'auprès de Dieu. Les douze

55. Gousset, *Iconographie de la Jérusalem Céleste* (cité n. 51), p. 92-93 ; C. Heitz, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris 1963, p. 113-121 ; Id., *L'architecture religieuse carolingienne : les formes et leurs fonctions*, Paris 1980, p. 210-214 ; Kühnel, *From the earthly to the heavenly Jerusalem* (cité n. 19), p. 129-130, n. 86 (II) ; Ead., *The end of time in the order of things : science and eschatology in early medieval art*, Regensburg 2003, p. 202 ; M. Ronk Vaandrager, *Tabernacle, temple et Jérusalem Céleste*, thèse de doctorat, Paris 1996, p. 466-467 ; Prigent, *La Jérusalem Céleste* (cité n. 19), p. 106.



Fig. 17 – La Jérusalem Céleste, le Fleuve et les Arbres de vie.
Fresque de l'église San Pietro al Monte près de Civate. XIe siècle.
© http://www.amolenuvolette.it.

portes de la Jérusalem Nouvelle divisent en douze sections l'enceinte de la ville représentée en perspective planimétrique. Elles comportent aussi les bustes des douze anges, ainsi que les noms écrits des douze tribus d'Israël et des douze apôtres de l'Agneau (Ap 21,12-14).

L'examen des œuvres byzantines montre que la tendance à interpréter la Jérusalem Céleste comme une ville dépasse l'iconographie occidentale et le cercle d'images médiévales liées aux illustrations de l'Apocalypse. L'iconographie byzantine offre, notamment, quelques interprétations originales de ce thème dans des œuvres qui divergent de l'attitude générale des Églises d'Orient envers le texte de l'Apocalypse, attitude « faite de refus et de réserve plus que d'acceptation »[56].

Le motif architectural interprété en tant qu'image de la Jérusalem Céleste compose généralement le fond des scènes du cycle narratif, en particulier dans celles qui sont étroitement liées à la liturgie dans les œuvres byzantines du XIe-XVe siècle. Dans la représentation de la Communion des Apôtres, faisant partie des fresques de l'église des Saints-Apôtres à Peć (Serbie, XIIIe siècle), la Jérusalem Nouvelle est symbolisée, comme dans les œuvres paléochrétiennes, par une église-basilique évoquant le complexe architectural du Saint-Sépulcre. L'image est dotée d'une grande tour ressemblant à une

56. N. THIERRY, L'Apocalypse de Jean et l'iconographie byzantine, dans *L'Apocalypse de Jean : traditions exégétiques et iconographiques, IIIe-XIIIe siècles : actes du colloque de la Fondation Hardt, 29 février-3 mars 1976*, Genève 1979, p. 319-339, ici p. 319.

rotonde, mais aussi d'une imposante entrée pouvant symboliquement être interprétée comme la porte d'un rempart délimitant la ville céleste[57].

L'enceinte munie de portes fait partie des motifs caractéristiques de l'iconographie byzantine du XIe-XIVe siècle également dans d'autres scènes du cycle narratif. Dans les représentations de l'Annonciation, de l'Adoration des Mages, de la Résurrection de Lazare et de la Sainte Cène, les scènes sont présentées sur un fond architectural renvoyant au rempart de la ville céleste. L'image d'une cité-église s'introduit dans ces représentations tant pour compléter la dimension symbolique des scènes évangéliques que pour souligner qu'il s'agit de faits non pas historiques mais d'ordre intemporel et hiératique, se déroulant en présence de Jésus Christ[58].

Citons enfin la scène de l'Ascension dans le manuscrit de l'Homiliaire de Jacques Kokkinobaphos (Paris, Bibliothèque nationale, ms. gr. 1208, fol. 3v, deuxième moitié du XIIe siècle, fig. 18). L'enluminure en pleine page faisant partie du frontispice du codex grec est peut-être l'exemple le plus caractéristique de cette interprétation iconographique de la cité céleste dans l'art byzantin. L'image de la Jérusalem Nouvelle est composée de deux motifs, ceux d'une église et d'une ville. Plusieurs églises à coupoles de type byzantin sont représentées au registre supérieur de la miniature, reposant sur un grand portail aux trois ouvertures arquées sous lesquels sont peintes les scènes de l'Ascension et de la Descente du Saint Esprit. La méthode consiste à créer l'image d'une cité-église, caractéristique de l'interprétation traditionnelle byzantine de la Jérusalem Nouvelle[59]. Des motifs comme celui de colonnes « nouées » et de fenêtres grillées ajoutent probablement une dimension typologique à la scène juxtaposant les fondements de la cité céleste à l'ancien Temple biblique et à la cité idéale des prophètes[60].



Fig. 18 – L'Ascension.
Homiliaire de Jacques Kokkinobaphos.
Paris, Bibliothèque nationale.
Ms. gr. 1208, fol. 3v. XIIe siècle.
© Bibliothèque nationale de France.

57. А. Лидов, Образ Небесного Иерусалима в восточнохристианской иконографии [A. Lidov, La Jérusalem Céleste dans l'iconographie des chrétiens orientaux], dans *Иерусалим в русской культуре*, составили, А. Баталов, А. Лидов [*Jérusalem dans la culture russe*, éd. A. Batalov et A. Lidov], Moscou 1994, p. 15-25, ici p. 19, fig. 4.

58. D'après A. Lidov, les plus anciennes représentations symboliques de ce type dans la peinture monumentale sont les fresques de l'église arménienne d'Axt'ala et la scène de la Communion des Apôtres conservée dans l'église Sainte-Marie-Peribleptos à Ochride. Cf. Lidov, La Jérusalem Céleste (cité n. 57), p. 19 ; Id., *The mural paintings of Akhtala*, Moscow 1991, p. 34-36.

59. Lidov, Heavenly Jerusalem (cité n. 19), p. 343.

60. Le motif de fenêtre grillée pourrait faire allusion à Ézéchiel 40,16. Les références au Temple prophétique, dans cette image, semblent très probables au vu de la présence des figures des prophètes en dessous des arches, de part et d'autre de la scène de l'Ascension représentée au centre. Pour le symbolisme

Sur le plan iconographique, on notera aussi l'importance du registre médian dans cette composition byzantine. La vignette décorative, incrustée de cercles concentriques et autres motifs géométriques, sépare les deux étages de la miniature composés d'éléments architecturaux. A. Lidov, qui interprète l'ensemble de cette représentation byzantine comme une image-symbole de la Jérusalem Nouvelle, suppose que cette vignette à motifs géométriques fait allusion au rempart de la cité céleste, garni de pierres précieuses[61]. Elle est donc étroitement liée au texte biblique et à l'image de la cité céleste de l'Apocalypse[62].

Cette particularité de la miniature de l'Homiliaire de Jacques Kokkinobaphos semble expliquer d'une nouvelle façon l'apparition de certains motifs géométriques dans les enluminures médiévales qui développe le thème architectural. En plus de leur effet ornemental, sur le plan symbolique les éléments du décor telles les vignettes incrustées de cercles concentriques se rapportent au thème du rempart céleste et des pierres précieuses (Ap 21,18-20). Par conséquent, ces images semblent mettre en avant l'interprétation de la Jérusalem Nouvelle en tant que ville et cité céleste de l'Apocalypse.

L'examen des exemples iconographiques discutés ci-dessus révèle plusieurs liens avec les principes de décoration des Tables de Canons dans les codices arméniens du bas Moyen Âge. Les *xoran* nous semblent privilégier, à partir de la deuxième moitié du XIe siècle au moins, la version iconographique fondée sur l'interprétation de la Jérusalem Céleste comme ville. Les en-têtes décorés de motifs géométriques variés et l'aspect ornemental plus accentué des Tables de Canons dans les manuscrits du bas Moyen Âge rendent cette hypothèse plausible. Certaines miniatures comme celles du folio 3 de l'Évangile de Mułni proposent une image synthétique d'une cité-église (fig. 6). Mais il est plus envisageable de voir dans la succession des *xoran* la représentation d'une ville imaginaire où chaque encadrement est associé à l'une des entrées symboliques de la Jérusalem future (Ap 21,18-20)[63].

On trouve également dans la décoration des Tables de Canons des motifs iconographiquement proches de ceux du frontispice de l'Homiliaire de Jacques Kokkinobaphos. Des formes géométriques variées aux ornements concentriques semblent faire allusion aux

du motif de colonnes nouées, cf. I. KALAVAREZOU-MAXEIMER, The knotted column, *Fourth annual Byzantine studies conference. Abstracts of papers*, Ann Arbor 1978, p. 31-32.

61. LIDOV, La Jérusalem Céleste (cité n. 57), p. 21.

62. Une architecture analogue composée de plusieurs constructions à coupole surmonte le portrait de Grégoire de Nazianze dans un Homiliaire enluminé du XIIe siècle (monastère de Sainte-Catherine, Mont Sinaï, ms. gr. 339, fol. 4^v^). L'iconographie synthétique évoquant à la fois la Jérusalem terrestre et la Jérusalem Céleste est complétée par une imagerie paradisiaque en référence à l'Apocalypse 22. Une vignette miniature incrustée de disques sépare les registres inférieur et supérieur de la miniature comme dans la scène de l'Ascension de l'Homiliaire de Jacques Kokkinobaphos. Cf. K. WEITZMANN, G. GALAVARIS, *The monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The illuminated Greek manuscripts. 1, From the ninth to the twelfth century*, Princeton 1990, p. 141, 151 ; LIDOV, La Jérusalem Céleste (cité n. 57), p. 22, fig. 7.

63. Il serait intéressant de remarquer que dans quelques manuscrits ciliciens, les structures architectoniques des *xoran* se prolongent sur douze pages. Dans l'évangile copié en 1251 à Hṙomkla (Erevan, Matenadaran, ms. 3033), le colophon est inscrit sous deux *xoran* affrontés qui ont été ajoutés au groupe principal composé de dix Tables de Canons comme dans la plupart des manuscrits arméniens enluminés. Rappelons aussi à ce propos que de nombreux manuscrits occidentaux contemporains ou antérieurs à ceux de Cilicie choisissent de déployer les Tables de Concordance sur douze pages. K. Nordenfalk distingue notamment deux groupes de douze et de seize pages qui contiennent des Tables de Canons dans les manuscrits latins. Cf. NORDENFALK, *Die spätantiken Kanontafeln* (cité n. 27).

pierres précieuses de la Jérusalem d'en-haut (Ap 21,18-20)[64]. Les Tables de Canons de l'Évangile arménien du début du XIIe siècle (Erevan, Matenadaran, ms. 2743) renferment des éléments décoratifs pouvant être interprétés dans ce sens. Elles contiennent des figures géométriques circulaires formées d'ornements concentriques et ressemblant à des petites rosaces qui décorent le centre de l'en-tête ou sont réparties sur le champ des vignettes (fig. 19). On retrouve ici des formes plus insolites comme sur les folios 7v et 8, qui combinent plusieurs figures géométriques et présentent des entrelacs complexes de couleurs et d'ornements dont le jeu de lumière et de transparence rappelle les facettes de cristal ou de pierres précieuses tout en gardant leur lien avec le motif architectural (fig. 20).



Fig. 19 – Tables de Canons. Évangile. Erevan, Matenadaran. Ms. 2743, fol. 6. XIIe siècle. © auteur.

64. Aux chapitres VI-IX du livre XVI de ses *Étymologies*, Isidore de Séville fournit des explications au sujets des douze pierres précieuses. La sardoine est décrite chez cet auteur comme une pierre comportant trois cercles concentriques : noir, blanc et rouge. Ce schéma est reproduit dans une pierre précieuse du manuscrit de Beatus de la collection de New York. De larges extraits du commentaire d'Isidore sont, par ailleurs, inscrits autour des portes de la Jérusalem Nouvelle dans plusieurs manuscrits de cette série d'Apocalypses illustrées. Cf. GOUSSET, *Iconographie de la Jérusalem Céleste* (cité n. 51), p. 98-99.

Dans les *xoran* des folios 15ᵛ-16 de l'Évangile arménien copié au XIᵉ-XIIᵉ siècle (Erevan, Matenadaran, ms. 2877), un motif de configuration triangulaire dépasse le cadre de la vignette (fol. 15ᵛ, 16, fig. 21). Cette figure, qui est caractéristique du décor des Tables de Canons arméniennes et byzantines de cette période, suggère par sa forme une toiture à deux versants[65]. Des disques circulaires aux dégradés de couleurs concentriques décorent le centre de ce triangle dans les deux *xoran* affrontés et forment une autre possible allusion aux « perles » qui sont associées aux douze des portes de la cité céleste (Ap 21,21). Les ornements concentriques des « rosaces » inscrites dans l'en-tête des Tables, sur les folios 13ᵛ et 14 (fig. 22), se rapprochent quant à eux des figures circulaires décorant le registre médian de la miniature du frontispice de l'Homiliaire de Kokkinobaphos, qui ont été interprétées en tant que pierres précieuses de la cité céleste (Ap 21,18-20).

Les pierres précieuses ont fait l'objet de quelques textes qu'on trouve dans l'exégèse des premiers siècles et dans les commentaires de l'Apocalypse. À la fin du IVᵉ siècle, Épiphane de Salamine y consacre son œuvre intitulée *De gemmis (Traité des douze gemmes)*[66]. L'objectif de son traité est de décrire les qualités des pierres précieuses et d'expliquer pourquoi celles-ci sont associées aux noms des douze patriarches. Mais, le traité *De gemmis* d'Épiphane n'a qu'une très petite diffusion dans la tradition grecque où, à l'exception de seulement quelques épitomés, on ne trouve aucune version de cette œuvre au-delà du VIIIᵉ siècle.

Un plus grand succès semble avoir été réservé à cet écrit antique dans la littérature orientale. Des variantes plus complètes du traité *De gemmis* ont été préservées en copte, en syriaque, en arménien et en géorgien[67]. La traduction arménienne de l'œuvre d'Épiphane qui ne doit pas remonter au-delà de la fin du VIᵉ siècle fut conservée sous forme d'épitomés plus ou moins longs qui abordent les différentes qualités des pierres précieuses et incluent l'exégèse allégorique associant chacune des douze gemmes à un patriarche.

Les noms des apôtres ont été introduits dans certains épitomés arméniens de l'œuvre *De gemmis* postérieurement. Dans le recueil copié en 1686 (Erevan, Matenadaran, ms. 9100), le texte sur les folios 372-373 porte le titre *Անուանք Ականացն եւ Նահապետացն եւ Առաքելոցն [Les noms des gemmes, des patriarches et des apôtres]*. Le parallèle des apôtres semble dériver d'une certaine synthèse de textes. Il fut introduit dans les versions arméniennes du traité d'Épiphane très probablement d'après le commentaire de l'Apocalypse d'Andreas de Césarée, une œuvre grecque du VIᵉ siècle, qui parle du rapprochement entre les pierres précieuses et les apôtres[68]. Le texte d'Andreas et sa version ultérieure rédigée par Aréthas de Césarée au Xᵉ siècle sont les seuls commentaires de l'Apocalypse à avoir été traduits en

65. Un exemple caractéristique est attesté au folio 4 de l'évangile grec conservé à Paris (Bibliothèque nationale, Gr. 64).

66. Les différentes versions en langues copte, syriaque, arménienne et géorgienne de cette œuvre ont été publiées dans Epiphanius, *De gemmis : the old Georgian version and the fragments of the Armenian version*, by R. P. Blake *and the Coptic-Sahidic fragments*, by H. de Vis (Studies and documents 2), London 1934.

67. Le texte grec complet fut traduit d'abord en latin, puis en copte et en syriaque au Vᵉ siècle. La version syriaque a été adaptée ensuite en arménien probablement au VIᵉ siècle. Le texte arménien qui n'a pas été conservé dans son intégralité a servi de base pour la traduction géorgienne apparemment réalisée au IXᵉ-Xᵉ siècle. Cf. Epiphanius, *De gemmis* (cité n. 66), p. CXXII.

68. Epiphanius, *De gemmis* (cité n. 66), p. XLV.



Fig. 20 – Tables de Canons. Évangile.
Erevan, Matenadaran. Ms. 2743, fol. 7v-8. XIIe siècle. © auteur.



Fig. 21 – Tables de Canons. Évangile.
Erevan, Matenadaran. Ms. 2877, fol. 15v.
XIe-XIIe siècle. © auteur.



Fig. 22 – Tables de Canons. Évangile.
Erevan, Matenadaran. Ms. 2877, fol. 14.
XIe-XIIe siècle. © auteur.

arménien classique au Moyen Âge[69]. Leurs explications au sujet des pierres précieuses, ainsi que les différentes versions du traité *De gemmis* d'Épiphane de Salamine qui circulaient en arménien étaient très probablement bien connues au Moyen Âge et ont pu servir de source textuelle aux enlumineurs des Évangiles.

En outre, dans l'une des variantes arméniennes du texte d'Épiphane (Venise, ex. ms. 1537, XVIIIe siècle), on trouve la description des pierres précieuses qui étaient sur le rational du grand prêtre des Hébreux (Ex 28,15-30, 39,8-20). Dans ce récit, Épiphane de Salamine ainsi que l'épitomé arménien dépendent très probablement des textes analogues de Philon et de Clément d'Alexandrie qui vont jusqu'à une certaine mystique cosmique. Exposant le symbolisme des douze gemmes du pectoral que le grand prêtre d'Israël porte suspendu sur sa poitrine, Philon d'Alexandrie établit un parallélisme entre les pierres précieuses, les signes du zodiaque et les douze patriarches. La symbolique cosmique des douze signes converge avec la symbolique historique des douze patriarches. Les douze gemmes assimilées aux douze signes du zodiaque semblent être le maillon qui permet cette identification[70].

Dans le milieu judéochrétien, la symbolique des pierres précieuses et des douze signes du zodiaque est aussi appliquée aux disciples du Christ. Le symbolisme zodiacal des douze patriarches est transposé aux douze apôtres dans un passage de Clément d'Alexandrie qui revient également sur la signification du pectoral du grand prêtre[71]. Dans son commentaire de Mt 15,24, Origène propose une exégèse voisine, assimilant les douze patriarches à douze astres qui font allusion au zodiaque[72].

Mais avant les pères de l'Église, une certaine forme visuelle a déjà été donnée à ce symbolisme dans l'Apocalypse 21, où la symbolique des pierres précieuses concourt avec celle des tribus d'Israël et des apôtres du Christ dans une Vision de la cité céleste descendant des cieux. Bien que l'Apocalypse ne mentionne pas les signes du zodiaque, leur symbolique est vraisemblablement assimilée à celle des douze pierres précieuses qui représentent les fondements de la Jérusalem Nouvelle (Ap 21,18-20). En outre, la description de la Jérusalem Céleste dans le texte johannique semble reprendre aussi le matériel et le type de décoration que Dieu indiqua à Moïse pour préparer le pectoral du grand prêtre : la forme quadrangulaire, l'or et les pierres précieuses portant les noms des enfants d'Israël (Ex 28,15-17).

69. Le Commentaire de l'Apocalypse d'Andreas de Césarée fut traduit pour la première fois dans son intégralité par le catholicos Nersēs Lambronac'i (1171), mais il est possible qu'une version plus ancienne du commentaire ait existé en arménien classique. Cf. Epiphanius, *De gemmis* (cité n. 66), p. XLV. Pour l'histoire de l'adaptation arménienne du commentaire d'Andreas de Césarée, cf. Nerses of Lambron, *Commentary on the Revelation of Saint John*, transl., notes and introd. by R. W. Thomson, Leuven 2007, p. 16; *Rituale Armenorum*, ed. by F. C. Conybeare, Oxford 1905, p. 64.

70. *Quaestiones in Exodum* II, 114; J. DANIÉLOU, *Symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, rééd. 1998, p. 140. Selon J. Daniélou cette analogie assez singulière entre les patriarches et les animaux du zodiaque pouvait s'appuyer sur le fait que dans la bénédiction prophétique de Jacob (Genèse 49,27), Juda était comparé au lion, Issachar à l'âne, Dan au serpent, Nephtali à la biche et Benjamin au loup. De même, le livre des Jubilées assimile les douze patriarches aux douze mois. Cf. DANIÉLOU, *Symboles chrétiens*, p. 140-141.

71. *Stromates* V, 6, 38, 4-5. Citation d'après DANIÉLOU, *Symboles chrétiens* (cité n. 70), p. 141.

72. DANIÉLOU, *Symboles chrétiens* (cité n. 70), p. 137.

Ce détail est important dans la mesure où il peut expliquer la présence de la symbolique des pierres précieuses dans les exemples d'iconographie que nous discutons ici. Si la description de la Jérusalem Céleste resplendissante d'or et de pierres précieuses assimile la symbolique du rational du grand prêtre de l'Ancien Testament, le symbolisme cosmique que celui-ci se voit attribuer dans l'exégèse antique peut aussi se répercuter dans les images de la cité céleste. En effet, les représentations de la Jérusalem Céleste de la basse époque nous semblent renvoyer à ce syncrétisme judéochrétien, où le récit évangélique converge avec un symbolisme astral[73]. La vignette du frontispice de l'Homiliaire de Jacques Kokkinobaphos est sertie de petites rosaces concentriques sur un fond bleu lazulite, comme une réminiscence des pierres précieuses, mais aussi du ciel constellé d'astres. La Jérusalem Céleste des Apocalypses de Valenciennes et de Paris, composée de douze cercles concentriques, possède elle-même une forme sphérique qui sous-entend le ciel, le cosmos et les astres[74]. Reflète-t-elle aussi cet ancien symbolisme stellaire englobant la série duodécimale Apôtres-Patriarches-Zodiaque-Pierres précieuses ? Cette dernière pourrait-elle s'exprimer mieux ailleurs que dans les représentations de la cité céleste johannique contenant, à l'origine, tous les éléments de cette symbolique ?

Ce thème semble être abordé aussi dans le décor des Tables de Canons arméniennes du bas Moyen Âge, où on peut déceler un recours à la formule mystique que nous livrent l'Apocalypse et l'exégèse antique au sujet de la série allégorique des douze signes zodiacaux, douze pierres précieuses et douze apôtres. Les *xoran* des manuscrits postérieurs au XIe siècle se caractérisent par une symbolique céleste plus accentuée que celles des codices anciens. Dans cette tendance générale, on trouve des exemples plus caractéristiques que d'autres, qui nous mettent en présence d'un véritable thème stellaire, qui pourrait s'inspirer des textes évoqués de l'exégèse judéochrétienne. Les images les plus anciennes sont celles des codices du XIe siècle de l'école d'Ani. Sur les folios 1 et 8 de l'Évangile de Bēgēnc' (Erevan, Matenadaran, ms. 10099, vers 1060, fig. 23) et dans l'Évangile de Mułni (Erevan, Matenadaran, ms. 7736, fol. 3)[75],

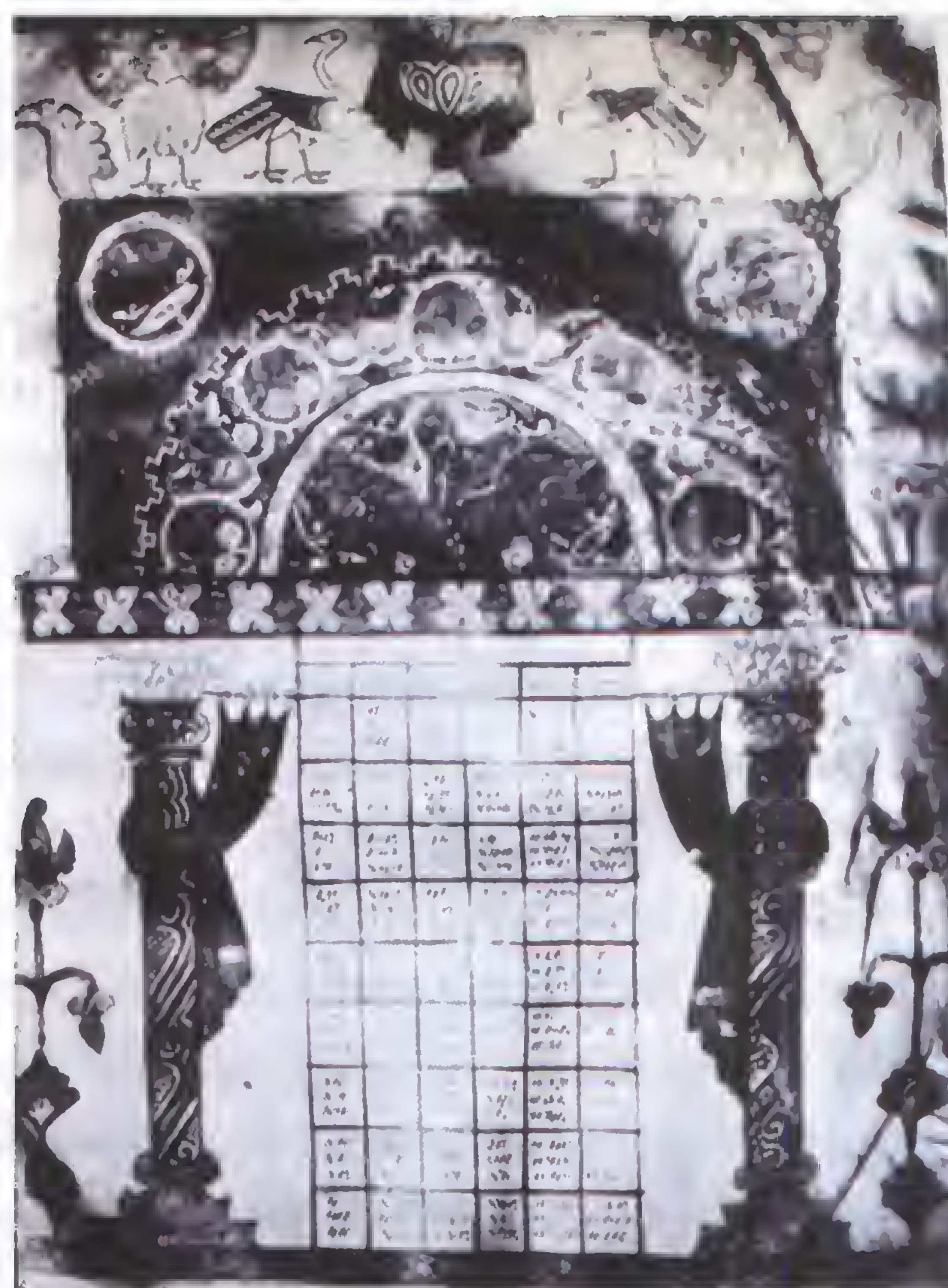


Fig. 23 – Tables de Canons. L'Évangile de Bēgēnc'. Erevan, Matenadaran. Ms. 10099, fol. 8. Vers 1060. © Dickran Kouymjian, traitement d'image Ara Nalbandian (http://armenianstudies.csufresno.edu).

73. *Ibid.*, p. 135.

74. Les cercles concentriques diversement colorés de la Jérusalem Céleste de plan rond pourraient aussi symboliquement renvoyer aux pierres précieuses représentant les fondements de la cité céleste et suggérant l'idée des couleurs. Cf. PRIGENT, *La Jérusalem Céleste* (cité n. 19), p. 106.

75. Le schéma étoilé est plus accentué sur le folio 8 de l'Évangile de Bēgēnc' par la présence, dans les écoinçons de l'en-tête rectangulaire, de deux autres figures sphériques au-dessus de la zone circulaire principale au centre (fig. 23).

le demi-disque aux ornements concentriques que renferment les en-têtes des Tables de Canons est très probablement censé représenter un schéma cosmique. La large bande parcourant ce disque de l'extérieur se compose d'entrelacs animaliers et ornementaux sertis de plusieurs médaillons. Ces motifs nous semblent faire allusion aux représentations des douze signes du zodiaque qu'on trouve dans les manuscrits astronomiques et dans certaines représentations bibliques à caractère figuratif. Citons, à titre d'exemple, celle du folio 141ᵛ de la Bible de Saint-Vaast (Arras, bibliothèque municipale, ms. 559, vol. 2, deuxième quart du XIᵉ siècle, fig. 24), un manuscrit contemporain des codices arméniens en question. Les images du Christ et d'*Ecclesia* présentées dans un environnement architectural sont entourées de douze signes astrologiques dont chacun est pris dans un médaillon. Les deux groupes d'images forment deux cercles concentriques dont celui du Christ au milieu est plus large que celui du zodiaque. Les tympans des *xoran* arméniens cités plus haut, qui possèdent des disques concentriques de mêmes proportions, incitent à conclure que nous sommes en présence d'une variante non figurative d'un programme iconographique fondé sur l'idée de la centralité et du règne cosmique du Christ et de l'Église, suggéré par cette miniature de la Bible de Saint-Vaast.



Fig. 24 – Le Christ et *Ecclesia*.
Frontispice du Cantique des Cantiques.
La Bible de Saint-Vaast.
Arras, bibliothèque municipale.
Ms. 559, vol. 2, fol. 141ᵛ. XIᵉ siècle.
KÜHNEL, *The end of time* (cité n. 55), fig. 106.

Le champ ornemental des vignettes qui servent d'encadrement pour les Tables de Canons renferme d'autres motifs, qui renvoient, à travers leur schéma géométrique, à la notion de la ville céleste. Le schéma symbolique d'un espace quadrilatère qui exprime la perfection et la splendeur de la cité de Dieu est repris dans plusieurs codices arméniens. Dans l'évangile enluminé 6264 (Erevan, Matenadaran, XIIᵉ siècle), l'encadrement architectural du troisième Canon est composé d'un en-tête rectangulaire reposant sur une architrave portée par deux colonnes (fig. 25). L'ensemble de l'image se distingue par un traitement schématique, à l'exception des ornements couvrant la surface de la vignette, qui présente un schéma ornemental plutôt recherché. Un champ rectangulaire au milieu, composé d'entrelacs, est entouré de médaillons aux motifs décoratifs variés. Les deux médaillons inférieurs sont coupés par la ligne de l'architrave, laissant probablement à l'imagination du spectateur de compléter l'image. Ainsi, devine-t-on, dans le prolongement de cette vignette,

un quadrilatère aux motifs disposés dans des champs concentriques avec, au centre, un espace carré, entouré de douze disques multicolores[76].



Fig. 25 – Tables de Canons. Évangile. Erevan, Matenadaran. Ms. 6264, fol. 3v. XIIe siècle. © auteur.

Des ornements et motifs géométriques disposés en plusieurs zones concentriques quadrangulaires évoquent la méthode iconographique qu'on connaît d'après les manuscrits illustrés de l'Apocalypse de Beatus. Dans ces codices, le tableau schématique et aplati de la Jérusalem Céleste, présenté en perspective planimétrique, doit évoquer la notion de la cité idéale et rendre l'idée d'un espace sacré divinement protégé, permettant aussi de contempler sa perfection et sa plénitude[77]. Il a été suggéré dans les études que la formule picturale employée par les artistes espagnols de Beatus pour illustrer les scènes célestes pourrait tirer son origine des représentations décoratives de l'art sassanide, la méthode dite de la « perspective radiale » étant propre notamment à la décoration des vases, rendant l'idée de *pardes* (jardin)[78] idéal dans la tradition persane[79]. Compte tenu de cette hypothèse à propos d'une origine décorative de ces scènes de l'iconographie chrétienne, le rapprochement entre la ville idéale des manuscrits de Beatus et certaines vignettes de *xoran* arméniens serties de motifs géométriques nous paraît davantage plausible.

Ainsi peut-on avancer l'hypothèse que plusieurs modèles qu'on distingue dans la décoration ornementale des en-têtes des Tables de Canons des XIe-XIIe siècles renvoient à la notion de l'espace sacré et de la cité idéale. Les vignettes qui renferment des éléments architectoniques renvoient aux sanctuaires chrétiens de Jérusalem, qui se situent, pour les enlumineurs médiévaux, dans la parfaite continuité de la ville messianique prophétisée dans la Bible. D'autres emploient un schéma stellaire qui véhicule le symbolisme spatial de la cité prophétique, le lieu de l'ultime théophanie cosmique du Crucifié. Enfin, certaines décorations de *xoran* font appel à un schéma géométrique particulièrement complexe et structuré, traduisant l'harmonie et la perfection de la cité transcendante. Dans

76. L'encadrement des canons IX et X dans le codex 6264 enferme une vignette aux motifs analogues.

77. Ce procédé de représentation planimétrique caractéristique des scènes célestes représentées dans les manuscrits de Beatus peut dériver des modèles analogues illustrant la *Topographie chrétienne* de Cosmas Indicopleustès. Cf. A. W. G. Posèq, The "New Jerusalem", the star of Zion and the Mandala, dans *The real and ideal Jerusalem* (cité n. 16), p. 325-339, ici p. 328-329.

78. *pardès* en hébreu, *partez* en arménien.

79. Posèq, The "New Jerusalem" (cité n. 77), p. 328, n. 16.

plusieurs codices arméniens illustrés (Erevan, Matenadaran, mss 6264, 6202, 2877), ces différents modèles se succèdent et se renouvellent, montrant probablement, dans un style toujours très abstrait, diverses facettes de la croyance chrétienne en la cité spirituelle, la Jérusalem Nouvelle.

Signalons enfin une variante iconographique assez singulière d'un en-tête semi-figuratif qui rend encore plus évidente la lecture allégorique des Tables de Canons en tant que ville céleste. Il s'agit de la miniature qui sert d'encadrement pour le septième et le huitième canon d'Eusèbe, dans l'évangile arménien copié en 1254 à Rome (Venise, bibliothèque des Pères mxit'aristes, ms. 1374). Sa structure architectonique principale, composée de quatre colonnes supportant une architrave et quatre petits arcs, est surmontée d'une enceinte. À l'intérieur de celle-ci, s'élèvent deux structures identiques qui ressemblent à une tente ou à un ciborium. Une colombe perchée sur la partie arrière de cette muraille sous la première tente est le seul motif figuratif de cette représentation qui offre, par ailleurs, un modèle graphique original et une version polychrome plutôt inattendue de *xoran* arménien (fig. 26).

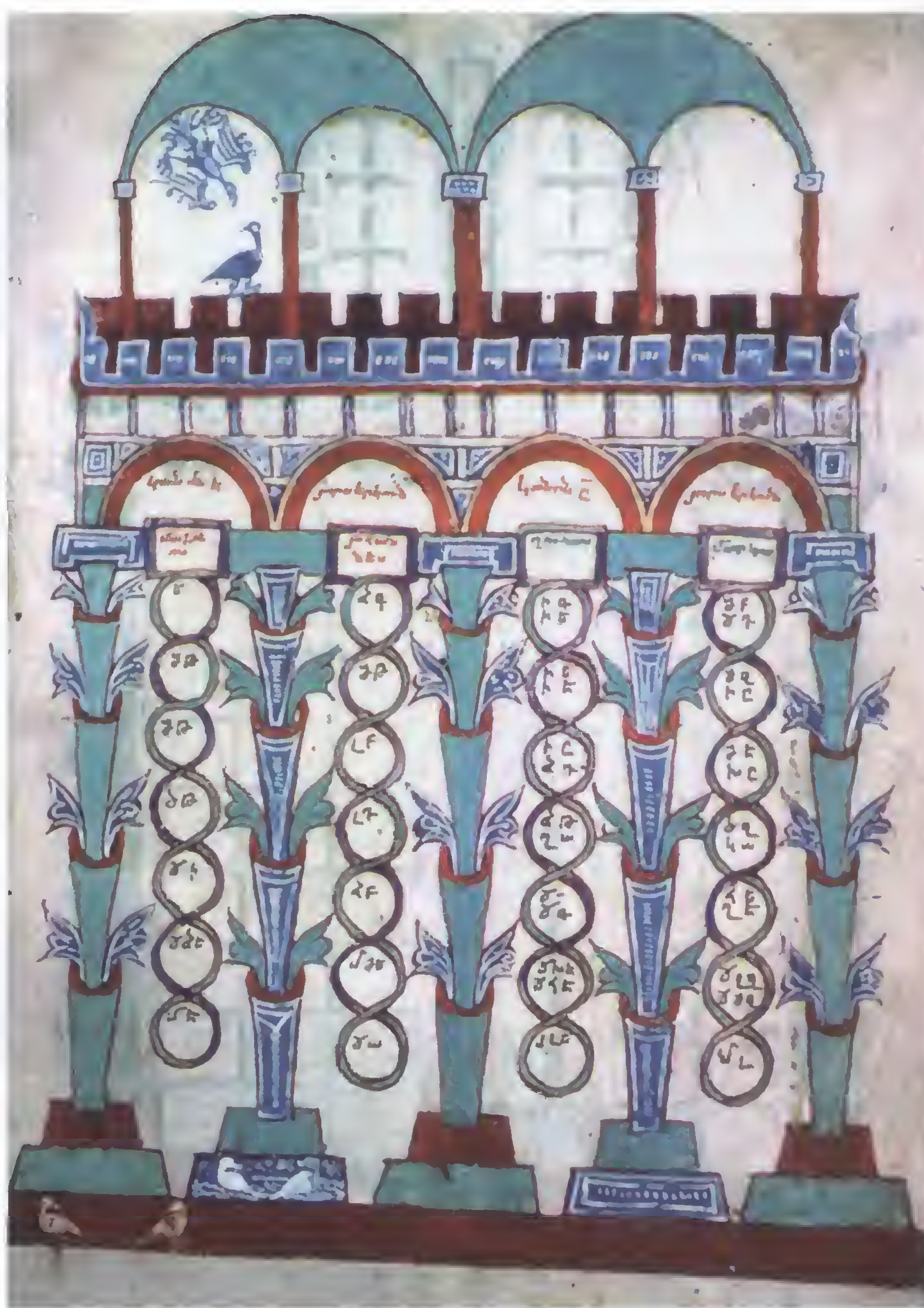


Fig. 26 – Tables de Canons. Évangile. Venise, bibliothèque des Pères mxit'aristes à San Lazzaro. Ms. 1374, canons VII-VIII. An 1254. © Dickran Kouymjian, traitement d'image Ara Nalbandian (http://armenianstudies.csufresno.edu).

À la lumière de l'imagerie médiévale de la Jérusalem Céleste, le déchiffrage de cette représentation ne semble pas poser de difficulté. L'encadrement arqué du tableau eusébien sert de support pour l'image de la Jérusalem Nouvelle représentée sous l'aspect d'une ville. Les deux constructions placées au milieu de la cité céleste symbolisent aussi bien les sanctuaires chrétiens de Terre sainte que la juxtaposition typologique entre l'ancienne tente et la nouvelle maison de Dieu, incarnée par l'Église du Christ.

La provenance de cette miniature arménienne d'un scriptorium occidental permet, par ailleurs, de voir de possibles analogies avec la Jérusalem Nouvelle de l'église de Civate (cf. fig. 17), ou encore avec la représentation du Temple de la Sagesse dans le manuscrit de la *Psychomachie* de Prudence (Leiden, Universiteitsbibliotheek, Codex Burmannorum Q. 3, fol. 148ᵛ, xᵉ siècle), où la figure allégorique de la *Sagesse*, assise sur un globe dans une position qui ressemble à celle du Christ en majesté, siège au milieu d'un temple-ciborium composé

d'une coupole soutenue par sept colonnes (fig. 27). Les représentations en question proposent ainsi une image similaire d'une tente dressée au milieu de la cité céleste délimitée par une enceinte, à l'exception d'un détail. Dans le codex arménien de Rome, on remarque l'absence de la figure ou du symbole du Christ sous le ciborium, traduisant un possible message eschatologique. La colombe symbolisant l'Esprit Saint comble ce vide et manifeste la présence cachée de la divinité qui viendra occuper son trône au milieu de la ville céleste à la fin des temps selon l'Apocalypse de Jean[80].



Fig. 27 – Figure allégorique de la Sagesse siégeant au milieu du Temple. Manuscrit de la *Psychomachie* de Prudence. Leiden, Universiteitsbibliotheek, Codex Burmannorum Q. 3, fol. 148ᵛ. KÜHNEL, *From the earthly to the heavenly Jerusalem* (cité n. 19), fig. 110.

Notons aussi, à la fin de cette analyse, qu'une interprétation intéressante de la miniature illustrant l'introduction aux Évangiles par saint Jérôme, placée sur le fol. 1ᵛ de l'Évangile carolingien de Saint-Médard-de-Soissons (Paris, Bibliothèque nationale, ms. lat. 8850, IXᵉ siècle) a été proposée par B. Kühnel. L'enluminure en pleine page contient une structure architectonique semblable à celle des Tables de Canons, composée d'une vignette rectangulaire reposant sur des colonnes (fig. 28). L'image du codex carolingien a un caractère synthétique : les quatre colonnes surmontées de chapiteaux portent une architrave au-dessus de laquelle, dans un autre champ rectangulaire, on voit représentée la scène de l'Adoration de l'Agneau par les vingt-quatre vieillards (Ap 4,6) et les quatre Vivants de l'Apocalypse, pris dans les médaillons (Ap 5,6-8, 11-14). Dans la partie inférieure de la structure architecturale, les colonnes sont décorées de rideaux ouverts sur une

80. Cette formule iconographique se rapporte probablement au thème de l'hétimasie (ἑτοιμασία) qui a été développé notamment dans l'art byzantin. L'iconographie exprime la divinité par le non-représenté, le vide et le manque traduisent non pas une scène ou un événement mais l'attente et l'espérance eschatologique de l'événement. Une représentation du trône vide de Jésus sur lequel sont déposés un coussin et un livre est attestée, par ailleurs, dans les fresques de la cathédrale de T'alin du VIIᵉ siècle. Cf. Կ. ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ, Հ. ՀԱԿՈԲՅԱՆ, *Որմնանկարչությունը Հայաստանի պետական պատկերասրահում* [K. MAT'EVOSYAN, H. HAKOBYAN, *Les fresques dans les collections de la Galerie nationale d'Arménie*], Erevan 1990, p. 18 ; Н. КОТАНДЖЯН, *Цвет в раннесредневековой живописи Армении* [N. K'OT'ANDŽJAN, *La couleur dans la peinture paléochrétienne d'Arménie*], Erevan 1978, p. 14, fig. 41-42.

autre imposante construction architecturale ressemblant à un bâtiment à plusieurs étages. La mer de glace (Ap 4,6) est représentée, par ailleurs, dans la zone située entre l'architrave et la vignette. La présence de plusieurs éléments visionnaires dans cette représentation montre que ce cadre architectonique servirait à séparer le monde terrestre et le regard présent du spectateur de la vision céleste de la fin des temps représentée derrière ce cadre[81].



Fig. 28 – L'Adoration de l'Agneau. Frontispice illustré. Évangile de Saint-Médard de Soissons. Paris, Bibliothèque nationale, lat. 8850, fol. 1v. Vers 800. © Bibliothèque nationale de France.

L'analogie entre le schéma des Tables de Canons et cette image carolingienne suggère que le motif architectural des *xoran* renfermerait un sens similaire de séparation et d'opposition. Interprété comme une ville céleste au milieu d'un jardin paradisiaque, le décor architectural des Tables de Canons exprimerait la dichotomie entre le Paradis terrestre de la première création et la ville céleste de la deuxième création. Cette division n'est pas exprimée par la division de l'image en registres inférieur et supérieur comme dans certaines représentations médiévales[82]. Elle est comprise dans l'image même du Paradis en forme d'architecture et dans le syncrétisme qui lui est propre. Mais si la ville céleste de la deuxième genèse est considérée comme un « paradis supérieur »[83] incarné par l'Église universelle, elle est aussi le lieu de l'ultime théophanie du Crucifié, le symbole du retour eschatologique du Christ à la fin des temps.

81. KÜHNEL, *From the earthly to the heavenly Jerusalem* (cité n. 19), p. 132, n. 102.

82. La miniature du fol 11 dans le manuscrit de Canterbury copié vers l'an 1000 (Oxford, Bodleian Library, ms. Junius II [5123]) représente les « paradis supérieur et inférieur » : dans la composition à deux niveaux, le Seigneur siège au milieu d'un espace délimité par une enceinte et représenté à l'étage supérieur, tandis que l'image d'Adam et Ève au Paradis est placée dans la partie inférieure de la miniature. Cf. KÜHNEL, *From the earthly to the heavenly Jerusalem* (cité n. 19), p. 132, fig. 84 ; T. H. OEHGREN, Some new light on the Old English « Caedmonian Genesis », dans *Studies in iconography* 1, 1975, p. 38-73.

83. KÜHNEL, *From the earthly to the heavenly Jerusalem* (cité n. 19), p. 132.

L'INFLUENCE GRECQUE SUR LA THÉORIE DE LA MUSIQUE ARMÉNIENNE DE SPIRIDON MÉLIKIAN CENT ANS APRÈS

par Anna Arevshatian

Spiridon Mélikian (1888-1933), musicologue, compositeur, chef d'orchestre et pédagogue, membre de l'Institut des sciences et des arts de la RSS d'Arménie, artiste émérite de la RSS d'Arménie, est une grande figure de la musique arménienne. Élève du séminaire Guévorkian à Etchmiadzine, formé par de célèbres musicologues à l'université de Berlin (G. Kretschmer, O. Fleischer, M. Friedlaender), S. Mélikian a suivi parallèlement les cours au conservatoire privé de R. Schmidt, où il apprenait le chant, la composition et d'autres disciplines musicales. Digne élève de Komitas, il s'est consacré à la culture musicale arménienne, en poursuivant des recherches dans les divers domaines de son histoire, l'étude du folklore, et la musicologie comparative. Parmi ses œuvres, on citera *L'influence grecque sur la théorie de la musique arménienne* (1914) et *Essai d'histoire de la musique arménienne* (1935). Il a réuni et publié les recueils *Chansons du Chirak* (1917) ainsi que *Danses et chants folkloriques arméniens* (2 vol., 1949, 1952), où il a inclus les passages chantés de l'épopée *Les Fous de Sassoun*. Grâce à ces œuvres, nous découvrons le trésor millénaire du folklore musical arménien. En 1904, S. Mélikian a copié et compilé, à la demande de Komitas, son *Recueil ethnographique*, publié en 1931. Deux fascicules du recueil *Chansons folkloriques de Van* de G. Gardachian (1927, 1928) sont munis de sa préface.

En tant qu'ethnographe et folkloriste, S. Mélikian a été hautement apprécié de son temps ainsi qu'à époque ultérieure. Toutefois, certains aspects de son œuvre ont fait l'objet de critiques. Sa théorie dite des stades est tombée sous la roue de la « pensée scientifique » de Staline, lui attirant des accusations « d'orientation sociologique vulgaire ; de comparaison de la théorie de la musique sacrée byzantine et arménienne concluant à la non-originalité de cette dernière ; d'interprétation des modes de la musique folklorique arménienne comme structures en octaves ; de jugement des phénomènes de la culture musicale arménienne sous l'angle des influences étrangères ; d'exagération du rôle des registres vocaux pentatoniques dans les chansons folkloriques arméniennes ; de mésestimation de Komitas comme compositeur, etc. »[1]. Or aucune œuvre de S. Mélikian n'a fait l'objet de critiques aussi sévères que

1. Voir K. Худабашян, *Армянская музыка в аспекте сравнительного музыкознания* [K. Khoudabachian, *La musique arménienne sous l'aspect de la musicologie comparative*], Erevan 2011, p. 101, 103.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 61-64.

L'influence grecque sur la théorie de la musique arménienne[2], dénoncée comme une étude réfutant l'originalité de la musique arménienne. Nous souhaitons proposer ici une nouvelle appréciation de cette œuvre, sans les préjugés du passé et à la lumière de la science moderne.

S. Mélikian a été le premier musicologue arménien du XXe siècle à appliquer la méthode de la musicologie comparative, et c'est son grand mérite. Parmi ses prédécesseurs, seul Grigor Gapassakalian (dont S. Mélikian a noté et apprécié le travail) a tenté la comparaison entre les théories du chant sacré arménien et byzantin. Dans sa méthodologie S. Mélikian reste fidèle aux traditions de la science académique allemande qui l'avait formé. Tout comme son maître Komitas, il était élève du grand musicologue médiéviste Oscar Fleischer, auteur des *Neumenstudien* (Leipzig 1895, 1897, 1904). Komitas n'a pas eu le temps de terminer ses études neumologiques, mais les citations empruntées à diverses sources et ses observations sur les neumes indiens, chinois, grecs, syriaques qu'on trouve dans ses brouillons montrent qu'il appliquait la même méthode. Les manuscrits neumologiques de Komitas, publiés récemment, montrent la minutie avec laquelle il a étudié les affinités des neumes arméniens et byzantins, en se basant sur les recherches de Fétis, de Fleischer, de Gapassakalian et de Tentessian ainsi que sur ses propres études codicologiques[3].

Dans son aperçu historique, S. Mélikian note la permanence de l'influence grecque en Arménie, tant à la période préchrétienne qu'après l'adoption du christianisme. Il cite à l'appui le passage consacré à Sahak Parthev dans l'*Histoire* de Ghazar Parpétsi : « Sahak était fort instruit et l'emportait sur plusieurs érudits grecs, puisqu'il connaissait admirablement la rhétorique et les lettres vocales et montrait aussi qu'il était très versé dans les sciences philosophiques »[4]. Les « lettres vocales » sont la notation en lettres, élaborée en Grèce antique,[5] propagée dans le monde hellénistique et connue également en Arménie. Ensuite, S. Mélikian mentionne le rôle crucial joué par l'école hellénophile, notamment par le biais de la traduction de l'*Art de la grammaire* de Denys de Thrace, fondement de la science grammaticale en Arménie, mais aussi de la théorie de la musique[6].

Bien au courant de l'état de la musicologie médiéviste à son époque, S. Mélikian en donne dans sa préface une appréciation sensée et objective : « L'histoire de la musique grecque présente malheureusement encore beaucoup de problèmes obscurs et non étudiés ; et c'est de l'étude de leur musique que dépend la solution de nos nombreux problèmes restés sans solution ; ainsi, le problème de l'analyse de nos neumes restera encore longtemps sans solution, tant que la signification des neumes grecs n'est pas encore définitivement éclaircie. En revanche, nous avons la possibilité d'étudier et d'éclaircir le problème des gammes de l'octoéchos, car l'aspect grec de ce problème a déjà reçu une certaine solution. Et pourquoi ? Parce que, comme le montre le présent ouvrage du commencement jusqu'à la fin, tous les phénomènes musicaux apparus chez nous (il s'agit de la musique sacrée,

2. *Յունական ազդեցութիւնը հայ երաժշտութեան տեսականի վերայ*, Tiflis 1914.

3. ԿՈՄԻՏԱՍ, *Հոդվածներ և ուսումնասիրություններ* [Archimandrite KOMITAS, *Recherches et articles*, éd. S. Khatchents], Erevan 2007, vol. 2, voir le chapitre Neumologie, p. 334-364.

4. MÉLIKIAN, *L'influence* (cité n. 2), p. 9 ; Ղազար Փարպեցի, *Պատմություն Հայոց* [Łazar P'arpec'i, *Histoire de l'Arménie*, éd. G. Ter-Mekertchian et S. Malkhassian], Erevan 1982, p. 36-37 ; trad. française par V. Langlois dans *Collection des historiens arméniens anciens et modernes*, Paris 1869, p. 266.

5. Voir, par exemple, Ն. ԹԱՀՄԻԶՅԱՆ, *Դիտողություններ Ղազար Փարպեցու Պատմության մեջ Սահակ Պարթեւին վերաբերող մի արտահայտության մասին* [N. TAHMIZIAN, Observations sur une expression relative à Sahak Parthev dans l'*Histoire* de Ghazar Parpétsi], *Banber Erevani hamalsarani*, 1970/3, p. 99-101.

6. N. ADONTZ, *Denys de Thrace et les commentateurs arméniens*, Louvain 1970 (Petrograd 1915).

nous ne savons rien de la musique profane) à partir du vᵉ siècle, et mêmes aux siècles précédents, jusqu'au milieu du XIXᵉ, sont en quelque sorte le reflet de ce qui est survenu en Grèce dans le domaine des mouvements musicaux après l'adoption du christianisme. »[7]

Tandis que le titre de l'œuvre, *L'influence grecque sur la théorie de la musique arménienne*, circonscrit son contenu à la conception théorique de la musique, aux modes et à la neumologie, la conclusion finale va bien au-delà et prête le flanc à la critique. Le dernier paragraphe de l'œuvre : « De toute manière, l'imitation ne regarde pas uniquement le répertoire [...] »[8] est le témoignage éloquent de la conclusion erronée de l'auteur. Certes, une opinion analogue avait été exprimée bien avant lui par Ł. Ališan : « Les traducteurs ont adapté nos chants sacrés tant aux vieilles mélodies nationales qu'à la musique sacrée des Grecs »[9]. H. Mekertchian, spécialiste en hymnes sacrés, parlant du kondakion *Personnes dévouées* de Komitas Aghtsétsi consacré aux Vierges hripsiméennes, note que cet hymne est la bénédiction Ἡ ζωὴ ἐν τάφῳ κατετέθης, Χριστέ chantée aux matines du Samedi Saint à l'Église orthodoxe grecque, dans le même mode et avec la même mélodie[10].

R. Ataïan, le plus acerbe parmi les critiques de S. Mélikian, reprend notamment sa table comparative qui montre la similitude des neumes byzantins et arméniens, et cherche à démontrer le contraire, mais sans convaincre car des neuf neumes de la table il n'y en a qu'un dont la forme ne soit pas semblable aux signes byzantins. Dès lors, la conclusion de S. Mélikian « qu'il n'y a presque pas de neumes dans les *Papadikis* grecs, sauf un, dont nous n'ayons pas la forme dans nos sources arméniennes susmentionnées ou dans les hymnes notifiés »[11] est juste. Ataïan enchaîne au sujet des modes : « En parlant de la similitude des modes arméniens et byzantins, S. Mélikian produit une table, d'après laquelle les modes de l'octoéchos arménien et byzantin sont non seulement semblables mais absolument identiques. » En rappelant que les modes, tout en restant les mêmes, peuvent changer d'interprétation mélodique, de signification et d'intonation, il conteste l'avis de S. Mélikian « que les nombreux cas où les modes arméniens et byzantins ne correspondent pas "ne doivent pas nous troubler", car les hymnes vieux de millénaires ont pu "subir des altérations" ou "l'influence de la musique locale" »[12]. En réalité, cette observation est très juste. Même dans le système de l'octoéchos arménien, le canon dans l'art du chant sacré, des changements sont survenus au cours des siècles, comme le renversement de place entre « premier mode » et « premier mode latéral », remarqué par Tentessian et par Ataïan lui-même ; ou bien, la présence des *stéghis* relatifs à tous les modes « principaux » et « latéraux », cités dans tous les commentaires des « modes » médiévaux, ce qui donne à penser qu'au cours du temps ils ne sont pas sortis d'usage, mais qu'ils ont commencé à se manifester sous le nom de *darcvack'*[13].

7. MÉLIKIAN, *L'influence* (cité n. 2), p. 5-6.
8. *Ibid.*, p. 61.
9. Ղ. ԱԼԻՇԱՆ, *Շնորհալի և պարագայ իւր* [Ł. ALIŠAN, *Nerses le Gracieux et son entourage*], Venise 1873, p. 88.
10. Յ. ՄԿՐՏԻՉԵԱՆ, Շարականախօսութիւն. Շարականի հեղինակները [H. MEKERTCHIAN, Hymnographie. Les auteurs des hymnes], *Louïs* 2, Constantinople 1905, p. 1003 ; cf. A. AREVSHATYAN, Hagiographie et hymnographie : le *darjuack'* du quatrième mode plagal de l'octoéchos arménien, *REArm* 30, 2005-2007, p. 411-418, ici p. 418.
11. Ռ. ԱԹԱՅԱՆ, *Հայկական խազային նոտագրությունը* [R. ATAÏAN, *La notation arménienne en neumes*], Erevan 1959, p. 135-141, en particulier p. 138-139 ; MÉLIKIAN, *L'influence* (cité n. 2), p. 35.
12. ATAÏAN, *La notation* (cité n. 11), p. 139-140.
13. Ա. ԱՐԵՎՇԱՏՅԱՆ, *Հայ միջնադարյան «ձայնից» մեկնություններ* [A. AREVCHATIAN, *Les commentaires des modes médiévaux arméniens*], Erevan 2003, p. 55-56.

S. Mélikian a été le premier à constater la coïncidence littérale entre un grand passage consacré aux modes dans le *Papadiki* du manuscrit en parchemin de Chrisander et un chapitre du *Livre musical* par Grigor Gapassakalian qui l'avait emprunté[14]. Le fait d'avoir qualifié ce passage d'« inestimable » lui a valu l'ironie d'Ataïan[15] qui, dans un article critique consacré à Gapassakalian[16], mésestime l'apport de ce dernier à la musicologie arménienne. En effet, ce musicologue éminent de la période du renouveau fut aussi le dernier représentant de la musicologie médiévale, porteur de ses traditions et de son contenu scientifique[17].

L'influence de la théorie de la musique grecque et de son expérience pratique sur les modes latins de l'Église catholique, un sujet d'une grande actualité[18], a également attiré l'attention de S. Mélikian. Il fait observer que « la doctrine des ἦχος authentique et plagal est passée du grec à l'Église catholique; même si la tradition de cette Église attribue leur introduction à Ambroise et à Grégoire Ier, le fait est qu'on ne parle pour la première fois des modes authentique et plagal qu'au VIIIe siècle » en citant les traités d'Alcuin et d'Aurélien de Réomé, qui mentionnent les huit modes pour la première fois en Occident sous Charlemagne[19].

Les petits défauts de l'œuvre de S. Mélikian n'auraient pas dû conduire R. Ataïan à l'accuser d'« étroitesse de vues » ou d'« opinions nihilistes »[20]. Kh. Kouchnarev, tout en critiquant le livre de S. Mélikian, a noté aussi ses aspects positifs[21]. Récemment, Kariné Khoudabachian a essayé de réfuter les critiques point par point et a conclu, au sujet de sa conception des modes, « que la majeure partie des accusations portées contre S. Mélikian est sans fondement », tout en regrettant que « personne ne se soit occupé sérieusement de comparer une nouvelle fois la théorie de la musique sacrée grecque (byzantine) et arménienne (apparemment, de peur de connaître le sort de Spiridon Mélikian) »[22].

Il est en effet regrettable que certains critiques de S. Mélikian aient passé outre l'innovation scientifique de son ouvrage et ses points forts, à savoir sa stricte méthodologie, sa maîtrise des langues anciennes, sa connaissance des sources manuscrites, la comparaison cohérente des sources arméniennes et étrangères, toute une série d'observations profondes et justes, pour se focaliser sur une expression malheureuse de la conclusion. La musicologie comparative médiéviste moderne doit apprécier l'étude *L'influence grecque sur la théorie de la musique arménienne* comme une œuvre restée incomprise à son époque mais toujours utile de nos jours, ne serait-ce que dans le domaine du déchiffrement des neumes arméniens.

14. Voir MÉLIKIAN, *L'influence* (cité n. 2), p. 37.
15. ATAÏAN, *La notation* (cité n. 11), p. 137.
16. Ռ. ԱԹԱՅԱՆ, Գրիգոր Գապասակալյանը և խազաբանությունը [R. ATAÏAN, Grigor Gapassakalian et la neumologie], *Banber Maténadarani* 5, 1960, p. 165-175.
17. Cf. Ա. ԱՐԵՒՇԱՏԵԱՆ, Գրիգոր Գապասակալյանի «Գիրք ութից ձայնից» ձեռնարկը [A. AREVCHATIAN, « Le manuel de l'octoéchos » de Grigor Gapassakalian], *Manrusum* 3, Erevan 2009, p. 214-234.
18. Voir récemment M. ПЕРЕЗ, Исполнение музыки старинных школ в свете устных традиций и необходимость переоценки историографического инструментария [M. PÉRÈS, L'exécution de la musique des écoles anciennes à la lumière des traditions orales et de la nécessité de repenser l'instrumentaire historiographique], dans *Устная и письменная трансмиссия церковно-певческой традиции: Восток – Русь – Запад* (Гимнология 5) [*La transmission orale et écrite de la tradition du chant sacré : Orient, Russie, Occident* (Hymnologie 5)], Moscou 2008, p. 255-273.
19. Voir MÉLIKIAN, *L'influence* (cité n. 2), p. 41-42.
20. ATAÏAN, *La notation* (cité n. 11), p. 141.
21. Х. С. КУШНАРЕВ, *Вопросы истории и теории армянской монодической музыки* [Kh. S. KOUCHNAREV, *Questions d'histoire et de théorie de la musique monodique arménienne*], Leningrad 1958, p. 4-5.
22. KHOUDABACHIAN, *La musique arménienne* (cité n. 1), p. 103.

LES LIEUX DE MÉMOIRE DES PRINCES ŌRBĒLEAN : MÉMOIRE ÉCRITE, MÉMOIRE INSCRITE

par Isabelle AUGÉ

L'Arménie des XIIe-XIIIe siècles est dominée par quelques grandes familles princières de souche plus ou moins ancienne, toutes vassales des princes Zakarides, dépendant eux-mêmes du roi de Géorgie. Ces personnages privilégient souvent, au cœur de leurs domaines, un monastère qu'ils fondent ou, cas le plus fréquent, dont ils assurent le développement. Ils sont alors à l'origine d'un programme architectural, avec l'érection de nouveaux bâtiments sur les murs desquels ils font graver de longues inscriptions destinées à les commémorer, eux ou les membres de leur famille, à les inscrire sur le « Livre de Vie »[1] : c'est le cas des Vačʻutean avec Yovhannavankʻ et Sałmosavankʻ, des Pahlawuni avec Marmašēn ; des Pṙōšean avec Ayrivankʻ-Gełard, ou encore des Ōrbēlean avec Noravankʻ[2]. Le cas du monastère de Noravankʻ[3] et de ses liens avec la famille des Ōrbēlean est particulièrement intéressant pour ce qui concerne la problématique de la mémoire et de la commémoraison familiale dans le sens où il abrite, en son sein, un mausolée destiné à recueillir la dépouille de certains personnages de la famille, famille qui compte parmi ses membres Stepʻanos Ōrbēlean, archevêque de Siwnikʻ, auteur d'une vaste *Histoire* de la province de Siwnikʻ[4]. Nous nous interrogerons donc sur la construction de la mémoire au sein de cette famille princière, mémoire écrite et mémoire inscrite.

1. L'ensemble de ces inscriptions a été relevé dans *Դիվան հայ վիմագրության. 3, Վայոց Ձոր, Եղեգնաձորի և Ազիզբեկովի շրջաններ*, Կազմ.՝ Ս. Գ. Բարխուդարյան [*Corpus inscriptionum Armenicarum. 3, Vayocʻ Jor, Ełegnajori et Azizbekovi šrǰanner*, éd. S. G. Barxudaryan], Erevan 1967, p. 209-246, nos 677-813.

2. Pour un rappel circonstancié de ce phénomène voir A. et J.-P. MAHÉ, *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris 2012, p. 213-220. Sur la famille des Ōrbēlean, voir en dernier lieu C. MUTAFIAN, *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, 2 vol., Paris, 2012, vol. 1, p. 303-308 et vol. 2, G10.

3. Voir, en général, *Amaghu-Noravankʻ*, a cura di A. Alpago-Novello, G. Ieni (Documenti di architettura armena 14), Milano 1985.

4. *Պատմութիւն նահանգին Սիսական, արարեալ Ստեփաննոսի Օրբէլեան արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց*, Կ. Շահնազարեան [*Histoire de la province de Sisakan, composée par Stepʻanos Ōrbēlian, archevêque de Siounie*, éd. K. Šahnazareancʻ], Tiflis 1859. Il existe une traduction en arménien moderne : Ստեփանոս Օրբելյան, *Սյունիքի պատմություն*, թարգմ., ներած. և ծնթ. Ա. Ա. Աբրահամյան [Stepʻanos Ōrbelyan, *Histoire du Siwnikʻ*, trad. A. A. Abrahamyan], Erevan 1986.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 65-82.

C'est le prince Liparit, fils d'Ēlikum, qui reçoit, de la reine de Géorgie Tamar, des domaines dans le Siwnik', région dont il devient le gouverneur, entre 1202 et 1225. Il choisit, comme centre religieux pour sa famille, le monastère de Noravank' qui est alors un complexe peu développé abritant une église principale dédiée à Surb Karapet (saint Jean Précurseur) et Surb Step'anos Naxavkay (Protomartyr). D'après Step'anos Ōrbēlean les origines du complexe remontent à l'année 936 lorsqu'il fut fondé par un certain Step'anos qui en fut le premier supérieur[5]. À partir de l'arrivée de Liparit dans la région, chaque génération cherche à laisser une empreinte d'abord architecturale, en érigeant un monument : Liparit fait construire une nouvelle église dédiée aux mêmes saints et adossée à celle qui préexistait[6] ; son fils, le prince Smpat, qui lui succède à la tête de la principauté, procède à une restauration complète du *gawit'* existant, comme l'atteste la longue inscription qui orne la ceinture qui fait le tour du bâtiment, supportant la couverture, et qui porte la date de 710 [1261][7]. Le frère de Smpat, Tarsaič, fait ensuite bâtir le mausolée de Smpat *(Smpati Dambaran)* en 724 [1275] d'après la courte inscription qu'il fait graver sur le tympan du mur ouest : « Moi, Tarsaič, prince des princes, j'ai construit ce mausolée pour mon frère le roi Smpat, dont je [vous] prie de vous souvenir. En l'année 724 »[8] (fig. 1). Au nord de l'église, Tarsaič a fait graver une inscription beaucoup plus développée, courant sur quatre lignes de toute la longueur du mur, dans laquelle il détaille, cette fois, les donations qu'il a faites pour la construction de l'église[9]. Celle-ci est en fait une église votive, un bâtiment qui par son existence même intercède pour le prince des princes Smpat[10] qui y est enseveli. Sur le tympan du mur ouest, emplacement privilégié, ne figurent donc que les informations principales, alors que sont rejetés, sur le mur nord, les éléments plus prosaïques. La génération suivante, celle du chroniqueur Step'anos Ōrbēlean, n'a pas laissé de monuments et il faut attendre Biwrt'el, fils d'Ēlikum, frère de Step'anos, pour voir la construction de l'église, qui lui doit son nom de Burt'elašen, appelée également Surb-Astuacacin. Située au second étage de ce monument très singulier de l'architecture arménienne[11], au-dessus du tympan de l'entrée ouest, l'inscription, dont les lettres sont en relief, dit « Par la volonté de Dieu,

5. Šahnazareanc', *Histoire* (cité n. 4), vol. 1, p. 290-292.

6. L'inscription de fondation est conservée dans *Corpus* (cité n. 1), n° 677. La date donnée est celle de 670, soit 1221. Step'anos Ōrbēlean, lorsqu'il reprend cette inscription dans sa chronique (Šahnazareanc', *Histoire* [cité n. 4], vol. 2, p. 104-106 et 107-108) donne, lui, la date de 672 (1223).

7. *Corpus* (cité n. 1), n° 692.

8. *Corpus* (cité n. 1), n° 763 : **Ես Տարսայիճ իշխանաց իշխան շինեցի զգամբարանս յաղագս եղբաւր իմո Սմպատ արքային. վասն որո աղաչեմ յիշել: Ի թվ: ՉԻԴ:**

9. *Corpus* (cité n. 1), n° 765. Les donations, situées dans les environs d'Halijor, sont faites à l'architecte Siranēs et à sa descendance, en échange de la construction de l'église. Voir également l'inscription de Tarsaič qui se trouve sur la face ouest de la base d'un *xač'k'ar* dans le lieu-dit Xač'in Xut' près d'Halijor, et qui commémore cette donation. Les parents de Siranēs sont d'ailleurs inhumés en ce lieu où un autre *xač'k'ar* est dressé à leur mémoire. Voir *Դիվան հայ վիմագրության. 2, Գորիսի, Սիսիանի եւ Ղափանի շրջաններ*, Կազմ.՝ Ս. Գ. Բարխուդարյան [*Corpus inscriptionum Armenicarum. 2, Gorisi, Sisiani et Łap'ani šrjanner*, éd. S. G. Barxudaryan], Erevan 1960, n°s 125 et 126, p. 52-53.

10. Cette notion d'église votive est évoquée par exemple, à propos du monastère d'Hoṙomos, par J.-P. Mahé, Les inscriptions de Hoṙomos, dans A. T. Baladian, J.-M. Thierry et J.-P. Mahé, Le couvent de Hoṙomos d'après les archives de T'oros T'oramanian, *Monuments et mémoires de la fondation Eugène Piot* 81 2002, p. 147-214, ici p. 158.

11. *Amaghu-Noravank* (cité n. 3), p. 12.

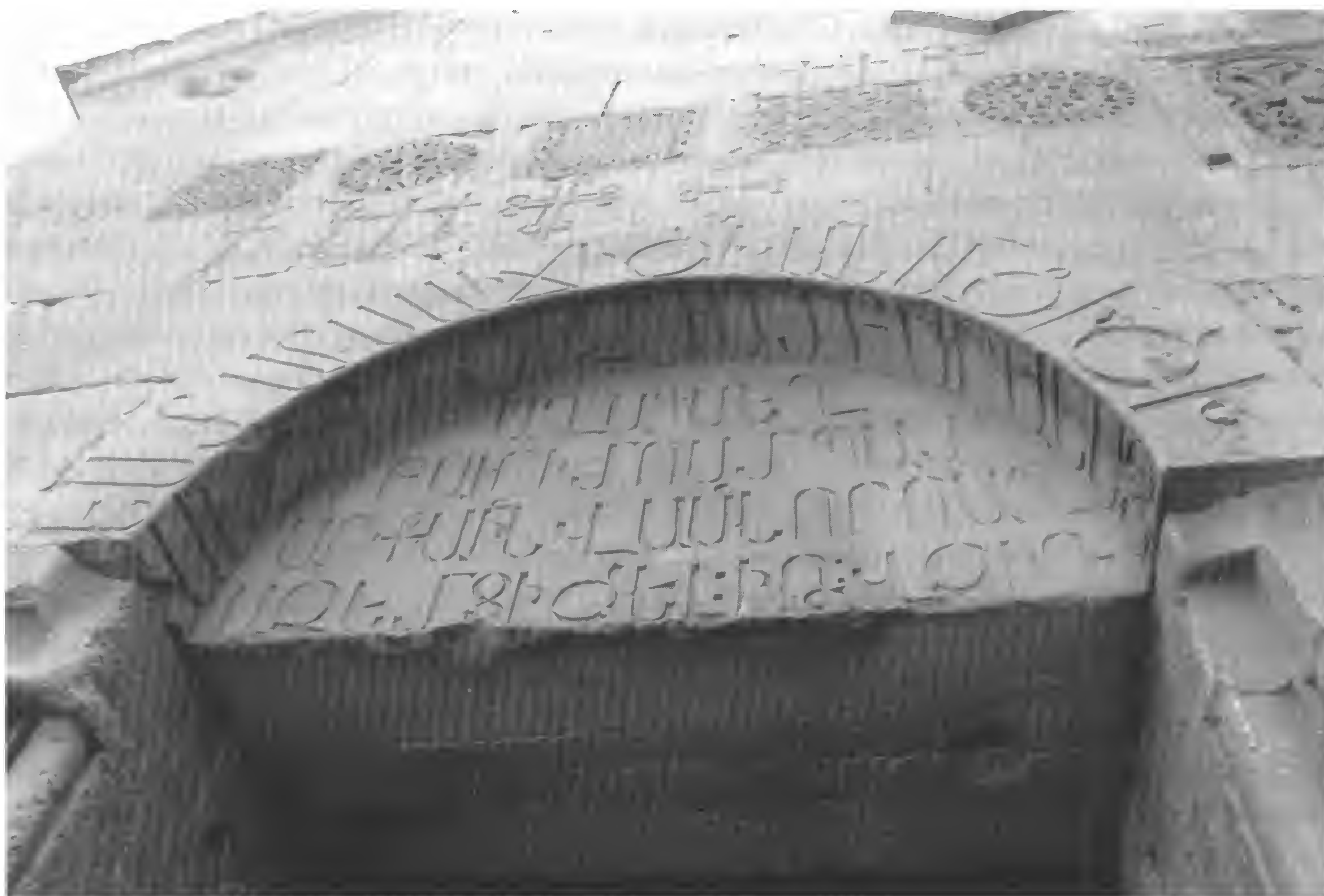


Fig. 1 – Inscription de fondation du mausolée de Smpat (photo I. Augé, avril 2013).

Moi, le Paron Biwrt‘ēl, prince des princes, avec mon épouse Vaxax et mes fils Bešk‘en et Inanik, nous avons bâti cette église, avec notre légitime fortune. »[12]

Le complexe monastique de Noravank‘, à la simple analyse des étapes de la construction des monuments et à la lecture des inscriptions de fondation, est donc celui d'une famille, celle des Ōrbēlean ; une étude plus précise des textes permet de montrer comment on y commémore aussi la geste de la lignée.

Dans la première inscription conservée, d'un point de vue chronologique, gravée sur l'église Surb Karapet à l'instigation du prince Liparit, ce dernier fait un rappel circonstancié concernant les origines de sa famille et les vicissitudes qu'elle a dû traverser. Il signale comment ses ancêtres se sont révoltés contre le roi de Géorgie et se sont réfugiés sous la protection de l'émir d'Azerbaïdjan. Comme l'espace disponible sur la pierre est relativement limité, Liparit ne développe pas vraiment, se contentant de citer les faits accomplis du temps de son père Ēlikum, alors que la révolte a été initiée par Iwanē II, pendant le règne, en Géorgie, de Giorgi III[13]. Liparit explique ensuite qu'il est revenu à la foi chrétienne, ce qui suppose soit qu'il avait été élevé dans la foi des musulmans, alors que son père était réfugié auprès d'eux, soit qu'il avait apostasié la foi chrétienne.

12. *Corpus* (cité n. 1), n° 782 : Կամավն Ա(ստուծո)յ ես պարոն Բիւրթէլ իշխանաց իշխան եւ ամուսին իմ Վախախ եւ որդիք իմ Բեշքեն եւ Ինանիկ շինէցաք զէկեղեցիս մեր հալալ արդեանց:

13. Voir la mise au point par S. La Porta, Lineage, legitimacy and loyalty in post-Seljuk Armenia : a reassessment of the sources of the failed Ōrbēlean revolt against King Giorgi III of Georgia, *REArm* 31, 2008-2009, p. 127-165.

Dans la *Chronique* de Step'anos Ōrbēlean qui, on le verra plus loin, fait figurer dans son texte des versions plus ou moins proches des originaux gravés sur pierre, Liparit semble plutôt avoir lui-même abjuré la foi de ses pères avant de revenir de son erreur[14]. Après cela il rentre en grâce et obtient des domaines dans le Siwnik', cédés par les membres de la famille des Zakarides, en particulier Iwanē : ce dernier est mentionné dans l'inscription de Liparit, tout comme l'est Haraškaberd, cœur des domaines cédés. Ces informations importantes expliquent comment la branche cadette de la famille géorgienne des Orbeli s'est retrouvée à la tête de la province de Siwnik' et a choisi comme centre spirituel le monastère de Noravank' : le prince Liparit, à l'origine de l'installation et de l'obtention du pardon des suzerains géorgiens, a jugé nécessaire de pérenniser ces informations, de les faire graver, afin que personne n'oublie l'attachement de sa famille à la foi chrétienne et aux souverains chrétiens voisins.

Certains personnages secondaires semblent également avoir joué un rôle dans la mémoire collective de la famille princière : on peut citer comme exemple le cas de Burt'ēl, fils d'un des frères des princes Smpat et Tarsaič, prénommé Ēlikum. Les références à ce personnage dans l'épigraphie de Noravank' sont dues à son oncle le prince Smpat. La première apparaît dans une inscription située à l'intérieur du *gawit'* de Surb-Karapet[15], en bonne place, puisqu'elle prolonge, sur les murs ouest et nord, l'inscription principale de Smpat, dans laquelle il commémorait la réfection du bâtiment faite à son instigation[16]. Le prince des princes rappelle la mort de son neveu dans une guerre contre les Kipchaks, c'est-à-dire le khan des Kipchaks Berke, en 1261. Cet événement a marqué Smpat Ōrbēlean qui insiste, comme c'est d'ailleurs souvent le cas lorsque les circonstances s'y prêtent, sur le très jeune âge de son neveu. Ce dernier est également commémoré sur l'inscription d'un *xač'k'ar* qui a été dressé, selon l'inscription qui y figure, par « le prince des princes Smpat, pour le salut de l'âme de son fils, Burt'ēl »[17]. Même si la famille des Ōrbēlean compte plusieurs personnages nommés Burt'ēl, aucun n'apparaît comme étant le fils d'un prince Smpat. Il faut donc conclure que le prince des princes a commémoré son neveu par deux fois, sur une inscription du *gawit'* et sur un *xač'k'ar* dans lequel il le nomme son fils, faisant fi des liens de parenté réels, ceci certainement pour montrer sa proximité avec le jeune homme, rappelé trop tôt à Dieu.

Ainsi la mémoire familiale des Ōrbēlean est gravée sur les murs des édifices de Noravank', érigés par des membres de la famille et commémorant la geste de cette même lignée, de l'installation dans la région jusqu'à la mort de l'un de ses membres éminents au combat. Ces éléments historiques ne représentent toutefois qu'une infime partie des informations données dans les quelque cent trente-cinq inscriptions de Noravank'. Il faut d'abord faire un rapide recensement de celles qui concernent les membres de la famille,

14. Šahnazareanc', *Histoire* (cité n. 4), vol. 2, p. 105 : Եւ մեք անգիտութեամբ խաբեալք ի նոցանէ ծանեայ ապա զհաւատն իմ հայրենի. Եւ ի մանկական հասակիս դարձայ վերստին ի լուսաւոր հաւատ սրբոյն Գրիգորի (« Et moi, par ignorance, je fus trompé par eux, puis je repris la foi de mes ancêtres et, encore jeune, je retournai à la foi lumineuse de saint Grigor »).

15. *Corpus* (cité n. 1), n° 693.

16. D'ailleurs, dans sa chronique, Step'anos Ōrbēlean rapporte les deux inscriptions ensemble, voir Šahnazareanc', *Histoire* (cité n. 4), vol. 2, p. 106-107.

17. *Corpus* (cité n. 1), n° 730.

qu'ils en soient les commanditaires ou les bénéficiaires, trente au total. Pour cela, nous avons jugé plus efficace de dresser un arbre généalogique faisant figurer uniquement les personnages cités[18], accompagnés d'une liste des inscriptions dans lesquelles ils le sont[19]. Au total vingt-quatre personnages apparaissent, appartenant à cinq générations, de celle de Liparit, installé au commencement du XIIIe siècle, jusqu'aux fils de Biwrtʿēl, Bešk'en et Inanik, morts tous deux au milieu du XIVe siècle. Les inscriptions peuvent être très longues, à l'exemple de celle gravée à la demande de Stepʿanos Ōrbēlean sur le mur nord de Surb-Karapet, qui compte vingt-deux lignes[20], ou encore celle de seize lignes, commémorant, à l'intérieur du mausolée de Smpat, sur le mur est, le fondateur du monument, Tarsaič, à la demande de son épouse, Mina Xatʿun[21], alors que d'autres ne comptent que quelques mots. Il est intéressant de noter que, sur les deux derniers monuments fondés, le mausolée de Smpat et l'église de Burtʿelašen, les princes commanditaires ont fait orner les fenêtres situées sur le mur est, à l'extérieur, de petites inscriptions en lettres à la graphie particulièrement travaillée, qui sont uniquement là pour leur commémoraison, la première indiquant : « Seigneur Dieu, Jésus-Christ, viens en aide à Tarsaič »[22] et la seconde : « Biwrtʿēl, prince des princes »[23]. Ces éléments sont quasiment des éléments de décor qui, n'apportant aucune information autre que le nom des commanditaires, sont là pour lier étroitement la famille et le sanctuaire. Les inscriptions qui figurent sur les *xačʿkʿar* et les pierres tombales, étant donné le format du matériau, sont également généralement assez courtes.

Les membres de l'aristocratie arménienne font donc graver sur pierre des informations nombreuses, un peu à la manière de celles qui figurent dans les *typika* des fondateurs de monastères byzantins[24] ou dans les chartes occidentales conservées dans les cartulaires des grandes abbayes[25]. Si l'on s'intéresse aux textes les plus longs et aux informations qu'ils contiennent, il faut d'abord rappeler qu'en les gravant ainsi sur un édifice religieux, les commanditaires pensaient inscrire les bénéficiaires sur le Livre de Vie, registre consignant le nom des élus[26]. Mina Xatʿun qualifie l'inscription citée plus haut de « livre de souvenir » (**գիր յիշատակի**), de « pierre (ou inscription) ineffaçable » (**արձան անջնջելի**)[27]. Ce caractère

18. Pour une généalogie complète, voir C. TOUMANOFF, *Les dynasties de la Caucasie chrétienne de l'Antiquité jusqu'au XIXe siècle : tables généalogiques et chronologiques*, Roma 1990, n° 74, p. 353-354 et, surtout, le travail de MUTAFIAN, *Arménie du Levant* (cité n. 2), vol. 2, G10.
19. Voir annexe 1, *infra*.
20. *Corpus* (cité n. 1), n° 685.
21. *Corpus* (cité n. 1), n° 779.
22. *Corpus* (cité n. 1), n° 764.
23. *Corpus* (cité n. 1), n° 783.
24. Voir par exemple C. GIROS, Le statut de la donation à Byzance : rhétorique et actes de la pratique (xe-xve siècle), dans *Donation et donateurs dans le monde byzantin : actes du colloque international de l'université de Fribourg, 13-15 mars 2008*, éd. par J.-M. Spieser et É. Yota (Réalités byzantines 14), Paris 2012, p. 97-106.
25. Voir surtout l'étude principale de M. LAUWERS, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts : morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles)*, (Théologie historique 103), Paris 1997 et, pour une synthèse rapide et très éclairante, M. LAUWERS, Le « sépulcre des pères » et les « ancêtres » : notes sur le culte des défunts à l'âge seigneurial, *Médiévales* 31, 1996, p. 67-78.
26. Souvent cité dans la Bible, en particulier dans l'Apocalypse de saint Jean. Voir les remarques de A. et J.-P. MAHÉ, *Histoire de l'Arménie* (cité n. 2), p. 220.
27. *Corpus* (cité n. 1), n° 779.

pérenne est maintes fois souligné et est important dans le sens où il est également lié à la permanence nécessaire des offices obtenus pour la commémoraison de l'âme des membres de la famille, qui doivent être célébrés jusqu'à la seconde parousie.

Les inscriptions arméniennes reprennent en général un certain nombre d'éléments qu'il est possible de détailler dans ce que l'on pourrait appeler leur « analyse diplomatique » : dans le protocole initial on peut trouver une invocation, une date – même si cette dernière est parfois rejetée à la fin de l'inscription –, l'intitulé, dans lequel l'auteur se présente. Vient dans un second temps l'objet de la donation qui peut être assez varié mais qui comprend toutefois, dans la majorité des cas, un bien immobilier, gage de la pérennité de la commémoraison. L'auteur précise ensuite qu'il a obtenu du supérieur du monastère et des moines un nombre de messes célébrées par les membres de la communauté monastique. Vient enfin l'eschatocole dans lequel il est expliqué que les biens donnés le sont de manière inaliénable de même que sont perpétuelles les contreparties obtenues. Ceci est accompagné de formules de malédiction : quiconque viendrait à enfreindre les prescriptions du donateur est menacé d'anathèmes, alors que ceux qui veilleront à les accomplir reçoivent des bénédictions[28].

Les princes Ōrbēlean dotent leurs fondations de biens importants : Liparit concède au supérieur de Noravank' Sargis deux villages en totalité, Agaraki Jor et Txarb, ce qui représente le type de donation le plus conséquent. Step'anos Ōrbēlean, qui n'est pourtant pas le fondateur, fait également de Surb-Karapet, en quelque sorte, son légataire unique ce qui s'explique par le fait qu'ayant accédé à la dignité d'évêque de Siwnik' il ne laisse pas de descendance. Il est celui qui, parmi les donateurs, développe le plus les raisons de son geste, en insistant sur les aspects spirituels. Il rédige une sorte de prologue, ce qui est rare dans les inscriptions, dans lequel il fait des remarques sur la vanité de la vie terrestre. C'est pourquoi il s'est empressé de donner à Dieu la « part de son âme »[29] qui représente le village de Č'ov, libre de tout impôt, village qu'il a préalablement acheté à son frère pour 21 000 dram. Il est assez fréquent de voir des donateurs céder au monastère un bien tout juste acquis, dans le but explicite d'être remis à une institution monastique et, dans ce cas précis, le prix est souvent indiqué. Step'anos fait don à Noravank' de bien d'autres choses encore, certainement d'autres villages mais aussi d'un couvent appelé à devenir une sorte d'annexe de Noravank', une résidence d'été pour les moines. En effet, même si cela n'est en rien indiqué sur l'inscription, qui ne mentionne que le nom du couvent, le texte de la chronique de Step'anos fait figurer cet élément lorsqu'il écrit : « À cause de la chaleur de ce lieu, où les évêques et les serviteurs [de l'église] ne pouvaient pas habiter durant l'été, nous avons décidé [de donner] le monastère d'Arates qui est au-dessus d'Ełegis. Nous avons donné avec toutes les garanties ce couvent ainsi que son

28. Pour ce qui concerne l'analyse de ce type de textes stéréotypés, il est maintenant possible de renvoyer à Mahé, Les inscriptions de Hoṙomos (cité n. 10), p. 151-163. Nous nous permettons aussi de renvoyer à notre étude : I. Augé, « Le patrimoine épigraphique arménien : publication et exploitation historique », intervention dans le cadre de la journée d'études organisée par Patrick Donabédian, « Archéologie et art de l'Arménie et de la Géorgie médiévales », séminaire d'archéologie médiévale et histoire de l'art 2012-2013, département d'histoire de l'art et archéologie de l'université d'Aix-en-Provence, 14 novembre 2012 (à paraître).

29. իմ հոգո մասնն բաժին. On trouve également très fréquemment l'expression իմ հոգոյ արդիւնք/ս pour traduire la même idée.

village avec tout le territoire alentour, comme un héritage spirituel à cette sainte église afin qu'eux [les évêques et les serviteurs] y restent avec [leur] patrimoine et en jouissent. Mais qu'ils déploient tous leurs efforts à la prospérité du lieu et à l'illumination de l'église comme de cette maison [c'est-à-dire Noravank']. »[30] Le prince Smpat, lorsqu'il procède au réaménagement du *gawit'*, fait également don à Surb-Karapet de deux villages, Aweš et Anapat, et d'une grande vigne[31] ; pour la commémoraison de son neveu, il lègue le village d'Azat et la vigne de Ginišakajor[32]. Tous ces dons représentent un important patrimoine pour l'église, qui peut compter, qui plus est, sur les vignobles qui fournissent le vin nécessaire à la célébration des offices, notamment des offices funéraires. En 1292, Mina Xat'un, veuve de Tarsaič, fait graver sur le tympan de l'entrée nord du mausolée de Smbat une longue inscription dans laquelle elle récapitule les donations faites pour le salut de son défunt époux[33]. Au contraire, il n'est rien inscrit sur les murs de l'église de Burt'elašēn dont les fondateurs précisent simplement qu'ils ont fait ériger le bâtiment avec leur « légitime fortune »[34].

Les messes funéraires qui sont célébrées pour les membres de la famille Ōrbēlean, telles qu'elles apparaissent dans les inscriptions, sont également conséquentes et variées dans leur formule. Les offices peuvent être des offices hebdomadaires, obtenus pour certains membres de la famille. Le cas le plus représentatif est celui de l'inscription du prince des princes Smpat, à l'intérieur du *gawit'* : le supérieur du monastère et les moines lui ont promis de célébrer des offices selon un rythme hebdomadaire, quasiment tous les jours de la semaine (hormis le mardi), pour plusieurs membres de sa famille, ses parents, Liparit et Asp'a, et trois de ses frères, Ēlikum, Iwanē et Tarsaič[35]. Il est également fréquent que les Ōrbēlean obtiennent des messes annuelles pour des temps liturgiques forts. Le meilleur exemple est celui du chroniqueur Step'anos qui voit sa mémoire honorée par une quarantaine de messes, qui débute le dimanche après Pâques, l'acmé du cycle se déroulant le jour de la Pentecôte, avec sacrifice animal et distribution de largesses aux pauvres[36]. Cette apparition des dons aux pauvres est intéressante car finalement assez rare

30. Šahnazareanc', *Histoire* (cité n. 4), vol. 2, p. 241-242 : Դարձեալ վասն տօթոյ տեղւոյս որ յամարայնի չկարէին բնակել եպիսկոպոսքն եւ սպասաւորքն, սահմանեցաք զԱրատեսի վանքն որ ի վերոյ Եղեգեաց: Եւ տուաք ամենայն հաստատութեամբ զվանքն եւ զգիւղն իւր ամենայն շրջակայ սահմանօքն եւ հոգեցատուր ժառանգութեամբքն ի սուրբ եկեղեցիս. զի սոքա կալցին հայրենեօք եւ վայելեսցեն զնա: Բայց շինութեան տեղւոյն եւ լուսաւորութեան եկեղեցւոյն ամենայն ջանիւ փոյթ տարցեն որպէս այսմ տան:

31. *Corpus* (cité n. 1), n° 692.

32. *Corpus* (cité n. 1), n° 693.

33. *Corpus* (cité n. 1), n° 778.

34. *Supra*.

35. *Corpus* (cité n. 1), n° 692 : Տէր Սարգիս եւ այլ միաբանքս հաստատեցին զաւագ խորանն որ հանապազ պատարագ պարոնացն առնեն շաբաթ աւր ու կիրակի Լիպարիտ. Հինգշաբ[աթ Ասփ]ային. Ձերկուշաբաթն Ելիկումին. Չորե[քշաբ]աթն Իվան[էին ուրբաթն Փախրադալէ]ին...... : (« Tēr Sargis et les autres moines ont institué qu'ils célébreraient des offices continuellement, sur le maître-autel, pour les parons, samedi et dimanche pour Liparit, jeudi pour Asp'a, le lundi pour Ēlikum, le mercredi pour Ivanē, le vendredi pour P'axradawlē »).

36. *Corpus* (cité n. 1), n° 685 : Եւ կամաւ միաբան եղբարցս հաստատեցի ինձ յիշատակ ի սա զի զկնի կրկնո զատկին : Ա : Խ : պատարագ առնեն եւ ամէն աւր ամբիծ եւ աւետարան մինչ ի հոգոյն գալուստն. Եւ զաւր Պէնտէկոստէին մեզ յիշատակ կատարեն զենմամբ զուարակաց եւ ըռատ ըռռճկաւք եւ յամէն եկեղեցիքս մեզ պատարագեն թէրեւս գտից յԱ(ստուա)ծ հոգոյն ողորմութի(ւն). Եղկելի հոգոյս ի մեծի աւուրն անէրեկի ուր բանքն սպառին եւ գործքն թագաւորեն: (« Et avec la volonté des frères

dans les inscriptions arméniennes alors que, par exemple dans l'Occident médiéval, les dons aux pauvres constituent une pratique courante, qui est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles il est impossible de voir dans les donations et les messes obtenues un type d'échange relevant de ce que les anthropologues, à l'instar de Marcel Mauss, appelaient la pratique du don et du contre-don. Le schéma est plus complexe, incluant, dans ce cas précis, la participation des pauvres[37]. La pratique du don *pro anima* dans le cas de Step'anos et *pro memoria* dans le cas de Smpat qui n'oublie pas de citer ses parents comme bénéficiaires de ses largesses, se combinent ainsi dans les inscriptions de Noravank', liant étroitement la famille et le monastère : les prières des moines concernent quasiment tous les membres, vivants ou défunts, permettant, en les unissant dans la prière, de justifier la passation du pouvoir entre eux, alors que les membres de la communauté monastique profitent de leurs largesses pour développer leur centre religieux.

La mémoire des Ōrbēlean est également au centre des préoccupations de la communauté car ils ont fait de ce lieu leur lieu d'inhumation privilégié, d'abord dans le *gawit'* de Surb-Karapet, puis dans le mausolée de Smbat, monument dédié entièrement à cet effet. En ce sens les inscriptions des plates-tombes mais aussi des *xač'k'ar* sont particulièrement intéressantes. Il est possible, d'après les inscriptions, d'identifier les sépultures de douze membres de la famille, cinq situées dans le *gawit'* de Surb-Karapet, et sept dans le mausolée de Smpat[38]. Après la construction de ce dernier sous l'impulsion de Tarsaič, en 1275, seuls les ecclésiastiques, en la personne de Step'anos et d'Ovanēs Awrpēl, sont encore inhumés dans le *gawit'*. Les inscriptions sont en général très rapides, rappelant parfois uniquement l'identité du personnage. C'est le cas par exemple pour Ēlikum, mort au milieu du XIII[e] siècle, pour lequel il est écrit : « Ceci est la tombe du pieux Aylukum, prince des princes. »[39] Pour les laïcs toutefois, on insiste presque toujours, même si cela est rapide, sur les qualités guerrières et la bravoure : P'axradawla, frère d'Ēlikum, est présenté sur sa pierre tombale comme « P'axradawla le brave, armé de pied en cap *(spaṙazēn)*. »[40] L'exemple le plus achevé de ce type de démonstration de force et de louange du caractère martial reste, dans le mausolée de Smpat, la tombe d'Ēlikum, mort en 1300, qui comporte la gravure d'un lion et fait référence aux qualités léonines du personnage qui « rugit face aux troupes ennemies »[41]. Les inscriptions permettent également parfois une affirmation de certaines prétentions politiques : c'est ainsi que

moines j'ai institué là, en souvenir de moi, une quarantaine de messes depuis le dimanche après les secondes Pâques et chaque jour [ils diront la prière] "les purs" [Ps. [118] 119,1 : Երանեալ են անբիծք ի ճանապարհի, եւ ոյք գնան յօրէնս Տեառն:] et l'Évangile jusqu'à la venue de l'Esprit. Et, le jour de la Pentecôte, ils accompliront en mémoire de moi en sacrifiant des bœufs et en faisant de grandes largesses [envers les pauvres]. Et, dans toutes ces églises, ils célébreront pour moi afin que j'obtienne, peut-être, de l'Esprit de Dieu, miséricorde pour mon âme misérable, pour le grand jour qui n'a pas de soir, où les paroles s'épuisent et où [seules] les actions règnent »). Nous avons traduit l'expression *krknoy zatik* par « secondes Pâques ». Elle apparaît également dans une inscription de Bagnayr datée de 1215 : voir MAHÉ, Les inscriptions de Hoṙomos (cité n. 10), p. 193 (la référence à l'inscription de Bagnayr est donnée en note 166).

37. Voir par exemple LAUWERS, Le « sépulcre des pères » (cité n. 25), p. 75.
38. Voir notre annexe I qui fait apparaître, sur la généalogie, les personnages concernés.
39. *Corpus* (cité n. 1), n° 736 : Բարեպաշտ իշխանաց իշխանին Այլուկումի է տապանս.
40. *Corpus* (cité n. 1), n° 738.
41. *Corpus* (cité n. 1), n° 775 : մռընչէր ընդէմ այլասեռ գնդին.

Smpat s'intitule toujours roi *(ark'ay)*, sur les murs des édifices, les *xač'k'ar*, ou encore son inscription funéraire, même si cette dernière reste relativement simple (malgré la grosseur des lettres)[42]. Les nombreux *xač'k'ar* présents sur le site, dans le *gawit'* ou la cour, participent de la même volonté, du fait même de leur définition : le *xač'k'ar* est une dalle de pierre monumentale sur laquelle une croix est sculptée en bas-relief. La dalle se dresse en général sur un socle rectangulaire, lui-même installé sur un podium et la partie basse est munie d'un tenon qui permet de la fixer en l'encastrant dans le support évidé à cet effet. Les *xač'k'ar* sont souvent des monuments funéraires et, lorsqu'ils sont en place, la dalle se situe à l'extrémité orientale de la tombe. Ils sont également nombreux dans l'enclos des monastères ou encore autour des édifices religieux[43]. Lors de l'élaboration du *Corpus des inscriptions arméniennes*, on comptait sept *xač'k'ar* érigés par des membres de la famille Ōrbēlean dans l'enceinte du monastère de Noravank'. Ils se trouvaient alors dans le *gawit'* ou la cour[44]. Lors de leur confection, ces ouvrages d'art sont destinés à la commémoraison d'un proche dont le nom est cité ; le seul cas qui ne fait pas mention d'un membre de la famille est celui que fit dresser P'axradawla pour son domestique *(čort)* Balapan[45]. Nous pouvons citer ici, à titre d'exemple, l'inscription qui orne le podium du *xač'k'ar* commandité par la princesse T'amt'a Xat'un et réalisé par le grand artiste Momik : « Moi, T'amt'a Xat'un, j'ai dressé cette croix pour le salut de l'âme de l'*at'apak* Tarsaič et la santé de mes fils Biwrtēl et Bułtay, en l'année 757 [1308]. Souvenez-vous du vardapet



Fig. 2 – Tombe de Smpat, à l'intérieur du mausolée (photo I. Augé, avril 2013).

42. Pour la plate-tombe de Smpat, *Corpus* (cité n. 1), n° 772. Voir également fig. 2.
43. Sur les *xač'k'ar* voir, parmi d'autres titres (dont beaucoup du même auteur), P. Donabédian, Le khatchkar, un art emblématique de la spécificité arménienne, dans *L'Église arménienne entre Grecs et Latins (fin XIe-milieu XVe siècle)*, textes réunis par I. Augé et G. Dédéyan, Paris 2009, p. 151-167.
44. Aujourd'hui la plupart ont été déplacés dans des musées.
45. *Corpus* (cité n. 1), n° 729.

Momik. »[46] Momik est d'ailleurs certainement l'auteur d'un autre *xač'k'ar* commandité par la princesse T'amt'a Xat'un, dans le but, une nouvelle fois, d'assurer une certaine longévité à ses deux fils, et d'intercéder pour l'âme de son défunt époux, Ēlikum[47]. Enfin, les analogies sont également frappantes avec le *xač'k'ar* réalisé par l'archevêque de Siwnik' Ovanēs en mémoire de son père spirituel Step'anos Ōrbēlean[48]. Ce personnage est ainsi largement commémoré sur les pierres de Noravank' : outre cette œuvre de Momik, on peut y voir sa pierre tombale et la vaste inscription qu'il a fait graver sur le mur nord de l'église Surb-Karapet. Mais il est également un vecteur très important de la mémoire de sa famille en tant qu'auteur d'une *Histoire* de la province de Siwnik' : il faut maintenant s'arrêter sur ce texte et sur ces liens avec le monastère de Noravank'.

> *Et, avec beaucoup d'efforts et un travail assidu, nous avons rassemblé [les informations] des historiens arméniens anciens et récents, ainsi que [celles contenues] dans les inscriptions des églises et dans les anciens documents conservés dans les très nombreux lieux forts [sous-entendu sécurisés] de l'ensemble monumental de Tat'ew. S'y ajoutent les traditions venant d'hommes bien informés, ce dont témoignent les choses et les lieux. Nous en avons vérifié l'exactitude et l'authenticité et écarté les choses inutiles et les balivernes, afin que les auditeurs ne s'ennuient pas. Et, par une histoire courte, nous avons mis en évidence, succinctement, les choses les plus utiles et nécessaires. Et nous avons rédigé cette agréable histoire, fruit des écrits et des souvenirs des ancêtres, non pas universelle, mais concernant uniquement le pays de Sisakan, [ouvrage] que l'on appelle* Livre des souvenirs.
>
> *Nous le laissons, monument impérissable, et souvenir louable, pour les temps futurs, pour la stabilité du saint et céleste siège de Siwnik' et pour la splendeur des églises qui sont sous sa surveillance*[49].

C'est ainsi que Step'anos Ōrbēlean présente, dans le colophon édité à la fin de son ouvrage, son travail d'historien. Comme beaucoup d'auteurs médiévaux, qui introduisent souvent ce type de considérations dans les prologues de leurs écrits, l'archevêque arménien

46. *Corpus* (cité n. 1), n° 794 : Ես Թամթա խաթունս կանգնեցի զխաչս ի փրկութի(ւն) հոգո աթապակ Տարսաիճին եւ յարեւշատութի(ւն) որդոց իմոց Բիւրթէլին եւ Բուղտային. Թիվն :ՉԾէ: Մոմիկ վարդպետ յիշեցէք:

47. *Corpus* (cité n. 1), n° 795. Ce *xač'k'ar* est présenté dans *Armenia sacra : mémoire chrétienne des Arméniens (IVe-XVIIIe siècle) : catalogue de l'exposition, Paris, musée du Louvre, 21 février-21 mai 2007*, sous la dir. de J. Durand, I. Rapti et D. Giovannoni, Paris 2007, n° 140, p. 320-321, avec révision du texte de l'inscription et traduction de Jean-Pierre Mahé. La photo du *xač'k'ar* de 1308 est donnée p. 313. Voir l'ensemble de l'article de P. DONABÉDIAN, Le khatchkar (du XIIIe siècle aux temps modernes), p. 310-322.

48. *Corpus* (cité n. 1), n° 728.

49. ŠAHNAZAREANC', *Histoire* (cité n. 4), vol. 2, p. 254-255 : ԵՒ բազում ջանիւ և յոլով աշխատութեամբ որոնեալ հաւաքեցաք ի հին և նոր պատմագրաց Հայոց, նաև յարձանագրութեանց եկեղեցեաց և ի հնագոյն նամակաց, որ կայր պահեալ յամուրս տեղեացն աշխարհախումբ հանդիսարանին Տաթեւոյ: Էր ինչ եւ որ յաւանդութեանց ստուգագէտ արանց որում վկայէին իրքն եւ տեղիքն, զհետ մտեալ ամենայն ճշդիւ ստուգութեան, ի բաց ձգեալ եւ զունայնախօսս զրաբանութիւնն զի մի՛ տաղտկասցին լսողք: Եւ կարճաբան վիպասանութեամբ ցուցաք համառօտիւ զառաւել պիտանին եւ զնահագոյնն: Եւ գրեցաք զայս քաղցրաբան պատմութիւն հանդէպ դպրութեանց յիշատակարանաց առաջնոցն, ոչ ընդհանրական. Այլ առանձին Սիսական աշխարհիս, որ կոչի յիշատակաց մատեան: Եւ թողաք զսա արձան անջնջելի եւ յիշատակ գովելի յապա ժամանակաց ի հաստատութիւն սուրբ եւ երկնահանգէտ աթոռոյս Սիւնեաց, եւ ի պայծառութիւն եկեղեցեաց որ ընդ սորին այցելութեամբ:

du XIIIe siècle cherche à inspirer confiance à son lecteur en insistant sur le sérieux avec lequel il a examiné les sources à sa portée. La typologie qu'il en fait est relativement exhaustive, historiographie antérieure, témoignages auriculaires, étude des documents d'archives et sources épigraphiques[50]. L'objet de son étude est bien circonscrit, il s'en est tenu à une province arménienne, celle de Siwnik', dirigée par sa famille et dont il est évêque. Si les éditeurs modernes lui ont donné pour titre *Histoire de la province de Siwnik'*, l'auteur lui-même avait intitulé son ouvrage *Livre des souvenirs*, souvenirs écrits, quel que soit le support, souvenirs oraux. Mais les déclarations d'intention des prologues ou des colophons ne suffisent pas à garantir le sérieux du travail d'historien d'un auteur médiéval, quelle que soit l'aire géographique embrassée par ses écrits. Il faut ensuite, pour l'historien, entrer réellement dans le corps du texte, repérer les emprunts, les erreurs, les anachronismes. Le lecteur de l'ouvrage de Step'anos est très vite surpris par le nombre très élevé de documents insérés par l'auteur, documents d'archives ou transcriptions d'inscriptions. Au total sont cités vingt-neuf actes, recopiés ou analysés, avec mention, notamment, des clauses de corroboration et des signes de validation, et une quinzaine d'inscriptions, là encore retranscrites en totalité ou plus rapidement analysées[51]. Les monastères dont certaines des inscriptions sont citées sont Makenoc', Vanēvan, Tat'ew, Xotakerac', Gndevank', C'ałac' K'ar, mais surtout Noravank', pour lequel six inscriptions au total sont citées, cette prééminence s'expliquant, bien entendu, par les liens entretenus entre l'auteur et sa famille d'une part, le monastère de l'autre. Nous ferons ici quelques remarques sur la manière de rendre ces sources épigraphiques dans l'œuvre littéraire[52]. Lorsque les donateurs n'appartiennent pas à sa famille, comme c'est le cas surtout pour les membres de la famille des Ałt'amareank', et, dans une moindre mesure pour Amiray, prince de Kapan, Step'anos abrège, se contente d'une analyse rapide de l'inscription. Il écrit ainsi : « Il arriva que dans les temps anciens, la famille des Ałt'amareank' et d'autres donnèrent au couvent, comme cadeau spirituel, la vigne de Dayeki K'ar et, par une inscription, ils instituèrent des anathèmes afin que personne ne s'y oppose »[53], alors que l'inscription comporte le nombre de messes obtenues avec indication du jour précis où elles seront célébrées[54]. Restent ensuite quatre inscriptions qui mettent en scène la famille

50. Au début de son ouvrage, Step'anos fait également le point sur la manière dont il a procédé (t. I, p. 48-49) ; il signale, outre les sources ici énumérées, les colophons de manuscrits. Sur ce type de sources, voir la présentation détaillée de A. K. SANJIAN, *Colophons of Armenian manuscripts 1301-1480 : a source for mMiddle Eastern history* (Harvard Armenian texts and studies 2), Cambridge MA 1969, introduction, p. 1-41. Pour une présentation plus rapide, J.-P. MAHÉ, Colophons arméniens : un dialogue entre les siècles, *Le monde de la Bible* 136, juillet-août 2001, p. 42-43.

51. Nous avons jugé préférable de renvoyer le lecteur à un tableau synoptique, qui donne les références à la fois à la chronique de Step'anos et au volume du *Corpus des inscriptions arméniennes*.

52. Remarques qui seront faites sur les cinq inscriptions de Noravank' citées et conservées par ailleurs. Celle qui apparaît p. 111-112 du vol. 2 de l'œuvre de Step'anos, commanditée par un certain Mahewan, n'était plus visible au moment de l'édition du volume 3 du *Corpus des inscriptions arméniennes*.

53. ŠAHNAZAREANC', *Histoire* (cité n. 4), vol. 2, p. 239 : **Եր եւ ի հին աւուրց տուեալ ի վանսն զԴայեկի քարոյ այգին հոգեցաւոր Աղթամարեանց եւ այլոց ոմանց. Եւ արձանագրով եւ նզովիւք հաստատեալ զի մի ոք հակառակեսցի:**

54. Il est intéressant de noter que, dans l'inscription d'origine, se trouve, certes, une bénédiction, pour ceux qui accompliront la volonté du donateur, mais en aucun cas une malédiction. Il est possible de suggérer que, pour quelqu'un résumant de mémoire une inscription, comme le fait ici certainement notre auteur, il était plus probable qu'elle comportât une malédiction, puisque, statistiquement, elles

Ōrbēlean et apparaissent dans la chronique. Il faut noter qu'en général, la version des inscriptions donnée par Step'anos est beaucoup plus longue que ne l'est celle que l'on peut encore lire sur les murs des édifices religieux : il est plus précis quant au nom des localités, donne parfois des explications ou des détails qui n'apparaissent pas dans les textes gravés[55], développe de manière parfois substantielle les anathèmes jetés contre les contrevenants. Ces divergences, parfois très importantes, trouvent certainement plusieurs types d'explications : Step'anos, tout d'abord, est un membre de la famille des Ōrbēlean et vit lui-même à Noravank', il est donc la mémoire vivante de la famille et peut restituer un certain nombre de faits (ceci d'autant plus que l'une des inscriptions étudiées a été commanditée par lui). Il est à même de rajouter des éléments, de rectifier des erreurs. Au-delà, pour certains passages qui concernent, en particulier, les donations faites par son grand-père Liparit ou par son oncle Smpat, il est obligatoirement tributaire de ses sources. On peut alors se demander s'il fut l'un des premiers épigraphistes, transcrivant de son mieux les éléments gravés. Pourtant, l'étude des textes montre trop de divergences entre les différentes versions pour que l'on puisse conclure par l'affirmative. Au contraire, il semble que Step'anos ait pris pour modèles des chartes qui furent ensuite elles-mêmes gravées, avec des variantes dues en particulier aux contraintes de la matière travaillée[56]. Il est quasiment certain que, comme dans les abbayes en Occident, les donations des grands princes étaient copiées dans des chartes qui servaient de base à la gravure et étaient ensuite conservées, certainement dans les « lieux forts » évoqués par notre auteur dans son colophon cité plus haut. Noravank', tout comme Tat'ew, avaient des archives à jour, bien conservées, dont on n'a malheureusement plus de trace. Step'anos y fait d'ailleurs souvent référence, comme nous l'avons rappelé plus tôt, puisqu'il cite à plusieurs reprises ces chartes[57].

étaient plus nombreuses que les bénédictions. Souvent très développées et imagées, elles frappaient davantage les esprits, et leur présence en devenait plus probable.

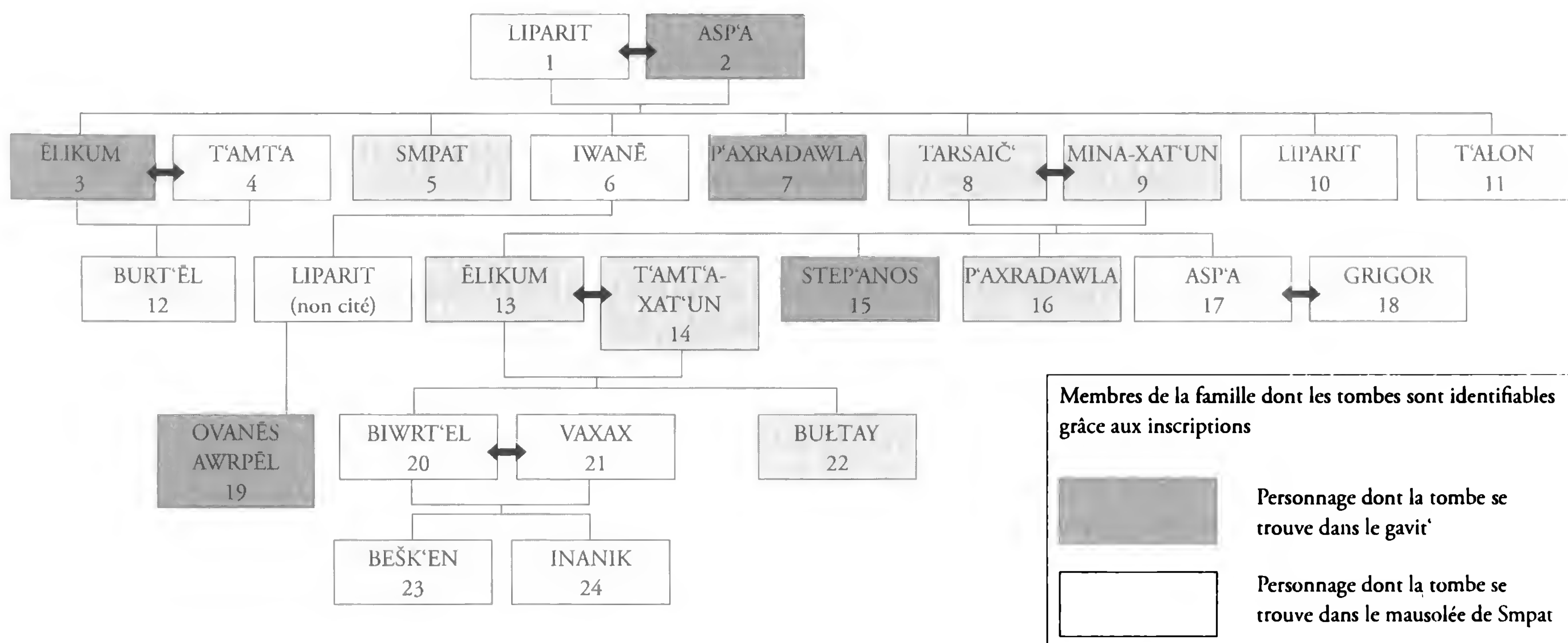
55. Par exemple pour le couvent d'Aratēs, lorsqu'il explique qu'il est destiné à servir de résidence d'été aux moines de Noravank', écrasés par la chaleur dans la vallée.

56. Cette thématique de la confrontation entre sources épigraphiques et *Histoire* de Step'anos Ōrbēlean était l'un des axes du programme de Jean-Pierre Mahé à l'EPHE pour les années 2001-2002. Voir Philologie et historiographie du Caucase chrétien, *Livret-annuaire* 17, 2001-2002, p. 62-67, ici p. 62-63. Voir aussi Jean-Pierre MAHÉ, Ani sous Constantin X, d'après une inscription de 1060, *TM* 14, 2002 (= *Mélanges Gilbert Dagron*), p. 403-414, ici note 14 p. 406.

57. On peut citer aussi, comme preuve de l'utilisation de chartes par les graveurs, un autre exemple pris dans l'*Histoire* de Step'anos et relatif à Tat'ew. L'auteur explique qu'il est nécessaire de transcrire une inscription datée de 297 [848] qui est un acte de donation d'un certain P'ilippē, prince de Siwnik', et qui est relativement dégradée. Ensuite, il donne (t. I, p. 256-259) le texte complet qui se termine par la formule suivante : « J'ai scellé cet écrit commémoratif adressé à vous, saints pères et austères religieux, pour plus d'authenticité, pour sa future sûreté, avec mon sceau ordinaire, en 297 de l'ère arménienne » (Եւ կնքեցի զայս գիր յիշատակի առ ձեզ սրբասէր քահանայք եւ ճգնազգեաց կրօնաւորք վասն առ յապագայիցն հաստատութեան իմով սովորական մատանեաւ ի ՄՂԷ թուականին Հայոց.) Nul doute donc qu'ici l'auteur recopie une charte. Par contre, en des lieux moins connus que Noravank' ou Tat'ew, qui n'avaient pas forcément un service d'archives aussi développé, il est possible que Step'anos ait recopié directement ce qu'il lisait sur les murs. C'est en tout cas ce qu'il affirme à propos de l'inscription de fondation du couvent de Mak'enoc' (malheureusement trop endommagée pour que l'on puisse comparer) lorsqu'il écrit : « Voilà ce qu'était l'inscription de Mak'enoc'. Mais, à cause de son ancienneté et de l'usure des pierres, nous n'avons pas pu en comprendre la totalité. Mais beaucoup de mots et de donations des princes manquent. Nous avons transcrit cela, en partie, afin que leur souvenir

La famille des Ōrbēlean, ou du moins la branche cadette installée en Siwnik‘ par Liparit, qui devient gouverneur de cette province en 1202, a trouvé, pour véhiculer sa mémoire, des moyens complémentaires : le développement d'un complexe monastique, celui de Noravank‘, dont les murs ont permis de consigner les dons *pro anima* ou *pro memoria* faits par les différents princes de la famille, et la rédaction, par un membre éminent de la lignée, d'une chronique circonscrite à la narration des événements de la province de Siwnik‘. Ces deux phénomènes, utilisés pour mettre en avant cette famille aristocratique, apparaissent d'ailleurs liés, puisque le chroniqueur, Step‘anos Ōrbēlean, en tant qu'archevêque de Siwnik‘, réside à Noravank‘, fait du monastère son légataire et y est finalement inhumé. Il utilise, pour la rédaction de sa chronique, les inscriptions gravées, ou, plus probablement, les chartes qui ont servi de prototypes aux inscriptions. En faisant mémoire, mémoire inscrite ou mémoire écrite, de leurs ancêtres, les donateurs de la famille considérée ont trouvé un moyen d'asseoir et de légitimer leur pouvoir et leur autorité.

Annexe 1 – Membres de la famille des Ōrbēlean apparaissant dans les inscriptions de Novarank‘



Toutes les références qui sont données se trouvent dans *Corpus* (cité n. 1). (L'emplacement de chaque inscription est donné à la première citation). Les numéros donnés aux personnages renvoient à ceux de la généalogie.

ne disparaisse pas, complètement effacé. Et cela fut fait entre 300 [851] et 350 [901] » (Ահա այս իսկ էր արժան Մաքենոցաց, բայց վասն հնութեանն եւ խախտելոյ քարանցն ոչ կարացաք զբովանդակն իմանալ. այլ բազում բանք եւ տուրք իշխանացն պակասին. զայս փոքր ի շատէ եղաք զի մի բնաւին ջնջեալ կորիցէ յիշատակ նոցա. եւ այս ամենայն գործեալ եղև յ300 թուականէն մինչեւ յ350ն.)

1. **LIPARIT, prince de Siwnik‘ (1202-1225)**
   - N° 677, p. 211 – Surb Karapet, mur nord, à l'intérieur.
     Liparit est le commanditaire de l'inscription.
     Titulature : Liparit, fils d'Alakum, petit fils du grand Awrpeleanc‘.
   - N° 692, page non numérotée entre la p. 218 et la p. 219, *gawit‘*, à l'intérieur, long bandeau qui court sur le mur sud et une partie du mur ouest.
     Liparit est l'un des personnages commémorés dans cette inscription dont le commanditaire est son fils Smpat.

2. **ASP‘A († 1263)**
   - N° 677, p. 211 – Une des personnes commémorées dans l'inscription de Liparit, son époux.
   - N° 692, page non numérotée entre la p. 218 et la p. 219 – Une des personnes commémorées dans l'inscription de Smpat, son fils.
   - N° 739, p. 230 – Pierre tombale, dans le *gawit‘*.

3. **ĒLIKUM († entre 1250 et 1255)**
   - N° 677, p. 211 – Un des personnages commémorés dans l'inscription de Liparit, son père.
   - N° 692, page non numérotée entre la p. 218 et la p. 219 – Un des personnages commémorés dans l'inscription de Smpat, son frère.
   - N° 736, p. 230 – Pierre tombale du personnage, dans le *gawit‘* (il est dit « Pieux prince des princes »).

4. **T‘AMT‘A**
   - N° 727, p. 227 – *Xač‘k‘ar* du *gawit‘* daté de 1261. Dressé pour T‘amt‘a par son fils Burt‘ēl (12).

5. **SMPAT († 1273)**
   Titulature : dans plusieurs inscriptions, dont celle de sa pierre tombale, il est intitulé « roi » *(ark‘ay)*.
   - N° 677, p. 211 – Un des personnages commémorés dans l'inscription de Liparit, son père.
   - N° 692, page non numérotée entre la p. 218 et la p. 219 – Commanditaire de l'inscription.
   - N° 693, page non numérotée entre la p. 218 et la p. 219 – *Gawit‘*, à l'intérieur, long bandeau qui court sur une partie du mur ouest et une partie du mur nord.
     Smpat est le commanditaire de l'inscription destinée à commémorer son neveu Burt‘ēl (12).
   - N° 730, p. 228 – *Xač‘k‘ar* du *gawit‘*.
     Dressé par Smpat pour son neveu Burt‘ēl (12).
   - N° 763, p. 234 – Tympan de l'entrée ouest du mausolée de Smpat, inscription datée de 1275. Personnage commémoré dans l'inscription par son frère Tarsaič qui a fait construire le mausolée pour lui.
   - N° 772, p. 236 – Pierre tombale de Smbat, dans le mausolée construit par son frère.

6. **IWANĒ**
   - N° 677, p. 211 – Un des personnages commémorés dans l'inscription de Liparit, son père.
   - N° 692, page non numérotée entre la p. 218 et la p. 219 – Un des personnages commémorés dans l'inscription de Smpat, son frère.

7. **P‘AXRADAWLA**
   - N° 677, p. 211 – Un des personnages commémorés dans l'inscription de Liparit, son père.
   - N° 692, page non numérotée entre la p. 218 et la p. 219 – Un des personnages commémorés dans l'inscription de Smpat, son frère.
   - N° 729, p. 228 – *Xač‘k‘ar* du *gawit‘*.

Le commanditaire de ce *xač'k'ar* est certainement ce P'axradawla, même si rien ne permet de l'affirmer réellement. Il a dressé cette croix pour son serviteur Balapan.

- N° 738, p. 230 – Pierre tombale, située dans le *gawit'*.

8. TARSAIČ († 1289)

- N° 677, p. 211 – Un des personnages commémorés dans l'inscription de Liparit, son père.
- N° 763, p. 234 – Tarsaič est le commanditaire de l'inscription puisque c'est lui qui a fait bâtir ce mausolée pour abriter la dépouille de son frère (5).
- N° 764 p. 235 – Mausolée de Smpat mur est, autour de l'ouverture, en élément de décoration. Il est commémoré dans cette inscription dont il est également le commanditaire (« Seigneur Dieu, Jésus-Christ, viens en aide à Tarsaič »).
- N° 765, page non numérotée entre la p. 234 et la p. 235 – Mausolée de Smpat, inscription de 4 lignes, tout au long du mur nord, à l'extérieur.
  Inscription de fondation du mausolée avec mention de l'architecte.
- N° 773, p. 236 – Dans le mausolée de Smpat – Seuls quelques fragments sont conservés mais la pierre avait été recopiée au début du xxe siècle.
- N° 779, p. 238-239 – Mausolée de Smpat, mur nord, à l'intérieur, longue inscription de 16 lignes.
  Tarsaič est le personnage commémoré dans cette inscription commanditée par son épouse Mina-Xat'un.
- N° 794, p. 243 – *Xač'k'ar* se trouvant dans la cour, daté de 1308 et sculpté par Momik.
  Ce *xač'k'ar* a été commandité par T'amt'a-Xat'un (14) et Tarsaič, son beau-père, est commémoré.
- N° 813, p. 246 – Hôtellerie – gros *xač'k'ar*, au milieu du mur sud, à l'intérieur.
  L'auteur de l'inscription de fondation est l'évêque Sargis, qui dit avoir agi sur l'ordre des membres de la famille Ōrbēlean, dont le premier cité est Tarsaič.

9. MINA-XAT'UN († 1298)

- N° 776, p. 237 – Mausolée de Smbat. Pierre tombale. Elle est présentée comme étant la fille du grand gouverneur des Ałwanc'.
- N° 779, p. 238-239 – Commanditaire de l'inscription destinée à commémorer son époux Tarsaič, en grande cérémonie, avec bénédiction de sa tombe.
- N° 813, p. 246 – Hôtellerie – *xač'k'ar.*
  L'auteur de l'inscription de fondation est l'évêque Sargis, qui dit avoir agi sur l'ordre des membres de la famille Ōrbēlean, dont Mina-Xat'un.

10. LIPARIT

- N° 813, p. 246 – Hôtellerie – *xač'k'ar.*
  L'auteur de l'inscription de fondation est l'évêque Sargis, qui dit avoir agi sur l'ordre des membres de la famille Ōrbēlean, dont Liparit.

11. TAŁON

- N° 813, p. 246 – Hôtellerie – *xač'k'ar.*
  L'auteur de l'inscription de fondation est l'évêque Sargis, qui dit avoir agi sur l'ordre des membres de la famille Ōrbēlean, dont Tałon.

12. BURT'ĒL

- N° 693, page non numérotée entre la p. 218 et la p. 219 – Le commanditaire de l'inscription est le prince de Siwnik' Smpat pour le salut de l'âme de son neveu mort au combat.
- N° 727, p. 227 – *Xač'k'ar.* Burtēl a fait dresser ce *xač'k'ar* pour sa mère T'amt'a.
- N° 730, p. 228 – *Xač'k'ar* du *gawit'.*
  Dressé par Smpat pour son neveu mort au combat.

13. ĒLIKUM († 1300)

- N° 775, p. 237 – Pierre tombale dans le mausolée de Smpat – La pierre porte une représentation de lion en relief et l'inscription se trouve autour.
- N° 795, p. 243 – *Xač'k'ar* – L'inscription se trouve dans deux cartouches sur le socle.
  Ce *xač'k'ar* a été dressé par son épouse T'amt'a-Xat'un.

14. T'AMT'A XAT'UN († 1312)

- N° 778, p. 238 – Pierre tombale dans le mausolée de Smpat.
- N° 794, p. 243 – T'amt'a Xat'un est la commanditaire de ce *xač'k'ar* sculpté par Momik pour la commémoraison de plusieurs membres de sa famille.
- N° 795, p. 243 – T'amt'a Xat'un est la commanditaire de ce *xač'k'ar*, dressé pour la commémoraison de plusieurs membres de sa famille.

15. STEP'ANOS († 1303)

- N° 685, p. 215-216 – Église Surb-Karapet, mur nord, à l'intérieur, inscription de 22 lignes, datée de 1298.
  Inscription de donation de Step'anos qui obtient une quarantaine de messes et de grandes cérémonies pour la commémoraison de son âme.
- N° 728, p. 228 – *Xač'k'ar* du *gawit'*. Le commanditaire de cette œuvre est Ovanēs Awrpēl, archevêque de Siwnik' en mémoire de Step'anos qu'il qualifie de « Père spirituel ». L'artiste est Momik.
- N° 751, p. 233 – *Gawit'* – Pierre tombale de Step'anos.

16. P'AXRADAWLA († 1296)

- N° 774, p. 236-237 – Pierre tombale dans le mausolée de Smpat.

17. ASP'A

- N° 780, p. 239 – Mausolée de Smpat mur nord, à l'intérieur, inscription datée de 1312.
  Le commanditaire est Grigor, époux d'Asp'a, qui a fait une donation pour la commémoraison de l'âme de sa femme.

18. GRIGOR

- N° 780, p. 239 – Inscription pour la commémoraison de son épouse. Il se présente comme Grigor, petit-fils de Dop'.

19. OVANĒS AWRPĒL († 1324)

- N° 728, p. 228 – *Xač'k'ar* du *gawit'*. Il l'a fait réaliser par Momik en mémoire de l'archevêque de Siwnik' Step'anos.
- N° 750, p. 232 – Pierre tombale dans le *gawit'*.

20. BIWRT'EL

- N° 782, p. 240 – Église de Burt'elašēn – Entrée ouest du second étage, au-dessus du tympan. Inscription commémorant la fondation de l'église par Biwrt'el et les membres de sa famille.
- N° 783, p. 240 – Église de Burt'elašēn – Fenêtre du mur est, premier étage. Inscription en lettres ornées, à décor végétal.
  L'inscription dit seulement « Biwrt'el, prince des princes ».
- N° 794, p. 243 – *Xač'k'ar* commandé à Momik par T'amt'a Xat'un, mère de Biwrt'el qui y est, entre autres personnages, cité.
- N° 795, p. 243 – *Xač'k'ar* commandé par T'amt'a Xat'un, mère de Biwrt'el qui y est, entre autres personnages, cité.
- N° 799, p. 244 – *Xač'k'ar* dont Biwrt'el est le commanditaire, pour commémorer l'âme de son frère Bułtay.

21. VAXAX

- N° 782, p. 240 – Inscription commémorant la fondation de l'église de Burt'elašēn par Biwrt'el et les membres de sa famille, dont sa femme Vaxax.

22. BUŁTAY († 1318)

- N° 777, p. 237 – Pierre tombale dans le mausolée de Smpat.
- N° 794, p. 243 – *Xač'k'ar* commandé à Momik par T'amt'a Xat'un, mère de Bułtay, qui y est, entre autres personnages, cité.
- N° 795, p. 243 – *Xač'k'ar* commandé par T'amt'a Xat'un, mère de Bułtay, qui y est, entre autres personnages, cité.
- N° 799, p. 244 – Bułtay est commémoré sur ce *xač'k'ar* dont le commanditaire est son frère.

23. BEŠK'EN

- N° 782, p. 240 – Inscription commémorant la fondation de l'église de Burt'elašēn par Biwrt'el et les membres de sa famille, dont son fils Bešk'en.

24. INANIK

- N° 782, p. 240 – Inscription commémorant la fondation de l'église de Burt'elašēn par Biwrt'el et les membres de sa famille, dont Inanik.

ANNEXE 2 – LISTE DES INSCRIPTIONS CITÉES PAR STEP'ANOS ŌRBĒLEAN (sont indiquées en caractères gras celles qui concernent Noravank')

N°	Lieu	Date (ère arménienne)	Référence chez S. Ōrbēlean	Référence dans le *Corpus*
1	T'anahati Vank'	Non datée	Chapitre 34, vol. 1, p. 204-205.	Vol. 2, n° 274, p. 95. L'inscription est très endommagée mais on retrouve quand même quelques mots qui permettent d'affirmer son utilisation par le chroniqueur.
2	Makenoc' – église Surb-Astuacacin	Entre 300 et 350*	Chapitre 37, vol. 1, p. 223-225.	Vol. 4, n° 1209, p. 289-291. Comme l'inscription est très partiellement conservée, l'éditeur reproduit le texte de S. Ōrbēlean.
3	Vanēvan – église Surb-Grigor	352	Chapitre 37, vol. 1, p. 225-227.	Vol. 4, n° 491, p. 121-122.
4	Tat'ew – Katołikē, dédiée à Połos et Petros	344	Chapitre 41, vol. 1, p. 269.	Vol. 2, n° 1, p. 13. Comme l'inscription est endommagée, l'éditeur utilise, pour compléter, le texte de S. Ōrbēlean.
5	Xotakerac' (ou K'arkop') – Église Surb-Astuacacin	359	Chapitre 44, vol. 1, p. 282-283.	Vol. 3, n° 666, page non numérotée (entre les p. 206 et p. 207). Comme l'inscription est endommagée, l'éditeur utilise, pour compléter, le texte de S. Ōrbēlean.
6	Gndevank'	385	Chapitre 50, vol. 1, p. 308.	Vol. 3, n°s 1-4, p. 13-14. Quelques fragments de l'inscription sont conservés et reproduits sous ces quatre numéros.

N°	Lieu	Date (ère arménienne)	Référence chez S. Ōrbēlean	Référence dans le *Corpus*
7	Gndevank‘	457	Chapitre 50, vol. 1, p. 308.	Pas de trace de cette inscription dans le *Corpus*, ce qui s'explique par le fait que, d'après l'auteur, elle avait été tracée à l'encre noire.
8	Tat‘ew – Église Surb-Astuacacin	536	Chapitre 60, vol. 2, p. 66. Step‘anos cite très rapidement l'inscription et n'indique que la contrepartie reçue par le fondateur, une quarantaine de messes.	Vol. 2, n° 48, p. 28. Le texte de l'inscription est bien conservé.
9	**Noravank‘ – Église Surb-Karapet**	**670 d'après le *Corpus*, 672 d'après Step‘anos**	**Chapitre 65, vol. 2, p. 104-106 puis 107-108. Dans l'édition de Paris, cette inscription est scindée en deux, coupée par l'inscription postérieure de 710.**	**Vol. 3, n° 677, p. 211.**
10	**Noravank‘ – Gawit‘**	710	**Chapitre 65, vol. 2, p. 106-108. Le texte reproduisant cette inscription est intercalé entre deux fragments de la précédente.**	**Vol. 3, n°s 692 et 693 (page non numérotée entre la p. 218 et la p. 219).**
11	**Noravank‘**	**Non datée**	**Chapitre 65, vol. 2, p. 111-112. L'auteur analyse en partie et retranscrit en partie une inscription de donation d'un certain Mahewan.**	**L'inscription n'est pas conservée.**
12	Tat‘ew – Église dédiée à Połos et Petros	723	Chapitre 66, p. 163-165. Inscription d'une donation faite par Tarsaič‘.	Vol. 2, n° 11, p. 15-16. Comme l'inscription est endommagée, l'éditeur utilise, pour compléter, le texte de S. Ōrbēlean.
13	C‘ałac‘ k‘ar – Église Surb-Karapet	700	Chapitre 66, vol. 2, p. 171. L'auteur ne fait qu'une analyse rapide du texte.	Vol. 3, n° 451, p. 149-150. L'inscription est bien conservée.
14	**Noravank‘ – Gawit‘**	740	**Chapitre 71, vol. 2, p. 239. Inscription commémorant une donation faite par Amiray. L'auteur en donne une rapide analyse.**	**Vol. 3, n° 698, p. 220. L'inscription est bien conservée.**
15	**Noravank‘ – Gawit‘**	**Non datée**	**Chapitre 71, p. 239. Inscription de donation très rapidement mentionnée.**	**Vol. 3, n° 694, p. 219.**
16	**Noravank‘ – Surb-Karapet**	747	**Chapitre 71, p. 241-244.**	**Vol. 3, n° 685, p. 215-216.**

* Cette fourchette de dates est donnée par notre auteur qui a eu, comme il l'écrit lui-même, des problèmes de lecture de l'inscription.

LA VILLE, L'HOMME ET LES LETTRES

par Ani T. Baladian

Անին յաւէտ կը լռէ...
Ani se tait pour toujours...
D. Varujan

Quand Ani est reconnue comme la capitale du royaume des Bagratides en l'an 961, elle n'est encore qu'une vaste étendue d'environ soixante hectares (surface intra-muros). Enserré entre deux vallées profondes aux pentes particulièrement escarpées, ce plateau de forme triangulaire à plus de 1 500 m d'altitude est presque vierge de toute construction. Des raisons stratégiques peuvent expliquer le choix d'un tel site dont la mise en valeur implique des capacités d'investissement considérables.

Afin d'assurer la défense de la ville, le pouvoir politique entreprend la construction d'importantes fortifications : ainsi Ašot III (952-977), premier roi bagratide installé à Ani, fait ériger le rempart auquel il a donné son nom ; ensuite, quelques décennies plus tard, Smbat II (977-989), qui succède à son père, fait réaliser les grandes murailles, construites plus au nord ; ce qui correspond à une extension très significative de l'espace habité. En même temps les autorités de la ville ainsi que les familles princières édifient des bâtiments cultuels qui mettront en évidence l'appartenance religieuse de la nouvelle capitale. En 992, le nouveau catholicos Sargis fraîchement élu finit par établir le siège patriarcal à Ani.

C'est dans ce contexte général où pouvoir politique et pouvoir religieux se trouvent rassemblés dans un même lieu qu'on assiste à l'apparition de textes gravés sur les parois des monuments, construits pour la plupart en tuf volcanique de couleurs variées. Après un début plutôt timide, des lettres entaillées au ciseau, entre deux lignes tracées auparavant, vont s'accroître, se multiplier, tout au long de l'histoire de la ville.

Le nombre des inscriptions provenant d'Ani intra-muros reconnu à ce jour est d'environ 300 unités dont une grande majorité gravées en langue et caractères arméniens. L'ensemble couvre la période qui va du xe siècle jusqu'à l'abandon de la ville, à la fin du xive et au début du xve siècle. La première inscription datée, encore visible et parfaitement lisible, est gravée en 994 sur le tympan de l'église de Saint-Grigor-l'Illuminateur dite d'Apułamrencʿ. La dernière, également *in situ*, porte la date de 1348 et se trouve dans la salle sud de l'église des Saints-Apôtres (fig. 1). Hormis les inscriptions en langue arménienne, on en connaît une dizaine d'autres gravées en langues arabe, persane, grecque et géorgienne.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 83-94.

La collecte d'épigraphie du site remonte au milieu du XIXe siècle. Sa publication, les études le concernant et quelquefois la traduction commencent aussi à la même époque.

Pour les inscriptions en langue arménienne, la lecture de N. Sargissian demeure de loin la plus précieuse parmi toutes les autres réalisées au XIXe siècle. Ce père mékhitariste a visité Ani et ses environs entre les mois d'août et d'octobre 1845[1], avant le déclenchement de la guerre russo-turque durant laquelle les édifices et, de ce fait même, les inscriptions ont subi des dégâts considérables. Il suffit de comparer les textes relevés par P. N. Sargissian avec les inscriptions encore *in situ* sur les édifices, pour constater la minutie et la précision avec lesquelles a été effectué ce travail, avec des moyens matériels et techniques des plus rudimentaires. Il a fallu attendre plus de vingt ans pour voir la publication d'*Enquêtes topographiques en Arménie Mineure et Majeure* à Venise en 1864, où sont réunies cinquante-trois inscriptions relevées *in situ* dans l'ancienne capitale des Bagratides.

À la fin du XIXe siècle, après le rattachement de la région à l'Empire russe, N. Marr entreprend des campagnes de fouilles archéologiques dans la ville d'Ani dès 1892. Durant ces fouilles qui couvrent une période longue de seize ans (1892-1893 et 1904-1917), la collecte des inscriptions se poursuit : la découverte d'un nombre important de blocs inscrits lors des fouilles ou le déblaiement des édifices enrichit la liste des inscriptions lapidaires de la ville d'une manière considérable.

Le travail de préparation d'un corpus (*CIArm* I) avait été confié à H. Orbeli, membre assidu de la mission archéologique à partir de 1906. Mais l'ouvrage n'a vu le jour qu'en 1966 à Erevan. Il contient 266 unités dont cent quarante découvertes pendant les travaux archéologiques de l'équipe de Marr auxquelles viennent s'ajouter celles qui ont été relevées par Sargissian mais qui ont disparu ou ont été partiellement mutilées depuis.



Fig. 1 – Façade orientale de la salle sud de l'église des Saints-Apôtres. © Çilem.

1. Հ. Ս. ՃԵՄՃԵՄԵԱՆ, Հ. Ներսէս Սարգիսեանի ուղեւորութիւնը դէպի Փոքր ու Մեծ Հայք (1843-1853) [H. S. ČEMČEMEAN, Voyage du P. Nerses Sargisean vers la Petite et Grande Arménie], *Բազմավէպ* 2, Venise 1973, p. 184-212, ici p. 193.

Plus récemment la mission archéologique française sous la direction de J.-P. Mahé qui a travaillé à Ani de 1998 à 2005, pendant les fouilles archéologiques entreprises au chevet de la cathédrale (2001-2004), a mis au jour dix-neuf blocs gravés de caractères arméniens dont quelques-uns sont des réemplois[2].

Les inscriptions de la ville d'Ani ont été publiées maintes fois et plus ou moins étudiées du point de vue historique, linguistique ou social par différents philologues et historiens. Il faut dire que certains, non des moindres, tels M. F. Brosset ou L. Alishan, ne se sont jamais rendus à Ani et ne les ont jamais vues *in situ*.

QU'EST-CE QU'UNE INSCRIPTION LAPIDAIRE ?

Ces signes d'écriture gravés sur les façades des édifices participent-ils à la création de l'espace urbain ? Ces inscriptions qui couvrent parfois des murs entiers sont-elles de simples ornements, des archives à ciel ouvert, ou la mémoire pétrifiée de la ville (fig. 2) ? Cet environnement épigraphique[3] contribue-t-il à l'invention même des lieux ? Autrement dit, que pourraient être le rôle et la fonction de ces inscriptions dans l'élaboration de l'espace habité ?

Dans un discours prononcé en 1914 à Saint-Pétersbourg, H. Orbeli considère les inscriptions comme « des documents officiels »[4] et des sources importantes pour étudier « l'histoire de la langue »[5]. En même temps, selon Orbeli, les inscriptions nous fournissent des renseignements sur les événements ignorés par des chroniqueurs de l'époque, dont elles permettent de combler les lacunes.

Pour P. Muradian, les inscriptions sont « une importante source de documentation sur les métiers, les dialectes et les particularismes ethnographiques », elles « reflètent presque tous les aspects de la vie sociale : les impôts et les dettes, les décisions et dispositions juridiques, les travaux de construction et de rénovation » et constituent « la source principale de l'histoire arménienne »[6].

Cette approche plutôt classique de l'épigraphie ne tient compte que du contenu des textes gravés. Elle les considère comme des sources « de nature essentiellement utilitaire »[7] venant enrichir la documentation, en complétant nos connaissances historiques sur tel ou tel événement et en comblant des lacunes dues aux hasards de l'histoire, aux silences entretenus par des chroniqueurs, majoritairement des hommes d'église peu enclins à coucher sur le papier des informations sur la vie quotidienne, sur les us et coutumes, sur la langue de leur époque. Les inscriptions apportent un supplément d'information qui présente l'avantage souvent d'être de première main.

2. Les fouilles archéologiques ont été réalisées sous la direction de C. Treffort.

3. J.-P. MAHÉ, Ani sous Constantin X, d'après une inscription de 1060, *TM* 14, 2002 (= *Mélanges Gilbert Dagron*), p. 403-414, ici p. 403.

4. Հ. Օրբելի, *Դիվան հայ վիմագրության. 1, Անի քաղաք* [H. ŌRBELI, *Corpus des inscriptions arméniennes. 1, Ville d'Ani* ci-après *CIArm* I], Erevan 1966, p. VI.

5. *Ibid.*, p. VIII.

6. P. MOURADYAN, Le patrimoine épigraphique arménien, dans *Arménie : la magie de l'écrit*, sous la dir. de C. Mutafian, Marseille 2007, p. 190-199, ici p. 199.

7. C. TREFFORT, *Paroles inscrites : à la découverte des sources épigraphiques latines du Moyen Âge, VIIIe-XIIIe siècle*, Rosny-sous-Bois 2008, p. 17.



Fig. 2 – L'église Saint-Sauveur.

Les études épigraphiques en général sont une « science encore très jeune »[8], écrit R. Favreau pour qui les inscriptions ont « pour fonction de porter une information à la connaissance du public le plus large et pour la plus longue durée, d'assurer une communication en vue d'une publicité universelle et durable »[9]. Enfin on les considère comme « des formidables outils de communication »[10] qui « transmettent un message »[11].

Il n'est pas question de mettre en doute l'importance de l'épigraphie pour l'enrichissement des sources historiographiques et linguistiques. Reste à savoir si leur étude ne pourrait pas déboucher aussi sur des aspects négligés jusqu'ici.

Mais avant d'aller plus loin je tiens à souligner le fait qu'en tant que source documentaire, le texte épigraphique devrait être correctement déchiffré, ce qui n'est pas toujours le cas. Je prends un exemple de l'histoire régionale même d'Ani. On sait que pendant l'occupation byzantine d'Ani (1045-1064) puis cheddadide (1067-1198), toute activité de fondation d'édifices religieux semble s'être figée dans la ville mais aussi dans ses alentours. Quelques inscriptions relevées sur les différents édifices nous parlent uniquement des travaux de restauration partielle des monuments effectués pendant les courtes périodes quand la région était sous la tutelle des Géorgiens. Autrement dit, les aléas politiques et militaires ont eu un impact direct sur les travaux de construction. C'est une observation largement partagée et admise par l'ensemble des historiens de l'art et des philologues. Une seule exception échapperait à ce marasme : la chapelle de

8. R. Favreau, *Épigraphie médiévale*, Turnhout 1997, p. 29.
9. *Ibid.*, p. 31.
10. Treffort, *Paroles inscrites*, (cité n. 7), p. 5.
11. *Ibid.*, p. 18.

Saint-Grégoire au couvent de Bagnayr situé à l'ouest d'Ani, à environ sept kilomètres de distance à vol d'oiseau.

L'unanimité est totale en ce qui concerne l'interprétation de la date (1145) tracée sur la façade occidentale du monument. Cette date serait celle de la fondation de la chapelle en question, réalisée justement à l'époque où la région est occupée par les Cheddadides. Pour expliquer cette exception, différentes hypothèses sont avancées qu'il est inutile de rappeler ici. Car avant de s'aventurer dans les suppositions, il convient d'effectuer une lecture attentive du texte.

D'abord voyons l'inscription en question :

> ի ՇՂԴ թվ ես Ազիզ մեղուցեալ աղախին Քրիստոսի աւրհնեցի զեկեղեցիս զսուրբ Գրիգոր ի յիշատակ որդոյն իմո Գրիգորո [...]
>
> *En l'an 594 (= 1145) moi Aziz* [...] *j'ai béni cette église Saint-Grégoire en souvenir de mon fils* [...][12]

Ici le mot problématique est le verbe bénir (աւրհնեցի *awrhnec'i*) que l'on comprend généralement comme l'acte de consécration de l'église nouvellement construite. Dans le contexte historique trouble de l'époque, je pense que l'acte de bénir ne renvoie pas à la fondation de l'édifice mais désigne une cérémonie de bénédiction d'un édifice existant. Le Rituel (Մաշտոց *Maštoc'*) de l'Église arménienne prévoit une cérémonie spéciale intitulée *Canon pour le sacrement de l'église profanée par les infidèles.* Ce que j'ai traduit par sacrement pourrait être rendu par purification, suggérant évidemment l'idée de souillure.

La phrase gravée sur le linteau de l'église du couvent de Bagnayr implique une allusion directe à cet état de fait. Il s'agissait bien d'un édifice construit à l'époque des Bagratides, qui avait été saccagé, dégradé, pillé durant les invasions seldjoukides. Souillée, l'église avait perdu son caractère sacré et elle était redevenue « une construction faite de pierres inanimées », comme l'affirme un texte attribué au catholicos Yovhannēs Awjnec'i[13]. Une fois l'édifice béni, c'est-à-dire consacré, il redevient la « maison où Dieu vient habiter »[14]. Dans le cas présent, l'édifice, béni par Aziz, ou que Aziz a fait bénir en souvenir de son fils décédé, retrouve sa dimension sacrée. La bénédiction supprime un acte sacrilège.

L'inscription de Bagnayr nous fournit donc un supplément d'information sur l'histoire du monument et son environnement idéologique immédiat. D'une part, elle nous permet de combler la lacune quant à la période effective de sa fondation (celle des Bagratides) et d'autre part, elle nous fait pénétrer dans le domaine des pratiques dont les édifices religieux font l'objet. L'inscription nous informe d'une manière tacite sur les profanations qui ont souillé le bâtiment initialement consacré qu'il a fallu *re*-consacrer par une bénédiction spéciale.

12. Ն. ՍԱՐԳԻՍԵԱՆ, *Տեղագագրութիւնք ի Փոքր եւ ի Մեծ Հայս* [N. SARGISEAN, *Enquêtes topographiques en Arménie Mineure et Majeure*], Venise 1864, p. 188. Cette chapelle n'existe plus. La photographie d'un fragment de l'inscription remployé dans la façade d'une maison du village de Bagnayr (aujourd'hui Kozluca) a été identifiée récemment par l'équipe RAA (Ս. ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ, Բագնայրի վանքի արձանագրությունները [S. KARAPETYAN, Les inscriptions du couvent de Bagnayr], *Վարձք* 2013 n° 9, p. 16-37).

13. Yovhannēs Awjnec'i, *Opera Johannis Ozniensis philosophi*, Venetiis 1837 (en arménien avec traduction en latin par J.-B. Aucher), p. 308.

14. *Ibid.*, p. 310.

Après cet excursus dans le domaine du contenu historique d'une inscription, venons-en à l'analyse du langage lapidaire proprement dit en essayant de l'ouvrir.

Les inscriptions et les personnes impliquées

Une inscription lapidaire est un véritable discours qui s'organise autour d'une triple instance : le locuteur, l'institution qui reçoit les dons et l'homme de la ville. Elle correspond en gros aux trois personnes grammaticales.

Le texte du locuteur est souvent écrit à la première personne du singulier, renforcé par le pronom *moi* en tête de la phrase :

[...] *moi, dame Hoŕom, fille de Yovanis, j'ai renouvelé* [...] (*CIArm* I, nº 204).

Il arrive toutefois que deux personnes, voire plus, s'associent et parlent soit individuellement soit collectivement :

[...] *moi, paron Ałbuła, fils de l'amir spasalar Šahnšah* [...] *et moi, Tamar, fille du paron Bułta* [...] (*CIArm* I, nº 71) ou

[...] *nous, les douaniers d'Ani* (*CIArm* I, nº 72).

Le locuteur rappelle un acte de bienfaisance, énumère les objets de sa donation à la fondation. Assez souvent ce *moi* évoque sa filiation, ses ascendants, son origine familiale, ce qui donne à l'inscription une certaine profondeur temporelle et établit une appartenance dans la géographie régionale :

[...] *moi, Tigran, serviteur de Dieu, fils de Sulem Smbatawrencʿ de la famille des Honencʿ* (*CIArm* I, nº 188)[15].

Il est des cas tout à fait remarquables, notamment lorsque le défunt prend la parole.

[...] *moi, Mamxatʿun, fille de Xačʿeres de Lawŕi, je suis allée au Christ par une mort prématurée* (*CIArm* I, nº 5).

Il s'agit là d'une situation paradoxale où la voix d'un mort surgit comme ressuscitée, parvenant à résoudre l'antagonisme entre le mourir conjugué à la première personne et le survivre comme dans le Royaume des Cieux. Le texte de l'inscription prend l'allure d'un discours posthume qui par-delà la rupture de la mort perpétue la vie.

Ce genre de discours lapidaire, dont on peut trouver l'équivalent dans d'autres cultures, nous éclaire sur l'essence même d'une inscription en général qui est justement un texte écrit où une voix silencieuse, mais qui n'en continue pas moins d'exister, interpelle le passant. On a l'impression que l'inscription parle d'elle-même comme chose à la fois trépassée et vivante.

Le discours lapidaire évoque souvent une sorte de contrat ou d'accord entre le donateur et l'institution à laquelle des biens sont légués : un couvent ou une église. Ils sont souvent dûment nommés dans le texte. L'instance tierce accepte la donation du fait même qu'elle est gravée sur l'édifice :

15. J.-P. Mahé, Le testament de Tigran Honencʿ : la fortune d'un marchand arménien d'Ani aux XIIe-XIIIe siècles, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 2001, p. 1319-1342, ici p. 1323.

[...] *(j'ai) restauré du nouveau cette sainte (église) de la Mère-de-Dieu avec mes justes revenus* (*CIArm* I, n° 204).

Il est aisé d'imaginer les longues discussions qui aboutissent à l'échange d'un bien matériel contre un bien spirituel. Les rétributions obtenues en contrepartie se présentent presque toujours sous la forme de messes dites à la mémoire du donateur après sa mort. Quand la donation est considérable, au moins pour l'époque de sa réalisation, le bienfaiteur précise les jours et même les autels où la prière sera exaucée :

[...] *et les desservants* [...] *nous ont accordé la messe quotidienne de l'autel principal depuis le commencement jusqu'à la fin de l'année* (*CIArm* I, n° 171).

[...] *(ils) nous ont accordé deux messes le dimanche de la fête de la Transfiguration* (*CIArm* I, n° 125).

Par l'emplacement qui lui est réservé, l'inscription se trouve installée dans l'espace vivant de la ville, telle la page d'un livre ouvert. Cette publicité signe la reconnaissance de l'accord par l'institution. Ce qui est étrange c'est qu'un accord privé qui a trait à la relation d'un sujet à l'institution se voit déployé telle une proclamation officielle. Il n'a rien de secret, puisqu'il se donne au regard de n'importe quel lecteur apte à saisir et à pénétrer le sens du texte. Il s'agit bien d'une communication destinée à rester bien au-delà de la mort du donateur. Cette publicité de l'inscription a une dimension active et elle sollicite le regard du lecteur-passant, l'indispensable élément de son existence.

Ici un double objectif est visé :

- la voix de l'inscription demande, d'une part, que l'homme de la ville se souvienne du défunt;
- d'autre part, qu'il se rappelle, plus ou moins tacitement, les clauses du contrat :

[...] *vous qui lirez souvenez-vous de nous dans le Christ* (*CIArm* I, n° 3),

[...]*vous qui lirez demandez délivrance pour nous au Christ* (*CIArm* I, n° 5),

[...] *vous qui lirez priez pour nous* (*CIArm* I, n° 90).

L'appel au lecteur et la demande de participation à ses oraisons renvoient à des actes similaires qu'on trouve chez de nombreux auteurs du Moyen Âge et dans d'innombrables colophons. Chaque passant, chaque lecteur est invité à rappeler au Christ le souvenir des défunts. Et chaque lecture est, de ce fait, un acte de réminiscence d'êtres disparus que l'inscription maintient en vie.

Le discours lapidaire suggère toujours la présence du regard de l'homme et le texte s'adresse d'abord à lui. L'inscription commence à vivre et à revivre avec la présence d'autrui.

Dans certaines inscriptions, surtout celles qui sont placées sur les *xačʻkʻar*, on trouve la formule :

[...] *Christ, Fils de Dieu aie pitié de ton serviteur* [...] (*CIArm* I, n° 150).

Pourquoi graver une telle phrase sur la pierre dans laquelle le locuteur s'adresse directement au destinataire transcendant? N'est-ce pas un dialogue strictement privé entre deux instances? Pourquoi l'exposer au regard de tous et d'en faire quelque chose de public?

Sur la façade orientale de l'église Saint-Grégoire dite d'Apułamrencʻ (fig. 3), une inscription placée dans un cadre, encore *in situ* mais partiellement mutilée, se présente comme une oraison et on y retrouve la formule que je viens de citer :



Fig. 3 – Façade orientale de l'église Saint-Grégoire dite d'Apułamrenc'. © Çilem.

Christ Dieu, quand tu reviendras dans la gloire de ton Père, pour renouveler la terre, aie pitié de Grigor, ton serviteur (*CIArm* I, n° 91).

Grigor est le prince pahlawuni dont la femme Šušan a fait construire l'église. Le choix de l'emplacement sur le monument n'est certainement pas fortuit ; un cas similaire existe dans l'église Saint-Georges de Hoṙomos. Comme le stipule un texte attribué à Yovhannēs Awjnec'i, « c'est de l'Orient que nous attendons la venue du Roi du ciel et de l'Époux, et ceci (l'Orient) se trouve en face du paradis »[16]. Cet emplacement « du côté de l'aurore de la résurrection »[17] semble être réservé aux hauts dignitaires, au moins à l'époque du royaume bagratide. Plus tard, les nouveaux puissants, les riches marchands de la ville se permettront de faire la même chose et de transgresser ainsi une règle non écrite.

On voit bien que le contenu de l'inscription et sa place tournée vers l'orient font partie de la même dramaturgie : celle du mystère de la résurrection.

Ici également le discours lapidaire fonctionne telle une prière qui s'adresse à Dieu au vu et au su d'une tierce personne dont la présence est indispensable pour garantir sa pérennité.

Le temps dans l'inscription lapidaire

Chaque inscription témoigne d'un fait qui s'est produit auparavant. Autrement dit, le texte nous parle d'un passé et les événements mentionnés sont figés et irrévocables. Le préalable est donc un acte achevé, terminé, révolu.

16. Yovhannēs Awjnec'i (cité n. 13), p. 308.
17. J.-P. Mahé, Les inscriptions de Hoṙomos, dans *Le couvent de Hoṙomos d'après les archives de Toros Toramanian*, Paris 2002, p. 147-217, ici p. 171.

Cet acte peut être :

- la fondation d'un édifice : *j'ai construit cette sainte cathédrale* (*CIArm* I, n° 101) ;
- la rénovation d'un édifice : *j'ai restauré de nouveau la coupole de cette église Saint-Sauveur* (*CIArm* I, n° 25) ;
- une donation : *J'ai donné le champ de Kaṙnut aux Saints-Apôtres* (*CIArm* I, n° 49) ;
- la disparition d'un être proche : *j'ai donné la part de l'âme de mon fils* (*CIArm* I, n° 95).

Écrit toujours au passé simple, dans une sorte de temps absolu, ce passé se donne à un *aujourd'hui perpétuel* qui devient un présent chaque fois que le regard du passant balaie l'inscription. Ce présent-là actualise le passé révolu. Bien sûr, l'acte de communication n'est possible que si l'homme est susceptible d'entendre ce langage, de recevoir le message et d'entrer en dialogue avec lui. Or, la voix du locuteur s'adresse non seulement au passant d'aujourd'hui mais également à tous ceux qui le suivront dans l'avenir.

Le locuteur souhaite que ce *temps présent* où l'inscrit se donne au regard perdure le plus longtemps possible, qu'il résiste aux hostilités des hommes et de la nature afin que sa perpétuité soit assurée :

[...] *jusqu'à l'avènement du Christ* (*CIArm* I, n° 126) ;

[...] *jusqu'à la réapparition du Fils* (*CIArm* I, n° 134) ;

[...] *jusqu'à l'achèvement du monde* (*CIArm* I, n° 82, p. 26-27).

Le point final est l'avènement de la parousie. Mais tout ce temps d'attente qui relie l'acte d'inscription à la fin du monde et au Jugement dernier tant désiré et tant redouté est celui d'un regard continué dont la permanence est nécessaire pour que le souvenir de l'acte soit conservé vivant dans la mémoire collective des hommes. L'inscription s'offre donc à la vue du passant anonyme capable de l'entendre et de la comprendre. C'est dire que l'inscription assigne au regard-lecteur une place et une fonction. C'est ce dernier qui actualise et d'une certaine manière accomplit le message à travers le texte gravé.

Mais que faire pour assurer la pérennité sans que quelqu'un y fasse obstacle ? Une inscription lapidaire est sujette aux aléas de l'histoire : destruction, altération ou disparition, même si l'inscription finit par faire corps avec le bâtiment. La plupart des inscriptions traduisent parfaitement quelque préoccupation quant aux périls qui les menacent. Leurs auteurs semblent anticiper la menace de la disparition. On ne peut comprendre autrement l'usage très répandu des anathèmes et malédictions contre tous ceux qui interrompront le processus de la pérennisation.

Dans les inscriptions d'Ani, surtout à partir du XIIIe siècle, les malédictions se multiplient et deviennent de plus en plus imposantes, suggérant par là même une fragilisation de la conservation. En effet, sur une inscription gravée dans la salle sud de l'église des Saints-Apôtres on peut lire les anathèmes contre les Arméniens, les Géorgiens mais aussi contre les sujets musulmans de la ville, ces trois catégories d'habitants étant bien différenciées par des formules respectives propres à l'appartenance religieuse des uns et des autres :

[...] *qu'il soit arménien, géorgien ou non chrétien* [...] *soit jugé et condamné par Dieu, qu'il partage l'enfer du Satan ; et que le Géorgien soit excommunié et maudit ; et que le musulman* [...] *soit couvert de honte et jugé coupable devant les prophètes* [...] (*CIArm* I, n° 82).

Step'anos Orbelian (XIIIe siècle) est le premier historiographe à consulter et consigner les inscriptions lapidaires pour rédiger son *Histoire de la Maison de Siounie.* Deux passages, entre autres, montrent très clairement le rapport établi entre inscriptions et documents d'archives :

> […] *il ordonna aussi de consigner par écrit sur la pierre un acte irrévocable et d'établir en souvenir de lui dix messes pour sa mère*[18] ;

> […] *et (il) consigna par écrit sur la pierre sa mémoire qu'il consolida et affermit par grands et terribles anathèmes, afin que personne après lui n'osât détruire cette donation spirituelle, faite à la sainte église.*[19]

Dans le premier passage l'auteur conçoit l'inscription comme un acte qui établit une mémoire destinée à rester immuable. L'immuabilité de l'inscription prolonge la décision, impliquant par là même la possibilité de quelque changement ou altération. Le second passage reprend cette idée mais là intervient l'anathème contre quiconque oserait changer voire casser, mutiler, ébranler ce qui a été écrit. On constate que le rôle de l'anathème est bien de clore, de rendre ferme, de consolider le texte gravé sur la pierre en guise de mémoire contre toutes sortes d'empiétement. Il vise à écarter pour toujours toute velléité d'altération dans le temps. Telle une formule magique susceptible d'écarter un péril l'anathème enclôt, protège d'avance l'écrit et par ce biais la volonté de celui qui l'a établi. Il donne existence à l'inscription qu'il complète et achève.

Visiblement un soin extrême est apporté pour la rédaction d'un texte destiné à devenir éternel, du moins, jusqu'à la destruction totale de la surface sur laquelle elle prend place. La perfection visée en ce qui concerne la précision des données à transcrire ne semble pas obtenue d'un seul coup. En tout cas, le résultat final résulte d'un certain processus dans le temps. Prenons par exemple le texte gravé sur la façade sud de la cathédrale où d'ailleurs on perçoit parfaitement ce souci de l'homme du Moyen Âge. L'inscription nous parle des travaux de restauration effectués sur les marches de l'édifice par un certain Tigran qui fait aussi des donations à la fondation (fig. 4).

Comme toujours la contrepartie obtenue, le nombre de messes demandées pour lui ou ses proches, est directement liée à l'importance de la donation. Or cette importante inscription semble inachevée. On y décèle deux lacunes : la première sur la quatrième ligne devant le mot échoppes et la deuxième plus loin, sur la sixième ligne, correspondant au nombre de messes. Cet inachèvement est très significatif. Il révèle avant tout l'existence d'un marchandage en cours ; le donateur ne semble être arrivé à une décision définitive quant au nombre des biens à léguer. Avant qu'on en arrive là et malgré cette imprécision, l'inscription est tracée d'avance sur l'édifice. Les deux cases vides sont la preuve de l'antériorité de l'inscription à la donation dans sa forme finale.

Conçue pour être immuable, l'inscription n'en porte pas moins les traces d'un processus temporel. La rédaction d'un acte de donation exclut donc toute improvisation.

18. Ստեփանոս Օրբելեան, *Պատմութիւն տանն Սիսական* [Step'anos Ōrbelian, *Histoire de la Maison de Siounie*], Moscou 1861, p. 261.
19. *Ibid.*, p. 267.

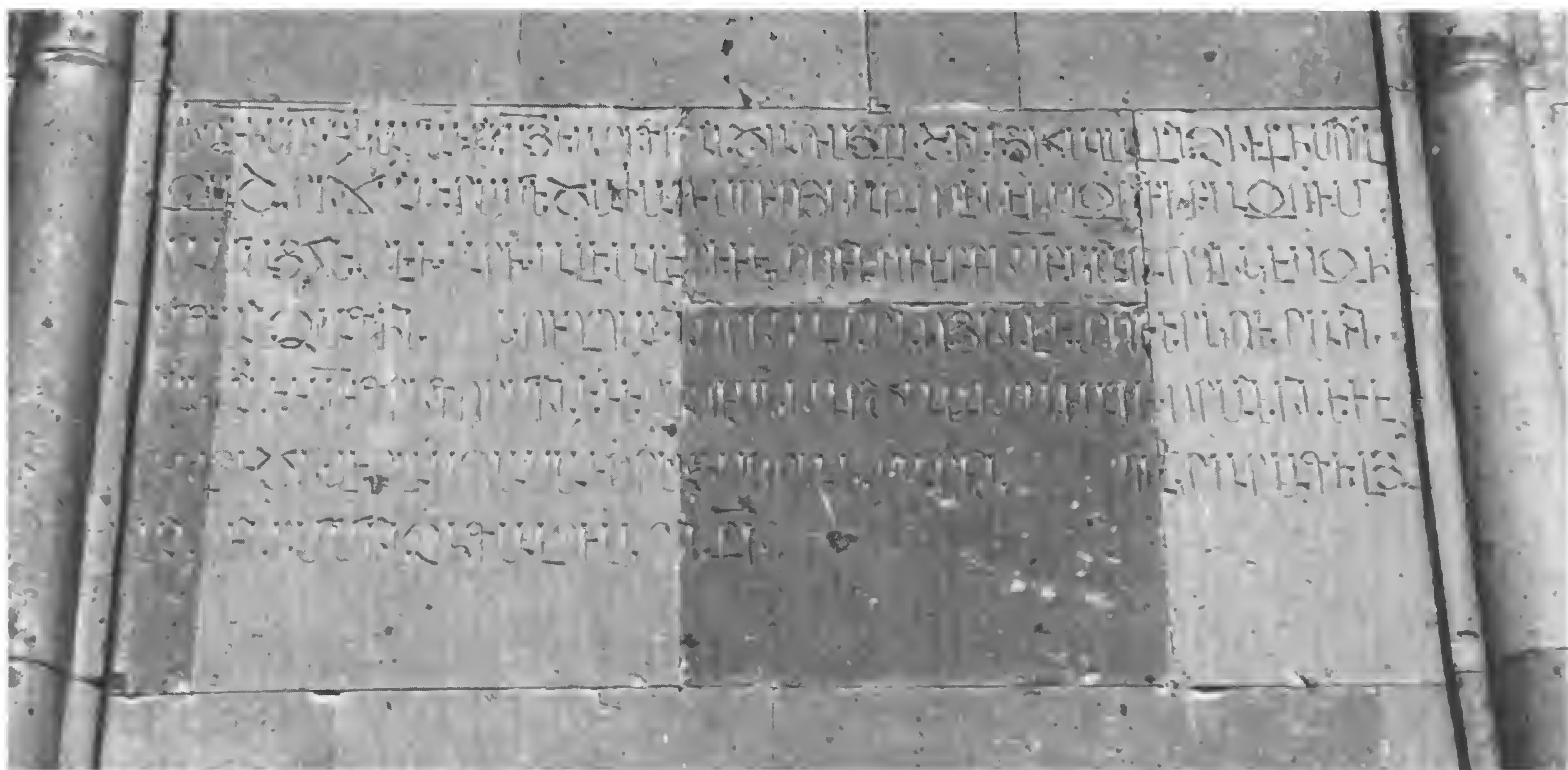


Fig. 4 – L'inscription de Tigran sur la façade sud de la cathédrale d'Ani. © Çilem.

L'inscription est mémoire. Une fois gravée, elle fait partie intégrante du monument ainsi que de l'espace urbain. Elle situe le passé dans le présent. Plus l'inscription est placée dans un lieu bien en vue, mieux est assurée sa publicité.

Immuable, mais précaire, visible mais pas toujours comprise, l'inscription lapidaire implique un fort investissement spirituel. Les donations de moins en moins importantes jusqu'à l'abandon de la ville révèlent à la fois l'angoisse de l'homme d'une époque où l'insécurité politique et économique devient permanente et son besoin d'un port d'ancrage solide. Les institutions qui sont encore debout, les couvents et les églises, drainent vers elles les maigres ressources dont disposent les fidèles qu'elles échangent contre des promesses de salut. Avoir son nom inscrit sur la pierre d'un édifice sacré c'est avoir l'âme dégagée des tribulations d'ici-bas.

Chaque inscription est un appel contre l'oubli et fait donc partie d'un lieu de mémoire pour l'homme, au sens qu'avaient les arts de la mémoire. Les formules plus ou moins répétitives du discours lapidaire et la constante visibilité de l'écriture sur les édifices religieux souvent liée à une dimension sacrée, depuis l'invention de l'alphabet arménien, offrent à cette mémoire ses cadres sociaux dans l'espace de la ville. Selon Koriwn, le rédacteur de sa biographie, ce don divin de d'écriture a été transmis au pays d'Arménie par le bienheureux Maštocʿ après une longue période d'endurance. Étant des signes donnés par Dieu, les lettres de la langue arménienne, et de ce fait, une inscription, portent un cachet sacré. Cette forte imprégnation de l'espace visible dans l'écriture propre aux Arméniens forme le cachet de la ville. Et c'est bien cela qui est souvent visé par les conquérants qui effacent ces signes d'écriture trop marqués (fig. 5).

Il n'est nullement besoin de savoir déchiffrer les inscriptions gravées sur les murs, à des endroits stratégiques, pour en comprendre la portée quant à leur capacité d'instaurer un lieu habité et habitable. Le regard du passant traverse un espace fait de lettres et de mots. Du seul fait de leur publicité ces lettres identifient d'emblée la ville par la langue de ses habitants. On ne peut être insensible à la dimension esthétique de cette écriture lapidaire couvrant les édifices. Il suffit de se promener dans Ani pour constater comment ces surfaces gravées changent à différentes heures du jour, l'éclairage naturel faisant



Fig. 5 – Portail sud de la cathédrale d'Ani.

tantôt disparaître les inscriptions, tantôt les laissant émerger du fond des blocs de tuf de différentes couleurs.

Encore aujourd'hui dans la ville-ruine d'Ani, où une dizaine d'églises et une partie des murailles sont encore debout, on dénombre une quarantaine d'inscriptions plus ou moins mutilées. Pour le regard qui y circule et qui a parfois le loisir de les ouvrir elles constituent un peu plus que des archives visuelles de l'histoire d'une époque : la mémoire inscrite d'une humanité disparue.

En 1869 une inscription dont le texte est complet, trouvée au pied des grandes murailles du nord (*CIArm* I, n° 16), est déposée au musée asiatique de Saint-Pétersbourg par le géologue W. Hermann von Abich[20]. Depuis 1936 elle fait partie des collections du musée de l'Ermitage où elle est exposée.

Dès lors qu'une inscription lapidaire déterritorialisée rentre dans un musée, peut-elle être regardée de la même façon qu'avant son déplacement ? Dans un musée les conditions de visibilité changent. Ce n'est plus le regard de l'homme de la ville ou de la communauté mais le regard d'un public hétérogène et disparate sous lequel elle devient un objet anachronique.

Privée du soleil, du jeu de l'ombre et de la lumière, présentée sous un éclairage artificiel et uniforme, ne devient-elle pas silencieuse pour toujours, même si elle demeure encore une source utilitaire ?

20. M. F. Brosset, *Voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie*, Saint-Pétersbourg 1851, p. 84.

KOSTANDIN ERZNKAC'I'S VISION-POEM: WHO BESTOW POETIC GRACE AND HOW?*

by Kevork B. BARDAKJIAN

The appearance in Middle Armenian of the Arabic form *falak*, which stands for firmament,[1] and fate, fortune and luck in both Persian and Turkish, had always intrigued me, as had a number of other, related loans of almost identical meaning, such as *t'alēh/t'alah* and *č'arx*, as an expression of possible minor shifts in popular Armenian social and religious beliefs.[2] It's a word Grigor Narekac'i would decidedly have not used; he was too fervent a believer to use a euphemism for Providence, taken from the Muslim context of a popular belief system. But it fit the intellectual and cultural context of increasing secularism and inter-cultural contact in Armenia proper, Cappadocia, cosmopolitan Cilicia, and elsewhere in the Armenian Dispersion; and, my own interest in the cultural background and context of loan words in Armenian. The word and its allegorical connotations must have penetrated the Armenian imagination (via Persian) and circulated in the spoken idiom much sooner than its earliest appearance in medieval literature, most probably in the work of Frik. Of similar attraction and enticement has been the word դիլայ (*tilay*, i.e. a robe) which, unlike the aforementioned forms, refers to an object and its ceremonial use and significance. This article looks briefly at the etymology of this word, its pivotal importance to one of Kostandin Erznkac'i's poems, and tries to put a name to the anonymous, radiant figure in the same work.

* I am indebted to Robert W. Thomson and Gottfried Hagen, for valuable suggestions.

1. Ֆալակ (also փիլաւ, both from Ստ. ՄԱԼԽԱՍԵԱՆՑ, *Հայերէն բացատրական բառարան* [S. MALXASEANC', *An explanatory dictionary of the Armenian language*], Erevan 1944–45; ֆալաւ, ֆէլէ, փալաւ, all three from Ռ. Ս. ՂԱԶԱՐՅԱՆ, *Միջին գրական հայերենի բառապաշարը* [Ṙ. S. ŁAZARYAN, *The vocabulary of literary Middle Armenian language*], Erevan 2001) from Arabic فلك (*falak*; also Persian and Ottoman Turkish). *NBHL* [Գ. ԱՒԵՏԻՔԵԱՆ, Խ. ՍԻՒՐՄԷԼԵԱՆ, Մ. ԱՒԳԵՐԵԱՆ, *Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի* [G. AVEDIKEAN, X. SURMELEAN, M. AWGAREAN, *A new dictionary of the Armenian language*], Erevan 1979–81, facsimile ed.] mistakenly traces the older use փիլաւ or փիլաւս to Greek φύλαξ, as does H. HÜBSCHMANN *Armenische Grammatik*, Hildesheim – New York 1972, p. 386; but cf. Հ. ԱՃԱՌՅԱՆ, *Հայերեն արմատական բառարան* [H. AČAṘYAN, *An etymological dictionary of the Armenian language*], Erevan 1971–79 for Arabic derivation. For the etymology and semantic evolution of the Arabic form itself, cf. the article Falak in the *EI*.

2. From Arabic *ṭāli'* (طالع); cf. also standard Persian and Ottoman Turkish dictionaries. For چرخ cf. standard Persian (*cherkh/charkh*, etc.) and Ottoman Turkish (*cherkh*, *charkh*, etc.) dictionaries.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 95-104.

The word ղիլայ occurs in Kostandin Erznkac‘i’s unusual vision-poem: Ոմանք չարախօսեն զինէն վասն նախանձու, թէ ո՞րպէս խօսի սա այսպիսի բան, զի վարդապետի չէ աշակերտել. զի ա́յլ է աշխատիլն եւ ա́յլ է շնորհքն ի հոգւոյն, զոր ես պատմեմ ձեզ, յաղագս տեսլեան իմոյ, զոր տեսի զարմանալի տեսիլ, մինչ ի վանք կայի հնգետասան ամաց, զոր տեսի այր մի արեգակնազգեստ եւ լի լուսով[3] (“Some slander me out of envy, [wondering:] how [dare] he utter such words, as he has not been instructed by a *vardapet*? For to toil is one thing, and grace from the Spirit another, as I shall tell you with regard to my vision, the wonderful vision I saw, while I was at the monastery, aged fifteen, of a sun-clad man, radiant with light”). The poem narrates this vision. The initial three stanzas set the context. In the first Erznkac‘i speaks of the envy of some ill-wishers who, one and all, realize that Erznkac‘i is peerless among them in the art of charming, “delectable” writing. In the second, Erznkac‘i maintains that these people, blind in the soul and foolish in the mind, are unaware as to whence the wisdom and grace found in him emanate. He then explains that this was a gift given to him, for he is simply an earthen vessel, a repository for treasure; and that that which he utters through his soul is manna from the great Lord. In the third, Erznkac‘i sounds a warning that God will judge those who steal the treasure or behave treacherously towards him; but that those who are mindful of, and comprehend, what he says, will be provided with guidance as to how he attained such grace. Erznkac‘i then tells of his vision. He saw a Մանուկ *(Manuk)* (i.e. a youth, or a child), like a king, seated on a luminous seat (or a throne). Terrified, he prostrated before the *Manuk*, proclaimed himself a sinner (գունահքար/*gunahk‘ar*), sick in the soul (հոգով հիւանդ/*hogov hiwand*) and ever wanting in wisdom (աղքատ, ’ւ յերակ բանի կարօտ/*ałk‘at ’w yerak bani karōt*), and made three requests: that *Manuk* (as king and healer) grant him a share of what he, Kostandin, was worthy of (that is to say to absolve him of his sins and endow him with wisdom) and to honor him with a ղիլայ *(łilay)*. Thereupon *Manuk* rose from his seat, placed his foot upon Erznkac‘i, and walked over him and back he went to his place. In the following two stanzas, Erznkac‘i told the reader about his requests and how *Manuk* fulfilled his wishes:

Ասցի. Ես գունահքար,
    դու թագաւոր, քեզիկ մեղայ.
Ասցի. Հոգով հիւանդ
    եմ, զքեզ բժիշկ ինձիկ գըտայ:
Ասցի. Ես եմ աղքատ,
    ’ւ յերակ բանի կարօտ կեցայ.

3. Կոստանդին Երզնկացի, *Տաղեր*, աշխատասիրությամբ Ա. Սրապյանի [Kostandin Erznkac‘i, *Poems*, ed. A. Srapyan], Erevan 1962, p. 187, opening line: Ոմանք չար են հետ ինձ… First published in *Բազմավէպ [Bazmavēp]* 1866, p. 82 as quoted in Srapyan, p. 249. It then appeared in *Կոստանդին Երզնկացի, ԺԴ դարու ժողովրդական բանաստեղծ եւ իւր քերթուածները*, Ուսումնասիրությամբ հրատարակեց Հ. Մ. Պոտուրեան [Kostandin Erznkac‘i, *A fourteenth-century vernacular poet and his poems*, ed. M. Poturean], Venice 1905, pp. 97–101; and in Srapyan, pp. 187–91. The title above is from Srapyan, the one in Poturean’s introduction (p. 11) but not that of the actual poem (pp. 97–101) is slightly different, as indicated in bold: Ոմանք չարախօսեն զինէն վասն նախանձու, թէ ո՞րպէս խօսի սա **այսպէս** [in such manner], զի վարդապետի չէ աշակերտել **շատ** [sufficiently, long enough]: Չի այլ է **աշակերտելն** [tutelage, receiving instruction; apprenticeship] եւ այլ է շնորհքն ի հոգւոյն, զոր ես պատմեմ ձեզ, յաղագս տեսլեան իմոյ, զոր տեսի **ի** [in] զարմանալի տեսիլ, մինչ ի **վանքն** [definite article] կայի հնգետասան ամաց, զոր տեսի այր մի արեգակնազգեստ եւ լի լուսով:

Շնորհէ դու այս գերոյս
    մասն ու բաժին ինձ և դիլայ։

Նա իր սիրտն ողորմած՝
    անարժանիս շոյտ քաղցրանայ,
Ելնէ ի յաթոռոյն,
    եւ դընէ զոտն ի յիմ վերայ.
Կոխէ զիս եւ քայլէ,
    'ւ այլվայր ի յիր տեղըն գընայ,
Երբ իմ խնդիրքն եղաւ,
    ես մուրատով ի յոտն ելայ։[4]

With his wish fulfilled, Erznkac'i stood up and told *Manuk* that the bliss his sight had given him had been abundantly gratifying; and now that *Manuk* had received him as his servant, he would renounce this vein life should *Manuk* have mercy on him, his worthless servant, and always remain within his sight. *Manuk* then dismissed Erznkac'i gently who, however, awoke terrified by his stentorian voice. He bound his belt-girdle and prayed that his holy appearance might appear again. He supplicated in tears for many days but, being young in age, he never comprehended the vision. He continued with his studies for many more days, then pondered the vision and understood its mystery. All of a sudden, and much to his astonishment, he was one day able to string words together and write poetry. Erznkac'i from this point on in the poem, referred to *Manuk* as the Light, the Light seated on the throne, the Light that gave him the great gift of writing poetry, in return for which, he made himself, body and soul, the servant of his holy vision.[5]

Some colleagues have analyzed the poem in an extensive and incisive fashion.[6] But my chief intention has been, and still is, to focus on Kostandin's vision itself or, rather, on

4. Ed. Srapyan (quoted n. 3), p. 189. The English, in James Russell's translation, reads as follows:
I said "I am a sinner, you are a king, I have sinned against you."
I said "I am sick in soul, I have found in you my physician."
I said "I am poor and have ever been wanting for the Word."
Grant me, your captive, part and portion and the robe.
His merciful heart swiftly sweetens towards me, the undeserving:
He rises from the throne and places his foot upon me,
Stands on me and strides, and then returns to his place.
When my request was made, I stood up and my heart's desire.
(J. Russell, The Epic of the Pearl, *REArm* 28, 2001-2002, pp. 29–100).

5. Ed. Poturean (quoted n. 3), pp. 97–101; ed. Srapyan (quoted n. 3), pp. 187–91.

6. I read this paper in March 2003, at an AIEA workshop on "Armenian linguistics in a modern perspective" organized by Prof. Jos Weitenberg at Leiden. For this part of my paper and the word դիլայ at the time I only discussed the views of Srapyan (quoted n. 3); A. Pisowicz, How did new Persian and Arabic words penetrate the Middle Armenian vocabulary? Remarks on the material of Kostandin Erznkac'i's poetry, in *New approaches to medieval Armenian language and literature*, ed. by J. J. S. Weitenberg (Dutch Studies in Armenian language and literature 3), Amsterdam – Atlanta GA 1995, pp. 95–109; and T. M. van Lint, The poet's legitimation : the case of Kostandin Erznkac'i, *ibid.*, pp. 11–28. In the late autumn of the same year, Russell, The Epic of the Pearl (quoted n. 4) and Derenik Demirjian, *The Book of flowers*, transl., with an introductory essay by J. Russell, Belmont MA 2003, appeared where both the word and the poem are dealt with extensively in a larger context. Days before rewriting this article, I became acquainted with S. B. Dadoyan, A case study for redefining Armenian-Christian cultural identity in the framework of Near Eastern urbanism-13th century : the

tracing the origins of its content and on the identity of the *Manuk*. It is clearly obvious from both the structure and content of the poem, that the story is one of investiture and initiation, where divine grace is bestowed upon a mortal to speak wisdom eloquently. This is an old, common tradition; and there is hardly any need to go into such background material here. My contention is that this particular vision is based on a somewhat syncretic but primarily Islamic model. I will begin by looking into the loan word ղիլայ.[7]

Mkrtič' Poturean, in the two glossaries he attached to his publication of Erznkac'i's poems, correctly identified ղիլայ with խլայ *(xlay)* or խիլայ *(xilay)* and explained it as a "robe of honor."[8] Armenuhi Srapyan, editor of the Erevan edition of Erznkac'i's poems, explained *łilay* as "speech" (խօսք) and "to speak" (խօսել) reasoning, most probably, that in the light of the complaints recited in the title and in the poem, what Erznkac'i sought and received in his vision was the gift of uttering, speaking or composing poetry.[9] Professor Andrzej Pisowicz in an article highlighting the ways in which Persian and Arabic words penetrated Middle Armenian, adopted Srapyan's explanation and tried to establish it in linguistic-phonetic terms and concluded, that "The word *łilay* (pronounced [*γila*]) interpreted correctly by A. Srapyan in her vocabulary following the texts of Kostandin's poems as 'speech' (Srapyan 1962: 287) originated from the Arabic word *qīla* (passive of *qāla*) 'it was said.' The word is also attested by Turkish and Persian dictionaries (cf. St.: 998 b *qīl*) and has nothing in common with Armenian *xlay* 'precious robe of state' as it is suggested by H. Ačaṙyan (HAB III: 168b, II: 372a) and the dictionary of Łazaryan and Avetisyan[10] who do not know the meaning 'speech'."[11]

Theo van Lint, in his commentary on the very same poem, left the word ղիլայ out of his English translation.[12] None the less, he recognized the vision as one of initiation, or bestowal of grace.[13] James Russell, on two recent occasions published his own translation with an extensive analysis, firmly and correctly rendered ղիլայ, as a "robe," and commented: "[...] one can connect [Kostandin's vision] to the Throne Vision of Ezekiel,"[14] or that it "[...] seems to partake of Ezekiel's imagery of the divine throne."[15]

It is not my intention to discuss the details of Prof. Pisowicz's article, but a few observations are in order here. I am not aware of Armenian borrowing *conjugated* forms

Nāṣirī *Futuwwa* literature and the brotherhood poetry of Yovhannēs and Kostandin Erzĕnkac'i, texts and contexts; T. M. VAN LINT, The gift of poetry : Khidr and John the Baptist as patron saints of Muslim and Armenian *'Āšıqs-Ašuls*; and S. P. COWE, The politics of poetics : Islamic influence on Armenian verse, all three in *Redefining Christian identity : cultural interaction in the Middle East since the rise of Islam*, ed. by J. J. van Ginkel *et al.*, Leuven 2005.

7. From Arabic *khil'a*, خلعة (AČAṘYAN [quoted n. 1], derives it from an unattested Syriac form).

8. POTUREAN (quoted n. 3) attached two glossaries, pp. 43–59 and 189–206, the latter with additions and complements, and contributions by Norayr Biwzandac'i.

9. Ed. Srapyan (quoted n. 3), pp. 285, 287.

10. Ռ. Ս. ՂԱԶԱՐՅԱՆ, Հ. Մ. ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ, *Միջին հայերենի բառարան* [Ṙ. S. ŁAZARYAN, H. M. AVETISYAN, *A dictionary of Middle Armenian*], Erevan 1987–92, vol. 2, p. 73.

11. PISOWICZ, How did New Persian (quoted n. 6), p. 105; also, p. 97.

12. VAN LINT, The poet's legitimation (quoted n. 6), p. 26

13. *Ibid.*, pp. 20–1; VAN LINT, The gift of poetry (quoted n. 6), p. 344.

14. RUSSELL, The Epic of the Pearl (quoted n. 4), p. 90, and n. 97; pp. 81–93, and n. 88, p. 83; and RUSSELL, *The Book of flowers* (quoted n. 6), pp. 10–6.

15. RUSSELL, The Epic of the Pearl (quoted n. 4), p. 88.

(in this particular instance) from Arabic and using them in their original person, sense and tense; usually it is a noun or an adjective that is borrowed from Arabic and is made into a verbal phrase with the use of an Armenian verb or an ending. In other words Armenian could not have borrowed *qīla* (قيل) and used it as meaning "it was said." And Prof. Pisowicz does not elaborate how "it was said" squares with Srapyan's "speech" or "to speak" in this particular poem; and nor does Srapyan tell us how she arrived at her interpretation. But one can see how very tempting this reading can be. Erznkac'i's request to speak wisdom, unambiguously implied in the title and clearly stated in the poem (յերակ բանի կարօտ կեցայ, *yerak bani karōt kec'ay,* "I have been wanting for the word"), and the granting of his wish to write poetry, are reasonably strong grounds to support the idea; but they do not explain ղիլայ and, perhaps more important still, nor the overall structure, context and meaning of the poem.

The term derives from Arabic *khil'a* (خلعة), meaning a garment, particularly, "a garment which is bestowed upon a man [generally meaning a robe of honour]."[16] It must be admitted though, that ղիլայ is used far less frequently than the common խիլայ or խլայ; in fact, apart from this case, and to the best of my knowledge, only one other early instance has been attested, and that in Yovhannēs Erznkac'i's *Commentary on grammar*, where it unmistakably stands for a "robe."[17] Given its extremely rare occurrence, this form may have conceivably been the result of erratic copying on the part of the (same?) scribe; or may have been borrowed through a different channel of transmission; or, more likely still, it may have been a sort of "allophone" of strictly local use as seems to be the case with these two authors from Erznka.[18] But, most significantly, it is the context of the poem that militates against identifying ղիլայ as anything but a robe.

In the vision, after Erznkac'i had prostrated and had made his appeal with three requests, the *Manuk* seated in the radiant seat rose, stepped on Erznkac'i, trampled and walked over him, and returned to his seat. This was an act of investiture or initiation: when his requests (խնդիրք) were met, Erznkac'i tells us, he stood up with his wish (մուրատ) fulfilled. What Erznkac'i described here is reminiscent, if not fully identical, of the act of *Dawsa* (*Dōsa*, "trampling," in the Egyptian dialect, and *da'sa* in the Syrian Damascene dialect), an act of physical contact whereby the Shaykh bestowed the *baraka* (blessing) on his followers. Erznkac'i symbolically reflected the ղիլայ with the act of "trampling" as the means of investiture, the bestowal of wisdom and gift of poetry upon him. The *Dawsa* was "a ceremony formerly performed in Cairo by the Shaykh of the Sa'dī *ṭarīḳa* on the *mawlids* [*q.v.*] of the Prophet, of al-Shāfi'ī [sic], of Sulṭān Ḥanafī [...] [I]t consisted, in short, of as many as three hundred members of the *ṭarīḳa* lying down with their faces to the ground

16. E. W. Lane, *An account of the manners and customs of the modern Egyptians*, New York 1973 (republication of the fifth ed., London 1860).

17. Ա. Ս. ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ, *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. ԺԳ դար* [A. Mat'evosyan, *Colophons of Armenian manuscripts. Thirteenth century*], Erevan 1984, p. 712, where the expression is ղալաթ եւ ղիլայ *(łalat' ew łilay)* a duplication, showing, as said, perhaps regional or similar deviations or variations. The former derives from the same Arabic *khil'a* and as խալաթ (gown/nightgown) is still a very common word in both the literary and spoken versions of Modern Eastern Armenian (MEA). It should not be confused with another spoken MEA form, ղալատ (also attested in varying forms), an Arabic loan word, غلط *(ghalaṭ)*, meaning a mistake, wrong, and still commonly used in spoken MEA.

18. Łazaryan (quoted n. 1), notes that the rendition of Arabic غ as *ł* (ղ) is very uncommon, p. 114.

and the Shaykh riding over them on horseback. It was believed that by a special *karāma* [*q.v.*], inherent in the *ṭarīḳa*, no one was ever injured, and by such physical contact the *baraka* [*q.v.*] of the Shaykh was communicated to his followers [...] In other *ṭarīḳas baraka* has been ascribed to rubbing with the feet of the Shaykh and even to the dust on which he has trodden. The use of the horse by Saʿdī *ṭarīḳa* has been associated with the rank of its founder as a descendant of the Prophet. The origin of the Cairo *dawsa* is obscure; the legend has it that when Shaykh Yūnus, the son of Saʿd al-Dīn al-Djībāwī, the founder, came to Cairo his followers asked him to establish for their usage a *bidʿa ḥasana* (good innovation) which by its *karāma* would prove his rank as a saint; he thereupon made them cover his path with round and smooth vessels of glass, and he rode over them without breaking one. This his successors could not do, and prostrated men were substituted for the glass ... Saʿd al-Dīn is commonly assigned to the second half of the $7^{th}/13^{th}$ century."[19]

The *Dawsa* was practiced by a *ṭarīḳa*, which makes it a manifestation of the Sufi tradition. Such communication or bestowal of grace or blessing was conducted in numerous ways such as the *muṣāfaḥa* (مصافحة), the handclasp, or "the handing-over of a rosary," *sibḥa* (سبحة) or the *khirḳa* (خرقة = a cloak), usually by the *murshid* (المرشد = spiritual director) to the *murīd* (المريد = the initiate).[20] Of these, the pattern to fit Kostandin's vision most closely is the act of trampling and, perhaps, "rubbing with the feet" of the unnamed higher spiritual authority, with Kostandin lying down flat with his face to the ground.

Kostandin's vision was his response to his detractors who placed him outside the Armenian tradition. The charge they hurled at him disqualified him as a speaker or writer of wisdom: his writings could not be considered "canonical," as he had not received grace from the [Holy] Spirit through instruction by a *vardapet* ("spiritual director"). It must be noted that at this point in the late Middle Ages, knowledge was still divine and was still, almost exclusively, the prerogative of *vardapets*, custodians and transmitters of divine word, wisdom and blessing. From the time of its first bearers, Grigor Lusaworičʿ and Maštocʿ, the title and institution of *vardapet* had evolved and had been defined, in an increasingly detailed fashion, first at Šahapivan and later by Mxitʿar Goš, Smbat, Grigor Tatʿewacʿi and others.[21] A *vardapet* was trained in the Bible and canon-law; he was invested with the authority to teach the true faith and to preach and interpret the mysteries of the word of

19. Cf. the article Dawsa (Dōsa) in *EI*. The Syrian appellation "daʾaseh" occurs in I. Burton, *The inner life of Syria, Palestine, and the Holy Land*, London 1884, p. 101. For a description of the ceremony in Cairo, I have used the 5th standard ed. of Lane, *An account* (quoted n. 16), pp. 450–3.

20. Cf. the article Khirḳa in *EI*. There were also "contemplatives" in the Sufi tradition who were said to have received "spiritual direction directly from the powerful and mysterious person who, in the Kurʾān (XVIII, 64-81), shows a wisdom superior to the prophetic law." This person, whom Moses and his attendant encounter is in Islamic tradition identified as Khiḍr *(ibid.)*.

21. For Šahapivan, cf. *Կանոնագիրք Հայոց. հատոր Ա* [*The Armenian Book of canons*, vol. 1], Erevan 1964, canon xviii, pp. 460–1. **Մխիթար Գոշ**, *Գիրք Դատաստանի* [Mxitʿar Goš, *The Lawcode*], Erevan 1975 and *The Lawcode (Datastanagirkʿ) of Mxitʿar Goš*, transl. with commentary and indices by R. W. Thomson, Amsterdam – Atlanta GA 2000, pp. 33–5, 100–3, 118–20; **Գրիգոր Տաթեւացի**, *Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Ձմեռան հատոր* [Grigor Tatʿewacʿi, *Book of sermons. Winter volume*], Constantinople 1740, chapters 31–2, pp. 160–70. I did not have access to Smbat's *Datastanagirkʿ* at the time of the writing of this article. For studies on the earlier stages, cf. R. W. Thomson, Vardapet in the early Armenian Church, *Le muséon* 75, 1962, pp. 367–84, and N. Garsoïan, *The Epic histories attributed to Pʿawstos Buzand (Buzandaran patmutʿiwnkʿ)*, Cambridge MA 1989, p. 567.

God; and to instruct his pupils in Holy Scripture. The staff *(gawazan)*, a form of investiture in Armenian tradition, was given to a *vardapet* as a symbol of such legitimate authority, after a long period of study at the feet of an established spiritual master. Only those who had studied under a *vardapet*, could join the privileged few, who could not only read, understand and interpret the holy scriptures and canon-law, but could also teach, preach, pronounce or write wisdom; and authorize pupils to do the same.

To claim incontestable legitimacy, Kostandin resorted to the common genre of visions, which, incidentally, implicitly dispels doubts in scholarship as to whether he had taken holy orders, and establishes quite firmly that he had been a lay brother at a monastery or a layman, at least up until the writing of this poem. As is known, there are in the Armenian tradition a number of visions with radiant figures as a source of revelation or empowerment: the man in the "form of light" *(ayr mi i kerparans lusoy)* in Grigor Lusaworičʻ's vision;[22] "the radiant man" *(ayr luselēn)* in Sahak Partʻew's vision;[23] and the youth "in white and shining attire" *(ew inkʻn spitaks ew pʻayluns zgecʻeal handerjs)* with a "dazzling light issuing from his mouth" *(loys sastik elanēr i beranoyn)* as in Anania Širakacʻi's vision.[24] One may assume, with reasonable certainty, that Kostandin was familiar with these visions, none of which, strictly speaking, was of "literary" content (although some, from a certain point of view, may consider Maštocʻ's invention of the Armenian script, an exception). The traditions of the Armenian minstrels, the *ašułs*,[25] emerged long after Kostandin's time. While sharing or adopting some of the physical features of these visions (prostration, fear, stentorian voices, etc.) Kostandin in a similar fashion left the identity of *Manuk* obscure and used a form of investiture that may or may not have been known to his readers in Erznka but one which, in either case, would have made a mysterious impact on his readers: the *Dawsa*. This brings me to a brief discussion of the identity of *Manuk*.

Kostandin himself addressed *Manuk* as *Tēr* (*Տէր*, Lord), worshipped him in prostration and lay flat on the ground to make his requests. Although certain that *Manuk* was a divine or saintly being, an awe-struck Kostandin could not ask him for his name,[26] perhaps deliberately, in order to ward off unwelcome questions from ill-disposed skeptics and enemies. Theo van Lint initially associated him with the Spirit and God, or the Spirit of God,[27] and also suggested that he personified Christ.[28] S. Peter Cowe saw him as Christ,[29] as did Seta Dadoyan.[30] James Russell referred to him as a "divine being."[31]

22. Agathangelos, *History of the Armenians*, transl. and commentary by R. W. Thomson, Albany NY 1976, p. 274.
23. **Սրբոյն Սահակայ**, *Պատմութիւն վարուց եւ Թուղթք* [Srboyn Sahakay, *Life and letters*], Venice 1853, p. 51.
24. **Անանիա Շիրակացի**, *Տիեզերագիտութիւն եւ տոմար* [Anania Širakacʻi, *Cosmology and calendar*], Erevan 1940, p. 13.
25. Cf. VAN LINT, The gift of poetry (quoted n. 6), for an elaborate study of poetic initiation and investiture and patron saints of Armenian *ašułs* and Muslim *ʻāšiqs*.
26. Ed. Srapyan (quoted n. 6), p. 188.
27. VAN LINT, The poet's legitimation (quoted n. 6), p. 2.
28. VAN LINT, The gift of poetry (quoted n. 6), pp. 344–5, 349.
29. COWE, The politics of poetics (quoted n. 6), p. 399 and n. 60.
30. DADOYAN, A case study (quoted n. 6), p. 263.
31. RUSSELL, The Epic of the Pearl (quoted n. 4), p. 89.

It is generally agreed then, that Kostandin had a divine character in mind but, as can be seen, it is not possible to be categorically specific. In view of some parallels and allusions in Sufi and Islamic traditions, comparable to Kostandin's experience, I briefly considered *Manuk* as a possible personification of Khidr (ak-Khaḍir or al-Khiḍr[32]). In a detailed study, Theo van Lint has elaborated the role of Khidr as patron saint of Muslim *'āšiqs* and Surb Karapet (John the Baptist) as patron saint of Armenian *ašuls*.[33] Thus, appearing in dreams, Khidr initiates poets, granting them their wishes;[34] his appearance "may cause fear in the witness," in spite of the fact that he is "the one with the blessed feet;"[35] initiation may occur through drinking words or from a cup;[36] it is followed by a "state of inebriation with a mystic love;"[37] and a few other such simulacra. These are relevant and valid parallels, but larger and somewhat more substantial considerations preclude Khidr as Kostandin's patron saint.[38]

Kostandin and his art were rooted in the Christian Armenian tradition. Islamic influences did not penetrate or alter the basic tenets of his faith. His mystic inebriation occurs long *after* the investiture, as he drinks wine, *without* lips, from the bottle. One is mindful of the wine of ecstasy in the realm of Persian mystical poetry, as Theo van Lint reminds his readers;[39] yet, quite certainly, Kostandin's experience was a reference to wine as a symbol of the Holy Spirit. In his *Teaching*, Grigor Lusaworič' elaborates on this in the context of the choice between two cups (one of sweetness, that of life, and one of bitterness, that of death), and the apostles as wine-bearers.[40] Distinguishing four kinds of inebriation, Grigor Tat'ewac'i speaks of the first as inebriation "with wisdom," the way the prophets, the apostles and the *vardapets* became inebriated with "divine wine," that is to say, "inebriated with wisdom."[41] Receiving the Holy Spirit, the apostles similarly

32. Cf. al-Khaḍir (al-Khiḍr) in *EI*.

33. Cf. van Lint, The gift of poetry (quoted n. 6), pp. 361–76.

34. *Ibid.*, p. 374.

35. *Ibid.*, p. 363. In the three Persian expressions van Lint quotes (مبارک پای/ فرخ پای/ خجسته قدم) "pay" can also mean "step," or "to step."

36. *Ibid.*, pp. 374–75.

37. *Ibid.*, p. 371. Kostandin felt inebriated with mystic love:
Այսօր հոգովս ուրախ եմ՛/ և ի մեծ մուրատ հասայ,
Որ ես առանց շըրթունմ՛/ կու խըմեմ յայն գինուն շիշայ.
Սարխօշ եմ յայն սիրուն/ 'ւ է միտքս ի հոն՝ յուր ինք լինայ. (ed. Srapyan [quoted n. 3], p. 191)
In Theo van Lint's translation:
Today my soul is joyful, I saw a deep wish fulfilled:
I am drinking without lips a glass of that wine,
I am drunk with that love and my thoughts are there, where He is. (van Lint, The gift of poetry [quoted n. 6], p. 371).

38. van Lint observes: "The appearance of a being of light who initiates the poet into poetry cannot unequivocally be interpreted as John the Baptist (Surb Karapet), at least not in the case of Kostandin Erznkac'i…" (van Lint, The gift of poetry [quoted n. 6], p. 376).

39. van Lint, The poet's legitimation (quoted n. 6), p. 22.

40. Cf. *The teaching of Saint Gregory*, transl., commentary and introd. by R. W. Thomson, rev. ed., New Rochelle NY 2001, pp. 505–16 and 539–42 in particular.

41. Գրիգոր Տաթևացի, *Ամառան Հատոր* [Grigor Tat'ewac'i, *Summer volume*, facsimile of the edition of Constantinople edition of 1741], Jerusalem 1998, chapter 66, p. 265.

became "inebriated with wisdom."[42] What Kostandin drank without lips, then, was divine wine, heavenly wisdom, dispensed by the Holy Spirit.

A significant detail, Kostandin's binding his belt before praying which, despite its well-known Sufi connotations and associations, is a clear reflection of Yovhannēs Erznkac'i's interpretation of the girdle in a biblical and Christian context.[43] Yovhannēs Erznkac'i describes, at some length, the uses of the belt, and how aspirants can be granted one. Briefly for our purposes here, the girdle, according to Yovhannēs Erznkac'i, calls for total devotion to God and the Christian faith, and for renouncing temporal life which is exactly what Kostandin professes in the poem.

Bearing in mind what was said above of wine as a symbol of the Holy Spirit and the symbolism of the belt, I now return to the identity of *Manuk*. There are two more references by Kostandin, one direct and the other indirect that provide sound grounds to recognize *Manuk* as the personification of the Holy Ghost. The first one is found in the very title of the poem, where Kostandin distinguished **աշխատիլ** ("toiling" to acquire knowledge) from **շնորհին ի հոգւոյն** (grace from the Spirit), indirectly implying himself as the recipient of such grace. The second occurs in another poem of Kostandin's, a brief, rapid account, covering the creation to crucifixion, and concluding with the Pentecost; a congenial setting, where the disciples are filled with the Holy Spirit and speak in various tongues.[44] Using the same words **մասն** and **բաժին** (part and share/portion), as those he used in the poem on his vision, Kostandin in the next quatrain sought his "share" and "part" from the Holy Spirit:

Խընդրէ՛ դու, Կոստանդի՛ն,
ի սուրբ հոգոյն քեզի բաժին
Դու ա՛յլ լուսաւորէ,
Լե՛ր արժանի փոքըր մասին.[45]

Although we may never be able definitively to run to earth the identity of *Manuk*, and despite the similarities with the Khidr tradition, the overall context of Kostandin's work in general and that of his poem in particular, more directly and relevantly point to the Holy Spirit as the source of Kostandin's poetic gift. In view of the hostile criticism and accusations he encountered, Kostandin would have been attacked for arrogant blasphemy, had he openly named the Holy Spirit as his mentor.

42. *Ibid.*

43. Cf. the section on **Յաղագս գաւտոյ**, ("Regarding the belt") in **Նորին Յոհանէս վարդապետի Եզընկայեցւոյ կրկին Կանոնք եւ խրատք տղայահասակ մանկանց աշխարհականաց, որք մարմնաւոր եւ երկրաւոր խորհրդով վարեն զկեանս աշխարհիս, զորս եւ մեք յաստուածային աւրինացն եւ ի սուրբ գրոց ուղղեմք զայնպիսիսն ի հոգեւորն շնորհիւքն Աստուծոյ:** ("One more [set of] rules and instructions, [composed by the] same Hohanes vardapet E[r]znkayetsi, for [the edification of] the youth, who lead this temporal life in a fleshly and temporal manner, the like of whom we direct, by the grace of God, towards the spiritual, through divine laws and holy scripture"), in **Է. Մ. ԲԱՂԴԱՍԱՐՅԱՆ**, *Հովհաննես Երզնկացին և նրա խրատական արձակը* [Ē. M. BAŁDASARYAN, *Hovhannes Erznkac'i and his moral writings*], Erevan 1977, pp. 230–9.

44. Ed. Srapyan (quoted n. 3), pp. 220–30. Opening line: **Օրհնեալ է Հայրն անըսկիզբն՝ անեղական և անսահման…** [i.e. "Blessed is the eternal, uncreate and boundless Father…"].

45. *Ibid.*, p. 229.
Kostandin, supplicate | the Holy Spirit for your share,
You too, brighten | be worthy of the humble part.

By his use of the *Dawsa*, Kostandin Erznkac'i introduced the first, purely *literary* tradition of poetic investiture in Armenian verse and an entirely new element into the inadequately studied context of Armenian-Muslim interaction in general and in Erznka and its vicinity in particular. We know that there was an *A<u>kh</u>ī* branch in Erznka, and we are now aware of Yovhannēs Erznkac'i's rendition of a number of excerpts from *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* (Epistles of the Brethren of Purity).[46] Yovhannēs also wrote the famous regulations for the Erznka Fraternity.[47] On a number of occasions, he was in Cilicia on extended sojourns and visited Jerusalem. Erznka had close connections with Cilicia. The Mamluks of Egypt were not only perilously close to Cilicia, their final onslaught destroyed the Armenian Kingdom. In the 13th and 14th centuries Erznka was a celebrated Armenian center with many Islamic currents and influences flowing into the city. It had much earlier been under Arab control and, following the fall of the Bagratuni Kingdom, under the Seljuks for nearly two hundred years to the middle of the 13th century, when the Mongols briefly controlled the city. Kostandin was chronologically quite close to Yovhannēs, a renowned, senior fellow compatriot, and most probably aware of his widely-known and influential work. Islamic traditions were part and parcel of social and cultural life in Erznka and the impact of such influences on Kostandin should not come as a surprise. This is though a brief investigation, limited in scope and purpose. The study of the larger meaning and impact of Kostandin Erznkac'i's poem in the light of an elaborate re-examination of Armenian-Islamic interaction in the city and the region in the 13th-14th centuries, as well as the still larger realm of the piecemeal re-introduction into Armenian letters of certain elements of Neoplatonism, this time through the filter of Sufism, must await another occasion.

46. رسائل إخوان الصفاء. For an investigation, cf. Ս. ՊԱՐՍՈՒՄԵԱՆ-ՏԱՏՈՅԵԱՆ, *Յովհաննէս Պլուզ Երզնկացիի «Ի Տաճկաց իմաստասիրաց»ը եւ իմաստասիրական արձակը իսլամական աղբիւրներուն լոյսին տակ: Հայ-արաբական մշակութային յարաբերութեանց պատմութենէն ԺԳ դար* [S. PARSUMEAN-TATOYEAN, *John of Erzenka's "Views from the writings of Islamic philosophers" and his philosophical treatises in the light of his Islamic sources*], Beirut 1991. Despite her awareness of the exact meaning of صفاء, Parsumean-Tatoyean used մաքրութիւն (Մաքրութեան եղբայրներ) a noun which can be used to indicate both purity as well as "cleanliness," (نظافة). The adjectival form of the same (Եղբարք մաքրականք, մաքրակենցաղք, մաքրամիտք, մաքրակեացք) or similar synonyms would have more accurately conveyed the essence of the teachings of the Brethren. Սեն Արեւշատյան [Sen Arevšatyan] adopted the same title in the re-edition of his article, Հովհաննես Երզնկացու իմաստասիրական անհայտ աշխատությունը [An unknown philosophical work by Hovhannes Erznkac'i], *Բանբեր Մատենադարանի [Banber Matenadarani]* 4, 1958, pp. 297–315, as a separate volume: Յովհաննէս Երզնկացի, *Ի տաճկաց իմաստասիրաց գրոց քաղեալ բանք (Ռասաիլ Իխվան Ալ-Սաֆա)* [Yovhannēs Erznkac'i, *Excerpts culled from the writings of Tačik philosophers, Rasail Ixvan Al-Safa*]: «Նաիրի» հրատարակչություն, Erevan 2009.

47. «1280 թուականին Երզնկայում կազմակերպուած "Եղբայրութիւնը"» [The "Brotherhood" organized in Erznka in 1280] and "Երզնկա քաղաքի 'Եղբարց միաբանութեան' կանոնադրութիւնը" [Regulations of the "Fratres Unitores" in the city of Erznka], in Լ. ԽԱՉԻԿՅԱՆ, *Աշխատութիւններ* [L. XAČ'IKEAN, *Works*. 1], Erevan 1995, I, pp. 200–15, 216–27.

PRÉCIS DE GÉOGRAPHIE DU MONDE INDIEN À L'USAGE DES COMMERÇANTS : ÉDITION ET TRADUCTION ANNOTÉE

par Patricia BOISSON

Le texte anonyme que nous présentons occupe les folios 249^{r}-258^{r} du manuscrit J 1365[1] (de 1449)[2] de la bibliothèque du monastère des Saints-Jacques de Jérusalem. Il est intitulé *Noms des villes de l'Inde et confins de la Perse.* Il est également connu par sept autres manuscrits, conservés dans la collection du Maténadaran d'Érévan, tous postérieurs à notre manuscrit hormis le M 1898 (du XIIIe-XIVe siècle)[3] : M 1770 (de 1589) ; M 7993 (de 1672) ; M 1864 (de 1676) inachevé ; M 3691 (du XVIIe siècle) ; M 5950 (du XVIIIe siècle) et M 9071 (du XVIIIe siècle)[4]. La toute première édition paraît dès 1668, à Amsterdam[5] sous l'égide de l'évêque imprimeur Oskan Erewancʿi (1614-1674) dans le *Livre des pays et des fables*[6] ; cet ouvrage d'agrément destiné aux marchands arméniens[7] a été réimprimé plusieurs fois, en 1683 à Marseille, en 1698 à Constantinople, en 1752 à Venise[8], puis une nouvelle fois en 1882 dans la revue *Bazmavep*, accompagnée d'une traduction française.

1. Les manuscrits sont identifiés selon les abréviations des bibliothèques telles établies par B. COULIE dans son *Répertoire des manuscrits arméniens : liste des sigles utilisés pour désigner les manuscrits*, Leiden 1993.
2. Le manuscrit est daté à partir d'une note de T. SAVALANENAN, reproduite par N. BOGHARIAN, *Grand catalogue of St. James manuscripts. 4*, Jerusalem 1969, p. 647. Le texte a été publié par Bogharian, p. 645-647 avec quelques modifications. Dans le catalogue de Bogharian, l'indication des folios est erronée : fol. 249^{r}-fol. 257^{r}.
3. Ce manuscrit (ancien fonds Ējmiacin 1696) a été décrit par F. FINCK, Kleinere mittelarmenische Texte, *Zeitschrift für armenische Philologie* 1, 1903, p. 115-117 ; le texte a été publié p. 195-198. Ce manuscrit réputé pour être le plus ancien est non daté.
4. Ce manuscrit est partiel, seul le dernier tiers subsiste.
5. Voir R. H. KÉVORKIAN, *Catalogue des « incunables » arméniens (1511/1695) ou Chronique de l'imprimerie arménienne* (Cahiers d'orientalisme 9), Genève 1986, n° 3, p. 63.
6. *Գիրք աշխարհաց և առասպելանութեանց որ է աղուէսագիրք [Livre des pays et des fables ou Livre du Renard]*. Le premier tome de l'ouvrage (p. 2-88) est consacré à la géographie, et le deuxième tome (p. 1-224) aux fables de Vardan Aygekcʿi (XIIIe siècle). Le texte concernant les villes de l'Inde occupe les pages 77-88 du premier tome.
7. Voir préface de J.-P. MAHÉ dans KÉVORKIAN, *Incunables* (cité n. 5), p. XIII-XIV.
8. KÉVORKIAN, *Incunables* (cité n. 5) n° 50, p. 78 ; n° 108, p. 127.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 105-126.

Kévonian a réédité et traduit les folios 255r-256v, passage concernant les ports de Sumatra et de Java[9]. Il a comparé les différents manuscrits et éditions et propose un *stemma codicum* de deux familles principales : d'une part M 1898 (XIIIe-XIVe siècle), suivi de M 1770 (de 1589) et de l'édition d'Amsterdam (1668) « qui aurait servi de modèle à de nouvelles copies de manuscrits », M 7993 (de 1672); M 1864 (de 1676); M 3691 (du XVIIe siècle); l'édition de Venise de 1882 et M 9071 (XVIIIe siècle); d'autre part le groupe J 1365 (1449) et M 5950 (du XVIIIe siècle)[10]. Si les variantes entre les manuscrits de la première famille sont effectivement peu nombreuses et relèvent plutôt de fautes de copistes, il n'en va pas de même pour les manuscrits de la deuxième famille J 1365 et M 5950. Sans vouloir remettre en cause le *stemma* proposé, nous indiquons en bas de page de notre texte les principales variantes du témoin le plus ancien de la première famille, M 1898 et celles de M 5950.

D'après un passage de M 5950, le texte aurait été rédigé 106 ans après la prise de Lahore par Maḥmūd (Mahmut) – probablement le sultan g͟haznawide Maḥmūd b. Sebüktigin (998-1030) – soit dans les années 1120[11] :

Լահուր քաղաք է մեծագանձ աշխարհ և երկիր ընդարձակ. ունի այս քաղաքս ն̅ո̅ գեղ. Մահմուտ սուլթանն հարկատու արար զնոսա և հնազանդեցոյց. յորմէ են ամք. ճ̅զ̅. և է մեծաշահ քաղաք [...].

La ville de Lahore est un pays très riche, et [son] territoire est étendu, la ville compte 400 000 villages; le sultan Maḥmūd les rendit tributaires et les réduisit à l'obéissance, il y a de cela 106 ans; la ville est très commerçante [...].

Toujours d'après le M 5950, Bāmiyān est la première ville[12], qui délimite les villes de Perse et de l'Inde[13] et constitue, même si elle appartient au monde de l'Islam, la frontière entre le monde musulman et le monde païen, celui des Indiens[14]. Il s'agit bien là des limites du monde indien et non pas d'un itinéraire comme l'a cru Abrahamyan, qui en 1958, dans *Banber Madenadarani* a publié le texte avec une traduction russe sous le titre impropre de : *Un itinéraire arménien de l'Inde du XIIe siècle*[15]. En effet, s'il s'agissait d'un itinéraire, les villes énumérées seraient au moins dans un ordre cohérent, étape après

9. Un itinéraire arménien de la mer de Chine, dans *Histoire de Barus, Sumatra : le site de Lobu Tua. 1, Études et documents*, sous la dir. de C. Guillot (Cahiers d'Archipel 30), Paris 1998, p. 35-118.

10. Voir KÉVONIAN, Itinéraire (cité n. 9), p. 39.

11. Voir A. WINK, *Al-Hind the making of the Indo-Islamic world. 2, The slave kings and the Islamic conquest : 11th-13th centuries*, Leiden 1997, p. 235-236.

12. M 5950 : **Առաջին քաղաք պանիան** [la première ville est Panian].

13. M 5950 : **վասն սահմանաց հնդկաց քաղաքաց և պարսից** [À propos de la délimitation des villes de l'Inde et de Perse]; M 1898 : **Անուանք քաղաքացն հնդկացն եւ պարսիցն** [Noms des villes de l'Inde et de la Perse].

14. Voir S. MELIKIAN-CHIRVANI, L'évocation littéraire du bouddhisme dans l'Iran musulman, *Le monde iranien et l'Islam* 2, 1974, p. 1-71 et R. I. BURNES, The significance of the frontier, dans *Medieval frontier societies*, ed. by R. Bartlett and A. MacKay, London 1989, p. 307-330.

15. P. A. АБРАМЯН, Армянский путеводитель по Индии XII века, *Banber Matenadarani* 4, 1958, p. 317-328. Sa recension s'appuie sur les sept manuscrits conservés au Maténadaran; bien que l'auteur n'indique pas le manuscrit utilisé et les variantes, il semblerait que le M 1898 ait servi de base à son édition. Une traduction anglaise a été faite à partir de la traduction russe, par A. HABIBULLAH, An Arminian account of Indian and Malayasian trading centres in the 12th century, *Journal of the Asiatic Society of Pakistan* 12/2, 1967, p. 249-262.

étape, le long des grandes routes caravanières ou maritimes. Or, de cela il n'en est pas question. Pour débrouiller ce pêle-mêle nous avons tout d'abord examiné les positions incontestables de villes comme Kābul, Lāhawr, Mūltān, Nahrwāla, etc.; il s'est avéré que les villes appartenaient à cinq groupes bien distincts (voir carte et liste en annexe).

- Le premier groupe de villes comprend : Bāmiyān, Tigin-abad (près de Ḳandahār), Bust, Purshāwar, Kābul qui se trouvent toutes au nord-ouest, dans l'Hindou-Kouch[16].
- Le deuxième groupe de villes ne compte que deux villes : la capitale du Kashmīr, Srinagar que l'on atteint par Lāhawr, et Panklar/Banglar (Պանկլար). Ce dernier toponyme a été identifié par Abrahamyan à Bhavanagar, ville côtière dans le Gujarat, alors que la description est celle d'une ville de montagne qui domine la zone marécageuse du *téraï*. À notre avis, elle ne peut être identifiée qu'à la ville de Bhatgaon (actuelle Bhatkapur), à une dizaine de kilomètres à l'est de Katmandou au Népal; ces villes appartiennent à la zone géographique du nord, celle du Moyen Himalaya. L'Hindou-Kouch, situé aux portes de l'Asie Centrale, et son prolongement, l'Himalaya, constituent bien la frontière nord-ouest et nord du monde indien.
- Le troisième groupe contient deux villes : Mūltān et Daybul (Diul), le long de l'Indus qui forme la frontière naturelle du monde indien.
- Le quatrième groupe est celui des villes des côtes occidentales : celles du Rann de Kutch (Kachchh), de la péninsule de Kathiawar, ainsi que les villes de l'arrière-pays du Gujarat[17] (voir carte et liste annexe), domaine du puissant royaume des Solanki (941-1297)[18], dont la capitale Nahrwāla (Anahilvāda) est reliée à Mūltān. Viennent ensuite les côtes du Konkan et du Malabar (de Ṣubāra/Sopara à Kolam/Quilon).
- Enfin, le cinquième groupe comprend les villes de la côte orientale du Coromandel, domaine de la dynastie des Cola (IXᵉ-XIIᵉ siècle) de Tanjavur, l'île de Ceylan ainsi que les côtes de la Terre de l'Or, c'est-à-dire l'État maritime de Çrivijaya (Java-Sumatra)[19], prolongements naturels de l'espace indien, depuis leur conquête au XIᵉ siècle par les Cola de Tanjavur[20].

Les limites extrêmes de ce monde indien sont, au nord-est, la Chine et au sud-ouest l'île de Suquṭra, refuge des pirates du Rann de Kutch et de Kathiawar, une des plus importantes places du marché noir de l'océan Indien[21], escale incontournable pour le commerce avec l'Arabie.

Dans cet espace géographique circonscrit, l'auteur ne nous donne que fort peu de renseignements historiques mais s'attache plutôt à décrire les grandes villes, les places commerciales et ports du monde indien, les produits échangés, la langue pratiquée, faisant de ce précis de géographie un véritable guide à l'usage des commerçants arméniens.

16. Voir *EI²* III, p. 476-477.
17. K. J. JAIN, *Trade and traders in western India (AD 1000-1300)*, New Dehli 1990.
18. Voir *The Cambridge shorter history of India. 1*, Cambridge 1934, p. 151-156.
19. Voir KÉVONIAN, Itinéraire (cité n. 9).
20. A. MANATUNGA, Sri Lanka and the Southeast Asia during the period of the Polonnaruva kingdom, dans *Nagapattinam to Suvarnadwipa : reflections on the Chola naval expeditions to Southeast Asia*, ed. by H. Kulke, K. Kesavapany, V. Sakhuja, Singapour 2009, p. 193-207.
21. Voir Th. & M. BENT, *Southern Arabia, Soudan and Socotra*, London 1900, p. 344.

NOMS DES VILLES D'INDE ET CONFINS DE LA PERSE

[Pour atteindre] la ville de Bāmiyān[22] (Panian), il faut parcourir par terre une route de 8 jours. Les cantons de Bāmiyān sont aux Indes mais [les habitants] **[fol. 249[v]]** du territoire parlent[23] [la langue] de Ghazna (Xazni)[24], car autrefois le Persan les a assujettis et pris[25]. Tigin-abad (Tiknawoy)[26] est une grande ville, et [ses habitants] parlent [la langue] de Ghazna, il y a aussi un petit nombre de Persans, [Takin-abad] est à 6 jours [de route] en dessous de Ghazna.

Bust[27] (Post) est une grande ville, très riche et très illustre[28], elle a un territoire très étendu. La route de Tigin (Tika) à Bust est de quatre jours, les habitants sont Indiens mais parlent [la langue] de Ghazna[29]. Purshāwar (Puršawur)[30] est une grande ville commerçante **[fol. 250[r]]** au territoire étendu. Il en sort une grande quantité d'indigo et du henné de bonne qualité. De Ghazna[31] à Purashāwar, il y a quinze jours de route[32].

22. La ville se situe à 2 500 m d'altitude, à environ 130 km de Kābul. Au x[e] siècle, le texte persan, *Ḥudūd al-ʿĀlam* (*Ḥudūd al-ʿĀlam = The regions of the world : a Persian geography 372 AH-982 AD*, transl. and explained by V. Minorsky, second ed. with the pref. by V. V. Barthold, London 1970, § 23, p. 109) décrit brièvement la ville, ainsi : « C'est une ville frontière qui sépare le Gūzgānān des approches du Khorāsān. Elle a beaucoup de champs cultivés. On appelle leur prince Shīr. Une grande rivière passe à la sortie de la ville. On y voit deux bouddhas de pierre [...] ». Ibn Hawḳal [x[e] siècle] situe la ville dans le Khorāsān, *Configuration de la terre [Kitab surat al-ard]*, introd. et trad. par J. H. Kramers & G. Wiet, Paris – Beyrouth 1964, p. 435 : « La province de Bamian a pour ville principale Bamian, d'une surface représentant environ le tiers de Balkl : c'est en fait une principauté, où règne le Shir de Bamian. La ville, qui n'est pas fortifiée, s'élève sur une montagne [...]. C'est la seule cité montagneuse de toute la région [...] ». À propos de la ville, voir *EI^2* I, p. 1040-1041.

23. *Միջին հայերենի բառարան [Dictionnaire d'arménien moyen]*, 2 vol., Érévan 1987-1992 = *MHB*, I, p. 360, propose de traduire le verbe **խօսիլ** (parler) par **ենթարկվել**, **հպատակվել**, **գերիշխանության տակ լինել** (dépendre, assujettir) uniquement à partir de la traduction russe d'Abrahamyan.

24. Ville d'Afghānistan oriental, au sud-ouest de Kābul. Elle faisait partie du Zābulistān : voir *Ḥudūd al-ʿĀlam*, § 24, p. 111-112. C'est la limite du monde indien païen, un *emporium* pour le commerce avec l'Inde. Voir *EI^2* II, p. 1073-1074.

25. Cela signifie que l'on parle le persan.

26. La ville de Tigin-abad/Takin-abad/Tiginabad/Tecniabad, c'est-à-dire la ville de Tigin, ou Takin, serait à 10 jours de marche de Ghazna et à 4 jours de Bust, selon les géographes persans al-Iṣṭakhrī [x[e] siècle] et al-Baihaqi [xi[e] siècle]. La ville se trouverait à 10 km à l'est du vieux site de Ḳandahār. Voir S. W. Helms, Kandahar of the Arab conquest, *World archaeology* 14/3, 1983, p. 342-354.

27. La ville de Bust, ville du Sidjistān, devint la résidence secondaire des maîtres de Ghazna (voir *EI^2* I, p. 1384-1385), elle se situe à la jonction des rivières Hilmand et Arghandāb. Elle est, selon le texte du *Ḥudūd al-ʿĀlam*, § 24, p. 110, la porte de l'Hindūstān.

28. *Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի [Nouveau dictionnaire de la langue arménienne]*, 2 vol., réimpr. Érévan 1979-1981= *NHBL*, II, p. 237 : **մեծահարկի**.

29. Ibn Hawḳal, p. 407 décrit la ville ainsi : « Bust est la première ville du Séistan après Zarandj ; c'est une cité insalubre [...]. Ils ont des marchandises qu'on exporte dans l'Inde ; la région est très fertile avec des palmiers et des raisins. »

30. La ville de Purshāwar (moderne Peshawar) était la capitale de l'ancien royaume bouddhiste de Gandhāra ; le pèlerin chinois Hiuen Tsang qui l'a visitée au vii[e] siècle, en donne une description précise : voir A. Foucher, Notes sur la géographie ancienne du Gandhara (commentaire à un chapitre du Hiuen Tsang), *Bulletin de l'École française d'Extrême Orient* 1, 1901, p. 322-369, ici p. 327-334. Il faudra attendre le xi[e] siècle pour que le nom de la ville réapparaisse dans les sources musulmanes :

ԱՆՈՒ|ԱՆՔ ՔԱՂԱ[ՔԱ]ՑՆ ՀՆԴԿԱՑ. ԵՒ| ՍԱՀՄԱՆՔ ՊԱՐՍԻՑ[a]:|

Պանիան քաղաք[b]: ը̅ |աւրեայ[c] ճանապա|րհ ընդ ցամաք պի|տոյ[d] է ընթանալ[e]: պանի|անու գաւառքն[f] Հնդի|կք[g] են. բայց ի Խազնոյ|[h] [fol. 249v] թէմն խաւսի: զի վա|ղուց[i] հաւանեցուցեա|լ[j] է պարսիկն և առեալ[k]: Տիկնաւոյ[l]. քաղաք է| մեծ. և[m] ի խազնոյ[n] խաւս|ի[o]: կա́ն և սակաւ[p] մի պա|րսիկք: զ̅ աւուր[q] քան| զխազնի[r] ի վա́յր է:|

պոստ[s] քաղաք է մեծ. մեծ|ազանձ և մեծահա|րկի[t]. և ունի թէմ ընդ|արձակ: և դ̅. աւուր[u]| ճանապարհ է ի տիկա[v] ի| պոստ[w]: բնակիչք են| հնդիկք են[x] և խազնի́ |խաւսին: պուրշաւ|ուր[y] մեծաշահ քաղաք.| [fol. 250r] և թէմ ընդարձակ:| ելանէ[z] շատ լեղակ. և| հիւնա[aa] աղեկ: ի խազնոյ|[ab] ի պարշաւուր[ac] .ժե̅.[ad] աւո|ւր ճանապարհ է:

a. M 1898 : Անուանք քաղաքացն հնդկացն եւ պարսիցն [Noms des villes de l'Inde et de la Perse] ; M 5950 : վասն սահմանաց հնդկաց քաղաքաց և պարսից [À propos de la délimitation des villes de l'Inde et de Perse].

b. M 5950 : Առաջին քաղաք պանիան [la première ville est Panian].

c. M 1898 : աւուրց ; M 5950 : աւուր.

d. M 5950 : պարտ.

e. M 5950 : գնալ.

f. M 5950 : գաւառք.

g. M 1898 : հնդիկ.

h. M 5950 : խազնու (Xaznu).

i. M 1898 : վաղնջուց ; M 5950 : վաղ.

j. M 5950 : հաւանեցուցանել.

k. M 5950 : և առնել պարսիկ. Toutes les recensions poursuivent : այլ երկրին բնակիչքն հնդիկք են [et les habitants du pays sont Indiens].

l. M 1898 : տիգնաւոյ (Tignawoy).

m. M 1898 : և ինքն.

n. M 1898 : խզնոյ (Xznoy) ; M 5950 : խազնու (Xaznu).

o. M 1898 ; M 5950 poursuivent : և երկրին բնակիչքն հնդիկք են [et les habitants du pays sont Indiens].

p. Seul notre manuscrit a cette leçon. Les manuscrits M 1898 et 1770 : պակաս [moins] mais M 7993, M 1864, M 3691, M 5950 et éd. Amsterdam : ազգ [nation, peuple].

q. M 5950 : զ̅ աւուր ճանապարհ [une route de 6 jours].

r. M 1898 ; M5950 : խազնիայ (Xazniay).

s. M 1898 : Պոյստ (Poyst).

t. M 1898 ; M 5950 : մեծահարկ.

u. M 1898 : և ճանապարհք դ̅. աւուր [des routes de 4 jours].

v. M 1898 : տիգնաւէ (Tignawē) ; M 5950 : սիկնաւէ (Tiknawē).

w. M 1898 : բոստ (Bost).

x. M 1898 ; M 5950 : և այս երկրիս բնակիչքն հնդիկք են [et les habitants de ce pays sont Indiens].

y. M 1898 ; M 5950 : պուրշայուր (Puršayur).

z. M 1898 ; M 5950 : ելանէ յիւրմէ.

aa. M 1898 ; M 5950 : հինա աղէկ ; M 5950 : աղէկ հինա.

ab. M 1898 : խազանոյ (Xazanoy) ; M 5050 : խազնայու (Xaznayu).

ac. M 1898 ; M 5950 : պուրշայուր (Puršayur).

ad. M 1898 ; M 5950 : ժե̅ ou տաս հինգ [quinze].

La ville de Kābul[33] est grande, très commerçante et très renommée. Elle produit du *halilaj (hlēlič)* [= myrobolan][34] de Kābul et des [plantes] médicinales efficaces. Il y a 40 *farsakh (p'arsax)*[35] de Purs͟hāwar (Parsawur) à Tigin-abad (Dignawē)[36]. La ville de Lāhawr (Lhaur)[37] est grande, très riche et [son] territoire est étendu, elle [compte] 400 000 villages. Le sultan Maḥmūd (Mahmud)[38] **[fol. 250ᵛ]** les a rendus tributaires. Ce qu'on trouve dans le pays tout entier est apporté dans la ville pour être vendu, les marchands les achètent et les transportent dans tout le pays ; la ville est située sur la route [principale] et le roi est très puissant. La ville de Kas͟hmīr (Xəšmir)[39] est grande, elle a des cantons riches et très commerçants. De Lāhawr (Lhaur) à Kas͟hmīr (Xmšir) il faut quarante jours[40]. On dit que le musc du Népal[41] est un musc de piètre

voir al-Bīrūnī, *Alberuni's India : an account of the religion, philosophy, literature, geography, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about AD 1300*, ed. by E. C. Sachau, 2 vol., London 1910, ici vol. 1, p. 207. Dès que la ville fit partie des possessions des G͟haznawides, elle devint une étape importante sur la route allant vers Lahore.

31. La ville de G͟hazna/G͟hazni se situe à 145 km au sud-ouest de Kābul, sur la route Kābul-Ḳandahār. Selon al-Bīrūnī, I, p. 206, elle se trouve à 17 *farsakh* (6 jours de route) de Kabūl. Voir *EI²* II, p. 1073-1074.

32. Le Ghurid Ghiyāth al-Dīn Muḥammad ibn Sām (1163-1203) mit également 15 jours pour effectuer le voyage de Peshawar à G͟hazna ; partit le 7 avril 1205 il atteignit sa capitale G͟hazna, le 22 avril 1205 : voir Ibn al-Athīr [XIIIᵉ siècle], *The Chronicle of Ibn al-Athīr for the crusading period from al-Kāmil fī'l-ta'rīkh. 3, The years 589-629/1193-1231 : the Ayyūbids after Saladin and the Mongol menace*, transl. by D. S. Richards (Crusade texts in translation 17), Vermont 1988, p. 90.

33. Ibn Hawḳal, p. 435 la décrit ainsi : « La ville de Caboul est dotée d'une citadelle réputée imprenable, à laquelle on accède que par une seule route. La ville est habitée par les musulmans qui partagent avec des infidèles et des juifs les demeures du faubourg [...]. Comme Ghazna, la ville de Caboul sert d'entrepôt commercial aux Hindous et des routes caravanières y aboutissent de toutes parts. On y met en vente de l'indigo [...], on se procure de belles étoffes de coton : on en fabrique de luxueux mouchoirs et des foulards de prix, qu'on exporte dans le Khorasan, qui pénètrent en Chine et se répandent dans toutes les parties du Sind [...] »

34. À propos du myrobolan de Kābul, voir la notice consacrée à son usage par Ibn al-Bayṭār [XIIIᵉ siècle], Ibn el-Beïthar, *Traité des simples*, trad. L. Leclerc, 3 vol., Paris 1877-1883, ici vol. 3, p. 393, nº 2261. Il est supposé avoir des propriétés thérapeutiques. À propos des différents myrobolans : voir M. LEVEY, *Mediaeval Arabic bookmaking and its relation to early chemistry and pharmacology* (Transactions of the American Philosophical Society 52, 4), 1962, p. 44, n. 301. À propos des produits de Kābul : voir al-Idrīsī [XIIᵉ siècle], *Géographie d'Edrisi*, trad. de l'arabe en français d'après deux manuscrits de la bibliothèque du roi accompagnée de notes par P. A. Jaubert, 2 vol., Paris 1836-1840, ici vol. 1, p. 182-183.

35. À propos du *farsakh* : voir *EI²* II, p. 812-813.

36. HABIBULLAH (cité n. 15) dans sa traduction (p. 251) remplace le nom de Tigin-abad par Kabūl alors que la traduction russe a « Tignavo », et ce sans donner d'explication. Probablement parce qu'effectivement on s'attendrait à lire Kabūl et non Tigin-abad et que la distance, d'après al-Bīrūnī, I, p. 206, entre Kābul et Peshawar est de 40 *farsakh*.

37. Lāhawr (Lahore), principale ville du Pand͟jāb sur la rive gauche du Rāwī, est mentionnée dans le *Ḥudūd al-'Ālam*, § 10, p. 89-90, comme étant une ville peuplée d'infidèles, possédant de nombreux cantons, des marchés, des temples et des vergers. Elle était soumise au sultan de Mūltān. En 1014, Maḥmūd de G͟hazna s'en empare, y bâtit une forteresse et confie la ville à des vice-rois. Entre 1014 et 1186, Lāhawr devint une ville très importante, la seconde capitale de l'Empire g͟haznawide : voir M. A. KHAN, *The walled city of Lahore*, Lahore 1993, p. 10-11.

38. Il s'agit du sultan g͟haznawide Maḥmūd b. Sebüktigin (998-1030) : voir *EI²* VI, p. 62-64.

39. Il s'agit de la ville de S͟hrīnagar/Srīnagar qui est appelée Kas͟hmīr, comme la vallée dans les sources musulmanes : voir al-Mas'ūdī, *Les prairies d'or*, trad. de C. Barbier de Meynard et A. Pavet

Քաբուլէ է́ քաղաք| մեծ. մեծաշա́հ և մեծ|ահարկ[a]: ելանէ յիւր|մէ հլեյին: և քաբուլի|. և այլ աւգտակար[b] դեղ|եր :խ̄. փարսա́խ[c] է ի| պարսաւուրէ[d] ի դիգնաւ|է: Լհա́ւր[e] քաղաք է| մեծ. մեծագանձ[f]: և| երկիր ընդարձակ: և| գեաւղս ունի: ն̄ռ̄. մահ|մուդ[g] սուլտանն զիւրեանքն| [fol. 250v] հարկատու. և զինչ| յամենայն երկիրն լինի.| գտանի ի քաղաքն ի| ծախ բերեալ. և վաճ|առականք առնուն և| տանին ընդ ամենայն| երկիր: ի ճանապարհի| է քաղաքն. և թագաւո́ր| է և մեծազաւր[h]: Խըշմ|իր[i] քաղա́ք է մեծ և գաւ|առս ունի հարուստ| և մեծաշահ: ի լըհա|ուրա[j]: խ̄: աւրն երթան| ի խմշիր: Մուշկնի| փա́յլխ[k] ասեն. ցած մո́ւշկ է անդ շատ կա:

a. M 5950 : մեծ և բազմահարկ [grande et très renommée].
b. M 1898 : ակտակար ; M 5950 : օգտակար.
c. M 1898 : ֆարսախ *(farsax)* ; M 3691 : փարսախ *(p'arsax)*.
d. M 1898 ; M 5950 : պուրշայուրէ (Puršayurē) մինչև ի.
e. M 1898 : Լհաուր (Lhaur) ; M 1770 : Լհայուր (Lhayur), M 7993, M 1864, M. 3691, M 5950 et éd. Amsterdam : Լահուր (Lahur).
f. M 1898 ; M 5950 : մեծագանձ աշխարհ [pays très riche].
g. M 1898 ; M 5950 : մահմուտ (Mahmut).
h. M 5950 : Լահուր քաղաք է մեծագանձ աշխարհ և երկիր ընդարձակ. ունի այս քաղաքս. ն̄ռ̄. գեղ. մահմուտ սուլթանն հարկատու արար զնոսա և հնազանդեցոյց. յորմէ են ամ. ճ̄զ. և է մեծաշահ քաղաք. զոր ինչ յամենայն երկիր գեղեցիկ և պատուական իրք որ լինի ամէն ի յայն քաղաքն գտանի. զի անդ բերին ծախեն վաճառականքն և ամենայն վաճառականքն անտի քաղեն զամենայն ինչ. զի ի վերայ ճանապարհին է քաղաքն. և իւրեանց թագաւորն մեծազօր է: M 1898 : ո̄ (600), hormis le M 3691 : զ̄.ճ̄ (6 + 100) [La ville de Lahore est un pays très riche, et [son] territoire est étendu, cette ville compte 400 000 villages, le sultan Mahmut les rendit tributaires et les réduisit à l'obéissance, il y a de cela 106 ans ; la ville est très commerçante, toutes les marchandises de qualité et de prix que le pays [produit] se trouvent dans cette ville, car les marchands qui les ont amenées là les vendent, et là ils récoltent tout ce qui [leur est nécessaire] car la ville est située sur la route [caravanière], et leur roi est puissant.
i. M 5950 : Խշըեմ (Xšrem).
j. M 1898 : լահուրէ (Lahurē) ; M 5950 : լհաուրէն (Lhaurēn).
k. M 1898 : մուշքն ի փայլի *(mušk'n i p'ayli)* ; M 1770 : մուշքնի ի փալի *(mušk'ni i p'ali)* ; M 7993 ; M 1864 ; M 3691 et éd. Amsterdam : մուշինի ի փալի *(mušini i p'ali)* ; M 5950 : մուշկ *(mušk)*.

---

de Courteille revue et corrigée par C. Pellat (Société asiatique), Paris 1962, vol. 1, § 414, p. 150-151 et al-Bīrūnī, I, p. 207 : « The city of Kashmir covers a space of four *farsakh* being built along boths banks of the river Jailam, which are connected with each other by bridges and ferry-boats. The Jailam rises in the mountains Haramakôt, where also the Ganges rises, cold, impenetrable regions where the snow never melts nor disappears. »

40. D'après Abū al-Fażl [xviie siècle], *The Akbarnāmā of Abu-l-Fazl*, transl. from the Persian by H. Beveridge, 3 vol., Calcutta 1902-1939, ici vol. 3, XCIX, p. 827, c'est le temps que mit l'empereur Akbar pour atteindre Srīnagar : « From Lahore the capital, to this place (Srīnagar) 97 *kos 7* poles were traversed in 24 marches. Though the number of *kos* is not great, yet on account of the ups and downs, the distance is very long and difficult ».

41. À propos du musc : voir Abū Zayd, *Voyage du marchand arabe Sulaymân en Inde et en Chine rédigé en 851 suivi de remarques par Abû Zayd Hasan vers 916*, trad. de l'arabe, avec introd., glossaire et index par G. Ferrand, Paris 1922, p. 109-112 et al-Mas'ūdī, I, § 391-394, p. 143-144.

qualité et là il y en a beaucoup, il en sort du *sunbul (snp'ul)* [= nard][42] et du *ḳaranful (ḳaranp'ul)* [= clou de girofle][43] **[fol. 251ʳ]** et toutes sortes de [plantes] médicinales; la ville se trouve dans un défilé montagneux et boisé. Bhatgaon (Panklar)[44] est une grande ville, les Indiens y sont très riches; il y a une forêt près [de la ville] et tout le bois est du bois d'encens, le meilleur[45] se trouve enterré dans la fange; leur roi possède huit mille éléphants. La route de Ka<u>sh</u>mīr (Xmšir) à Bhatgaon (Panklu) est de 30 jours. Quand on passe par un autre chemin [on arrive] à Nahrwāla (Nahruala)[46], en 25 jours on va à la ville de Mūltān (Molt'an)[47]. Car Nahrwāla et Mūltān **[fol. 251ᵛ]** sont des villes très grandes et très commerçantes, leur territoire est étendu, elles possèdent 3 000 villages, [leurs habitants] sont Indiens mais parlent [la langue] de <u>Gh</u>azna. La ville de Diul (Telul)[48] est très riche, il y a 40 jours de route pour Diul-Sinde (Telula-i-Sindik). La ville de Dabal [warah ?] (Tepul)[49] est grande, [entourée] par des forêts touffues, la ville est érigée sur une petite rivière appelée Čelul, les [habitants] du territoire parlent [la langue] de Nahrwāla[50]. Sūmanāt[51] (Sumnad) est une ville indienne, côtière [et]

42. Selon *MHB* (cité n. 23), II. p. 339 ce mot persan désigne du *nard*.

43. Selon *MHB* (cité n. 23), II. p. 70 ce mot persan désigne le clou de girofle. Voir pour l'emploi du clou de girofle, Ibn al-Bayṭār, *Traité des simples*, III, p. 64, nº 1748.

44. La description faite correspond au *teraï* népalais, domaine de forêts et de grandes herbes qui abrite une faune sauvage importante dont des éléphants. La plaine est dominée par les monts du Siwalik aux versants boisés de *sāl*. Cette plaine du *teraï* court d'ouest en est du Cachemire au Népal. Voir J. DELVERT, Le monde indien, dans *Géographie régionale. 2*, sous la dir. de M. J. Brunhes Delamarre, P. Deffontaines et A. Journaux (Encyclopédie de la Pléiade), Paris 1979, p. 73-90. Le seul royaume du nord possible dans cet espace géographique serait celui de la dynastie des Doya, prédécesseurs des Malla (1200-1768) dont l'ancienne capitale Bhatgaon/Bhaktapur se trouve à 15 km à l'est de Katmandou. Voir M. SHEPHERD SLUSSER, *Nepal Mandala : a cultural study of the Kathmandu valley*, 2 vol., Princeton 1982, p. 102, 107-126.

45. Voir *MHB* (cité n. 23), I. p. 28.

46. La ville de Nahrwālā/Nahrvāra, moderne Paṭan dans le nord de Barōda (actuelle Vadodara), sur la rive gauche du Saraswatī. Voir Ibn Hawḳal, p. 312, 316-317; al-Bīrūnī, I, p. 100, mentionne la ville sous le nom d'Anhiwara; al-Idrīsī, I, p. 176-178, la nomme Nahrawara et précise que de nombreux marchands musulmans y font du commerce. Voir Abū'l-Fidā [XIVᵉ siècle], *Géographie d'Aboulféda*, trad. de l'arabe en français par J.-T. Reinaud, Paris 1848 (réimpr. [Islamic geography 278], Frankfurt 1998), p. 117 et *EI²* I, p. 522.

47. Mūltān fut prise deux fois par Maḥmūd de Ghaznā, en 1006 et 1010. À propos de la ville, voir Al-Mas'ūdī, I, § 417, p. 151-152; Ibn Hawḳal, p. 314-315; al-Bīrūnī, I, p. 116-117 et II, p. 148; al-Idrīsī, I, p. 167-168; Abū'l-Fidā, p. 113-114; *EI²* VII, p. 548-550.

48. Diul-Sinde est désormais identifié au port de Lāhorī Bandar, à 20 km au sud-ouest de Banbhore, site de Daybul : voir M. KERVRAN, Le port multiple des bouches de l'Indus : Barbaraké, Dēb, Daybul, Lāhorī Bandar, Diul-Sinde, *Res Orientales* 8, 1996, p. 45-92.

49. Le toponyme et la description font penser à la ville de Dabalwarah (Delvada/Dalvada près d'Una) à deux jours de la ville de Sūmanāt. La ville fut prise par Maḥmūd de <u>Gh</u>azna en même temps que la ville de Sūmanāt : voir Ibn al-Athīr dans H. M. ELLIOT and J. DOWSON, *The history of India as told by its own historians : the Muhammadan period*, 8 vol., London 1867-1877, II, p. 470.

50. C'est-à-dire le gujarātī.

51. Sūmanāt (Somnāth) se situe sur la côte, près de Verava. La ville est essentiellement connue dans les sources musulmanes par son temple, détruit par Maḥmūd de <u>Gh</u>azna. Voir al-Bīrūnī, II, p. 103-105 et al-Dima<u>sh</u>ḳī [XIVᵉ siècle], *Manuel de la cosmographie du Moyen Âge de Shems ed-Dîn Abou-'Abdallah Moh'ammed de Damas*, trad. par M. A. F. Mehren, Copenhague 1874 (réimpr. [Islamic geography 204], Frankfurt 1994), p. 230-232. Marco Polo, *Le devisement du monde : Le livre des merveilles*, version française L. Hambis, introd. et notes de S. Yerasimos, Paris 1998, ici vol. 2, CLXXXVIII, p. 472-473

ելանէ| սնփուլ[a]. և ղարանփուլ[b].| [fol. 251r] և այլ ամ[ենայն] դեղեր[c]: և| քաղաքն լեռ́ն է և| մայրի. և կապաննի[d]:| Պանկլար[e] քաղաք է| մեծ. հնդի́կք. և| կարի հարուստք[f] մայր|ի́ ի մաւտ. և ա[մենայն] փայտն| ծխելիք. և զաղեկն| գտանեն ի ցեխսն թա|ղած: և իւրեանց թ[ա]գ[աւոր]| ը̅ռ̅ փե́ղ[g] ունենա[h]: ի խմ|շիրայ[i] .լ̅. աւուր ճան|ապարհ է ի[j] պանկլու[k]:| երբ այլ ուղով[l] ի նահրուա|լա[m] գնա[n]: ի̅ե̅: աւր երթա.| ի մոլթան քաղաք: զի| նահրուալա. մոլթան| [fol. 251v] քաղաքք են մեծայ|մեծք. մեծաշահք.| և ընդարձակ գաւ|առ. ունին գեաւղս: |գ̅ռ̅:[o] հնդի́կք են և| խազնի խաւսին: Տել|ուլ[p] քաղք է մեծա|գանձ: խ̅ս̅: աւուր է ի| տելուլա[q] ի սնդիկ: Տեպ|ուլ մեծ քաղաք. և| դժ[ու]ար մայրի: և շինած| է քաղաքն ի վերա փո|քր[r] ձելուլ գետոյ. ի| նահրուալոյ թէմն խօսի:| Սումնաղ[s] քաղք հն|դիկ. ծովեզր մեծաշահ|

a. M 5950 : մուշկ շատ գտանի անդ ելանէ սնփուլ [on trouve beaucoup de musc et il en sort du *snp'ul*].

b. M 1898 : խարաֆուլ ; M 5950 : խարանփուլ.

c. M 1898 : և այլ զինչ պիտի մարդոյ դեղեր մարդկան համար ; M 5950 : և այլ զոր ինչ պիտոյ է դեղեր մարդկան համար [et d'autres plantes médicinales utiles à l'homme].

d. M 1898 : լեռն է և մոյրի և կապըննի ; M 5950 : կապնի.

e. M 5950 : Պանկար (Pankar).

f. M 1898 ; M 5950 : և բնակիչք քաղաքին հնդիկք հարուստք և մեծաշահք [et les habitants de la ville sont de riches commerçants indiens].

g. Deux autres manuscrits, M 1898 et M 1770, emploient le mot arménien Փեղ pour désigner l'éléphant, alors que tous les autres manuscrits et éd. Amsterdam, avec des orthographes diverses, utilisent le terme arabe Ֆիլ *(fil)* pour éléphant.

h. M 1898 ; M 5950 : և մայրին ի յինք ի մաւտ է և մայրոյն փայտն ամէնն ծխանելիք է և բնակիչք երկրին գտանեն զաղէկ ծխանելին ի ցեղսն թաղած. իրենց թագաւորն Փ փեղ ունենա մեծ թագաւոր է և հարուստ և ամենայն պուտռական իրք գտանի ի յի[ւ]ր քաղաքն [près de la (ville) il y a une forêt et tout le bois de cette forêt est du bois d'encens, les habitants du pays trouvent le meilleur caché dans la boue. Leur roi possède 8 000 éléphants. C'est un grand roi, riche et on trouve dans sa ville beaucoup de choses précieuses] ; M 5950 : ը.ռ ֆիլ [8 × 1 000 éléphants].

i. M 1898 : խըշմիրայէ (Xšəmirayē) ; M5950 : խշմարէ (Xšmarē).

j. M 1898 : մինչև ի.

k. M 5950 : պանկար (Pankar).

l. M 1898 : երբ մարք այլ ճամփով ; M 5950 : երբ մարք այլ ճամպահով.

m. M 5950 : նահրայուրայ (Nahrayuray).

n. M 1898 : պիտի որ գնա ; M5950 : կամի գնալ.

o. M 1898 ; M 5950 : վ̅ (3 000).

p. M 1898 : Սելուլ (Selul) ; M 5950 : Մելուլ (Melul).

q. M 1898 ; M 5950 : տեպուլա (Tepula).

r. M 1898 ; M 5950 : և մայրիքմ դժուար և ճամպահքն և կապըննի և լերինք և վերայ փոքր.

s. M 1898 ; M 5950 : Սումնաթ (Sumnat').

commerçante ; là [viennent] les hā<u>dj</u>dj̄ī[52] *(hajik')* indiens **[fol. 252ʳ]** en pèlerinage ; ils appellent leurs prêtres et leurs vieux sages *(kalogeros)*, brahmanes[53] *(bahramana)* et toute la ville est à eux. Des pirates sortent de là pour prendre la mer[54], ils parlent [la langue] de Nahrwāla. Bhadresvar (Ptrast)[55] est une toute petite ville. <u>Kh</u>ambāyat (K'amt'ayt')[56] est une grande ville, près de Bhadresvar (Ptrast). Bharuch (Purč)[57] est une ville près de la côte, près de <u>Kh</u>ambāyat (K'amt'ayt'), à deux journées. Tous les 4 ans [les habitants] de Bharuch rendent un culte à un dieu et disent des balivernes : le déluge **[fol. 252ᵛ]** n'est pas venu chez nous[58]. Aṣāwul (Asawyol)[59] est une grande ville de la côte. Il en sort du sucre et beaucoup d'indigo[60] et toutes [sortes] de biens précieux. Barōda (Plotra)[61] est une ville de la côte, très riche, elle compte cent mille villages, tous autour de la mer. [Les habitants] partent avec des navires vers tous les pays pour faire du commerce. Cette ville et [ses] villages comptent 200 000 *Chakma (Šak'mi)*[62]

prétend qu'il n'y avait pas de corsaires, alors qu'Abū'l-Fidā, p. 116, quelques années plus tard, appelle Sūmanāt « la terre des pirates ». Voir *EI²* IX, p. 904-905.

52. Nom qui désigne en arabe tout musulman qui a fait le pèlerinage de La Mecque : voir *EI²* III, p. 40.

53. Al-Bīrūnī, I, p. 100, rapporte le mythe selon lequel les Brahmanes sont considérés comme l'élite de l'humanité et qu'ils sont nés de la tête de Brāham qui est le nom de la Nature.

54. À propos des pirates, voir al-Bīrūnī, I, p. 208 : « After the above-mentionned gulf follow the small Munha, the great Munha, the Bawârij *i.e.* the pirates of Kacch and Sômanâth. They are thus called because they commit their robberies on sea in ships called bîra. »

55. HABIBULLAH (cité n. 15), p. 253, l'identifie avec la ville de Surat, ce qui nous paraît peu vraisemblable. Le seul port, à notre connaissance, pouvant correspondre au nom rendu par l'arménien est le port de Bhadravati/Bhadreśvar sur la côte de Kutch. Voir M. SHOKOOHY, *Bhadreśvar : the oldest Islamic monuments in India*, Leiden 1988, p. 3-11.

56. L'actuelle ville de Khambat (Cambay), au fond du golfe du même nom, à l'est de la presqu'île de Kathiawar. Le premier à parler de la ville est Sulaymān, p. 30. Voir pour sa description al-Mas'ūdī, I, § 269, p. 102 ; Ibn Hawḳal, p. 320. La ville et le port se développèrent rapidement au point que Cambay devint le principal port du Gujarat : voir al-Idrīsī, I, p. 171 ; Marco Polo, II, CLXXXVII, p. 472 ; al-Dima<u>sh</u>ḳī, p. 232 ; Abū'l-Fidā, p. 117-118 ; Ibn Baṭṭūṭa [xivᵉ siècle], *Voyages et périples*, dans *Voyageurs arabes*, textes trad., présentés et annotés par P. Charles-Dominique, Paris 1995, p. 372-1050, ici p. 899-901.

57. Bharoč/Broach, le Barygaza du *Periplus Maris Erythraei* (text with introd., transl. and commentary by L. Casson, Princeton 1989, § 41, p. 77, § 47-48, p. 81), le Po-lu-ka-che-p'o de Hiuen Tsang (*On Yuan Chwang's travels in India (629-645 AD)*, by T. Watters, 2 vol., London 1905, II, p. 241) était un grand *emporium*, à 200 km au sud de Cambay, sur la rivière Narmada. Le port avait des relations directes avec le Ka<u>sh</u>mīr et Kābul. Al-Balādhurī [ixᵉ siècle], *Kitāb futūḥ al-buldān*, *The origins of the Islamic state*, transl. by F. C. Murgotten, 2 vol., New York 1924, II, p. 209, 227 lui donne le nom de Barawṣ ; al-Bīrūnī, I, p. 102, le nom de Bahrūj. La ville serait avec Rander (Rihanjūr) la capitale de Lāṭa (Lāradesa). Al-Idrīsī, I, p. 175 précise que c'est de ce port que transitent les marchandises du Sind et de Chine et que la ville est « grande et bien bâtie en briques et en plâtre » et que « ses habitants sont riches ».

58. Voir le récit de l'entretien entre l'empereur de Chine et un marchand arabe, Ibn Wahab, par Abū Zayd, p. 88-89, anecdote reprise textuellement par al-Mas'ūdī, I, § 345, p. 129 : « Mais quant au fait de l'inondation de la terre tout entière, nous ne le connaissons pas ; le déluge n'a atteint qu'une partie de la terre et n'est pas arrivé jusqu'à notre pays. Si l'histoire que vous racontez est vraie touchant cette partie du monde, toujours est-il que nous autres, habitants de la Chine, de l'Inde, du Sind et d'autres pays encore, nous n'en avons pas connaissance, et que nos ancêtres ne nous en ont rien légué par tradition. »

59. Aṣāwul/Asāwal est mentionnée par Ibn Hawḳal, p. 312 et al-Bīrūnī, I, p. 102. Voir la description de la ville par al-Idrīsī, I, p. 175-176 ; la ville se situait, à la croisée des routes de commerce, près de l'actuelle ville d'Ahmenabad/Aḥmadābād.

հնդկաց հաջիքն[a] ա́նդ| [fol. 252r] զան ի յուխտ: իւր|եանց իրիցնոյն և ալաւ|կերոյն[b] բահրամանա[c]| կոչեն: ամենայն քաղ|աքն նոքա́յ են: շատ ծեծ|ուորք[d] ելանեն անտի| նաւելով: և նահրու|ալայ կոչեն խաւսին[e]: Պտրա́ստ քաղաք է փո|քր[f]: Քամբայթ[g] քաղա|ք մեծ. մաւտ ի պտրաստ[h]:| Պուրճ քաղաք ծով|եզերեա.[i] մերձ ի քամբա|յթ : բ̅: աւուր է[j]: պուրճն| յամեն : դ̅ տարի աստու|ած մի պաշտեն բարբաջ|են[k] թէ ջրհեղեղ[l] չէ| [fol. 252v] առ մեզ եկեալ: Ասաւ|յոլ[m] մեծ քաղաք ծով|եզեր[n]: շաքար և լեղ|ակ շա́տ ելնէ. և ա[մենայն]| պատւական իրք[o]:| Պլոտրա[p] քաղաք ծովեզ|եր: բազմազանձ: Ճ̅Ռ̅: գիւղ ունի[q]: և ամենն| շուրջ զծովուն. և նաւ|ով երթան ընդ ամ[ենայն]| երկիր ի վաճառ: ա́յս| քաղաքս և գեղեր|:

a. M 1898 : ի ծովեզերին հնդկաց և է բազմազանձ քաղաք և մեծաշահ հընդկաց հաճիքն [C'est une ville côtière d'Inde, très riche et très commerçante, les dévots indiens (y viennent)] ; M 5950 : ի ծովեզերին հնդկաց և է բազմաշահ քաղաք և հընդկաց հաճիքն [C'est une ville côtière d'Inde, particulièrement commerçante et les dévots indiens (y viennent)].

b. Il faudrait lire զալաւ|կերոս.

c. M 1898 : բահրամայ *(bahrama)*; M 5950 : բահրամանակ *(bahramanak)*.

d. M 1898 : գողեր [voleurs] ; M 5950 : գեղեր.

e. M 1898 ; M 5950 : նաւելով ի վերայ ծովու շատ ծեծ առնեն և ի նահրուալայ խօսին [beaucoup de pirates se battent sur la mer, ils parlent la langue de Nahrualay].

f. M 1898 ; M 5950 précisent que c'est une ville côtière près de Nahrwāla.

g. M 1898 : Քամպաթ (K'ampat') ; M 5950 : Քամպայթ (K'ampayt').

h. M 1898 : քաղաք է ի ծովեզեր և մերձ է ի պտրաստ քաղաք [c'est une ville côtière près de la ville de Ptrast] ; M 5950 : քաղաք ծովեզերեա և ի նահրաուլայ խօսի: և մօտ է պտրաս քաղաք [ville côtière, on y parle la langue de Nahraulay, elle est près de la ville de Ptras].

i. M 1898 : քաղաք է ծովեզերա և ի նահրուալայ խաւսին [c'est une ville côtière, on y parle la langue de Nahrualay].

j. M 1898 : բ̅ աւուր ճամպահ հեռի են ի միմեանց [à deux jours de route de distance entre elles] ; M 5950 : բ̅ աւուր ճամպահ հեռի են ի միմեանց պուրճ և քամպայթ.

k. M 1898 : ի պուրճ քաղաք յամէն դ̅ տարի աստուած մի պաշտեն և ի յաւարտել դ̅ ամին փոխեն: [dans la ville de Purč tous les 4 ans ils adorent un dieu et ils en changent à la fin des 4 mois] ; M 5950 : դ̅ տարոյն փոխեն.

l. M 1898 ; M 5950 : ջրհեղեղն (J̌rheɫeɫn).

m. M 1898 ; M 5950 : Ասայոլ (Asayol) ; M. 1770 : Ասաոլ (Asaol).

n. M 1898 ; M 5950 : ծովեզերա և մեծաշահ [côtière et très commerçante].

o. M 1898 et toutes les autres recensions poursuivent en disant que de la ville de Purč on se rend à J̌olmutray (ջոլմուտրայ) et de là à Plotray. M 5950, lui ajoute seulement : de Purč on se rend à J̌urmutrayōrmi (Ի պուրճ քաղաքէ երթա մարդ ի ջուրմուտրայօրմի).

p. M 1898 : Պլոտրայ (Plotray) ; M 5950 : Պլուտրայ (Plutray).

q. M 1898 ; M 5950 : քաղաք է ծովեզերայ. մեծ և մեծաշահ և բազմազանձ այս քաղաքնիս նահրուալայ խաւսին Ճ̅Ռ̅ գեղ ունի [c'est une ville côtière, grande, très commerçante, et très riche ; cette ville parle la langue de Nahrualay, elle possède cent mille villages].

60. Voir la description de la culture de l'indigo à Ahmenabad par Jean Tavernier [XVII[e] siècle], *Travels in India*, transl. by V. Ball, 2[nd] ed. edited by W. Crooke, 2 vol., London 1925, II, p. 9-12.

61. Probablement la ville de Barōda (actuelle Vadodara), connue depuis l'Antiquité, sur l'embouchure de la Narmada, au bord de la rivière Vishwamitri, à 110 km au sud-est d'Ahmedabad. Voir *EI*[2] I, p. 1084-1085.

62. Habibullah (cité n. 15), p. 254, y voit les descendants des Sakas (Saces). Ceci nous paraît improbable. Pourrait-il s'agir des Chakma ? Les Chakma, originaires de l'Arakan, sont répartis actuellement entre le Bengladesh et l'Inde (Tripura, Arunachal Pradesh et Mizoram). Voir B. A. West, *Encyclopedia of the peoples of Asia and Oceania*, New York 2009, p. 153.

et tous parlent [la langue] des *Chak'ma*. Palanpur [?] (Mlēpar)[63] est une grande ville, la première, de là on va à Darbhavati [?] (Paraw)[64] qui est une grande ville **[fol. 253ʳ]**, de là à Ṣubāra (Sup'era)[65], de là à Thāna (T'ana)[66], de là à Puri [?] (P'ṙawē)[67] puis de là à Sandābūr (Sandabur)[68] où l'on trouve beaucoup de poivre[69] et d'*amomum*[70] et toutes ces villes sont [liées] les unes avec les autres. De Ṣandābūr on va à la ville de Bārkūr (Banp'ur)[71], de là à Manjalūr (Banklur)[72] de là à Budfattān (Epnit'on)[73], de là à Shāliyāt (J̌liay)[74], de là à Fandarīna (Pandrianē)[75] de là à Shinkli (Šikl)[76] où il y a de nombreux chrétiens et beaucoup

63. Peut-être la ville de Palanpur, à 170 km au nord d'Aṣāwul, à la frontière du Gujarat et du Rajasthan. Cette ville fut et demeure un carrefour commercial entre le Rajasthan au nord, les côtes du Rann de Kutch et de la péninsule de Kathiawar ainsi que la côte occidentale de Konkan. Voir *Gazetteer of the Bombay Presidency. 5, Cutch, Palanpur and Mahi Kantha*, New Dehli 1880 et M. CHANDRA, *Trade and trade routes in ancient India*, New Dehli 1997.

64. Si l'on garde la leçon des autres manuscrits Տարաւի (Tarawi/Darawi), il s'agit peut-être de la ville de Darbhavati (actuelle Dabhoi) ancienne cité fortifiée, fréquemment mentionnée dans les textes Jaïn de Girnar à une quinzaine de kilomètres au sud de Barōda. Voir J. BURGESS, H. COUSENS, *The antiquities of the town of Dabhoi in Gujarat*, Edinburgh 1888.

65. Ṣubāra/Sopārā à 42 km de Mumbaī (Bombay). La ville est connue depuis l'antiquité : voir le *Periplus Maris Erythraei*, § 52, p. 83. Les géographes arabes lui ont donné différents noms : Ṣubāra, Sūrabāya, Sūrbārah, Sūfāra : voir ELLIOT – DOWSON (cité n. 49), I, p. 24, 30, 34, 66 et 85. Al-Bīrūnī, I, p. 209, situe la ville à six *farsakh* au sud de Sindan/Sanjan et cinq *farsakh* au nord de Thāna.

66. Le port est à 32 km au nord-est de Bombay, au nord de la ville de Salsette. De nombreux voyageurs parlent d'une ville particulièrement florissante : voir les sources rassemblées sur la ville par H. YULE and A. C. BURNELL, *Hobson-Jobson : a glossary of colloquial Anglo-Indian words and phrases, and of kindred terms, etymological, historical, geographical and discursive*, new ed., London 1903 = Hobson-Jobson, p. 895-896.

67. Peut-être Puri/Purikā (Gharapuri), la capitale des Silahara du nord Konkan (810-1260), dans l'île Elephanta, à 10 km à l'est de Bombay. Voir S. M. EDWARDES, *The rise of Bombay : a retrospect*, Bombay 1902, p. 1-47 et J. BURGESS, *The rock-temples of Elephanta or Ghârapurî*, Bombay 1871.

68. Ṣandābūr/Ṣindābūr est le nom que les sources musulmanes donnent à l'ancienne capitale de la dynastie des Kambada (940-1344), Chandrapura, (moderne Cāndor/Chandore) sur la rive gauche de la rivière Paroḍā (qui forme la Racol) dont l'estuaire aboutit à la baie de Marmagovā, au sud de Goa/Govā. Voir J. DELOCHE, *La circulation en Inde avant la révolution des transports. 2, La voie d'eau*, Paris 1980, p. 76, n. 88. Voir également M. H. NAINAR, *Arab geographers' knowledge of southern India*, Madras 1942 (réimpr. [Islamic geography 120], Frankfurt 1993), p. 58.

69. D'après Marco Polo, II, CLXXXIV, p. 467, le poivre et le gingembre croissent en abondance dans tout le territoire de Malabar.

70. De l'*amomum* selon Հ. ԱՃԱՌԵԱՆ, *Հայերէն արմատական բառարան* [H. AČAṘYAN, *Dictionnaire étymologique de l'arménien*], 4 vol., 2nde éd., Érévan 1971-1979 = *ArmB*, ici III, p. 26. Probablement du gingembre.

71. La ville de Fākanūr/Fâkanawr/Faknur d'Ibn Baṭṭūṭa, p. 909, d'al-Dimashḳī, p. 234 et de Rashīd al-Dīn [XIVᵉ siècle] dans ELLIOTT – DAWSON (cité n. 49), I, p. 68. Elle est connue également dans les sources sous le nom de Baccanore, l'actuelle Bārkūr, dans le Kerala. Voir NAINAR, *Arab geographers' knowledge* (cité n. 68), p. 33-34. À propos des différents noms de la ville chez les non musulmans : voir H. YULE, *Cathay and the way thither : being a collection of medieval notices of China*, 2 vol., London 1866, II, p. 451.

72. Voir al-Dimashḳī, p. 234 ; Abū'l-Fidā, p. 116 et Ibn Baṭṭūṭa, p. 909, la ville se situe sur l'estuaire d'ad-Dunb, c'est la ville de Mangalore, le plus grand port du Malabar.

73. Epnit'on/Pnipot'in, peut-être le Poudopatana de Cosmas Indicopleustès (*The Christian topography of Cosmas, an Egyptian monk*, transl. and ed. by J. W. MCCRINDLE, London 1897, XI, p. 367) est le port de Budd Fattan/Buddfattan décrit par Ibn Baṭṭūṭa, p. 912-913 entre Mangalore

Մ̃ Ռ̃: շաքմի են[a]: և| ամէնն շաքմի խաւսին[b]: Մլէպարն. քաղաք մեծ[c]| և առաջին[d]. ուստի երթ|ան ի պարաւ[e] ի մեծ քաղ| [fol. 253r] աք: անտի ի[f] սուփեր|ա[g]: Անտի ի[h] թանա:| Անտի ի փռաւէ[i]: Անտ|ի ի[j] սնդապուր[k]: ուր շա|տ պղպեղ և համեմն|ի լինի[l]. և ամ[ենայն] քաղ|աքնիս հետ իրերա́ց են:| Ի սանդապուրէն երթ|ան ի պանփուր[m] քաղ|աք: Անտի ի պանկլուր[n]:| Անտի յեպնիթոն[o]: Ան|տի ի ջլիայ: Անտի ի| պանդրիանէ[p]: Անտի ի| շի́կլ[q]. ուր շատ քրիստ|ոնեա́յք կան և շատ եկ|եղեցիք[r]: Անտի երթ|ան ի քոշի[s]: Անտի ի քոլոյ.|

a. M 1898 : ամէնն շուրջ ծովեզերովն է շինած. այս քաղաքքս և իւրեանց վաճառական նաւերն ընդ ամենայն երկարութիւն ծովու վաճառով ընթանան այս քաղքնիս և այս գեղերս մ̃ռ շաքմի են [tous sont construits près de la côte, de ces villes leurs navires marchands parcourent la mer dans toute son étendue pour le commerce, ces villes et ces villages comptent 200 000 *šak'mi*] ; M 5950 : ս̃ շաքմի են [2 000 *šak'mi*].

b. M 1898 ; M 5950 : և հնդիկ լեզուով են և ամէնն շաքմի խաւսին [ils sont de langue indienne mais tous parlent le šak'mi].

c. M 1898 ; M 5950 : մեծ. մեծագանձ. մեծաշահ [grande, très riche, très commerçante].

d. M 1898 ; M 5950 : և առաջին քաղաք [première ville].

e. M 1898 : ի մլպարէ երթա ճանապարհ ի տարաւի (Tarawi) ; M 5950 : պարաւի (Parawi).

f. M 1898 ; M 5950 : աստի երթա ի.

g. M 1898 : սուֆրայ (Sufray) ; M 5950 : սուփարայ (Sup'aray),

h. M 1898 : ի սուֆրայէ երթա ի ; M 5950 : ի սուփարայու երթայ ի.

i. M 1898 : փռնաւէ (P'ṙnawē) ; M 5950 : փռաւէ (P'ṙawē).

j. M 1898 : ի փռնաւոյ ի ; M 5950 : ի փռնաւոյէ երթայ ի.

k. M 1898 ; M 5950 : սանդապուր (Sandapur).

l. M 1898 : և այլ պիտանի համէմնի ; M 5950 : և այլ պիտանի համեմունք.

m. M 1898 ; M 5950 : պանքուր (Pank'ur).

n. M 5950 : պանկլուլ (Panklul).

o. M 1898 ; M 5950 : եպնպնիթոն (Epnpnit'on).

p. M 1898 ; M 5950 : փանտրիանէ (P'antrianē).

q. M 1898 : շինկլ (Šinkl).

r. M 1898 : շատ եկեղեցիք և ամէնն մելէպառ գաւառ խաւսի [(il y a) plusieurs églises et tous parlent la langue du canton de Melēpaṙ].

s. M 1898 ; M 5950 : passage omis.

---

et Calicut. L'ancienne ville se situerait près de l'actuelle Bagadar/Vatakara, à 40 km au nord-ouest de Calicut. Voir Nainar, *Arab geographers' knowledge* (cité n. 68), p. 30, 41.

74. Selon Ibn Baṭṭūṭa, p. 920, qui l'a visitée, la ville se situerait au sud de Calicut. C'est la ville de Shö-li-ni de Chau Ju-kua (*Chau Ju-Kua : his work on the Chinese and Arab trade in the twelfth and thirteenth centuries*, transl. by F. Hirth and W. W. Rockhill, Saint-Pétersbourg 1911, p. 94). Voir aussi Nainar, *Arab geographers' knowledge* (cité n. 68), p. 73.

75. Pantalāyini-Kollaṃ, à 25 km au nord de Calicut, est citée par les voyageurs musulmans sous d'autres noms : Fandarīna/Qandarīna : voir al-Idrīsī, I, p. 179 ; Ibn Baṭṭūṭa, p. 912-913, parle des trois quartiers musulmans de la ville. Al-Dimashkī, p. 234, mentionne Fandarīna après Buddfattan, comme notre texte ; voir Odoric de Porderonne dans Yule, *Cathay and the way thither* (cité n. 71), II, p. 133.

76. Nom qui désigne la ville et le port de Cranganore ou Kodungalor (actuelle Koṭuṇṇallūr) ; la ville est régulièrement mentionnée dans les sources sous le nom de Shinkli/Shigala : voir pour les références Hobson-Jobson (cité n. 66), p. 272-273 et 828-829 et Nainar, *Arab geographers' knowledge* (cité n. 68), p. 75-77.

d'églises. De là on va à Kochi (K'oč'i)[77] et de là à Kolam (K'ol)[78]. **[fol. 253ᵛ]** Toutes ces villes sont [des villes] de côte ; il y a de nombreux chrétiens et dans toutes les villes il y a des églises ; tous parlent la langue du territoire de Malabar (Melapar)[79]. Le nom du territoire est [contrée des] Cola[80] (Č'olian), dans ce territoire, le saint apôtre Thomas (T'ovmas) fut martyrisé[81] ; la première ville de ce territoire est Kolachel [?] (Plinč)[82], elle est très commerçante. De là on va à Manipattan [?] (Pnipptin)[83] en 10 jours. De là à Korkoi [?] (Xotoyn)[84] en une journée. La ville de Negapatam (Naxēp't'in)[85] est grande il y a de nombreuses églises et beaucoup de chrétiens **[fol. 254ʳ]**. De là on va à Chidambaram (Šahptin)[86] de là au tombeau du saint apôtre Thomas à Mailapur (Mallap)[87] qui se [trouve] sur la côte, il y a encore quelques chrétiens. De là on va à la grande ville de Tanjavur (Junjr)[88], où [a vécu] l'apôtre. Toutes les sources grouillent de sangsues, hormis celle près [de l'apôtre], l'eau y est limpide, pure et exempte de sangsues[89]. Toutes ces villes [font partie du territoire] que l'on appelle [contrée]

77. Peut-être l'ancien site de Kochi/Kocci (Cochin) ? Mais la formation du port actuel est le résultat de la crue du fleuve Periyar (1341) qui a entraîné l'envasement de Cranganore, et l'émergence de l'île de Vaippi. Voir Ma Huan, *Ying-yai Sheng-la : the overall survey of the Ocean's shores (1433)*, transl. and ed. by J. V. G. Mills, Cambridge, 1970, p. 132-137 ; Ibn Baṭṭūṭa qui traversa la région en 1342-1343 ne parle ni de l'ancien site de Kochi, ni du nouveau.

78. Kolam/Kollaṃ (Quilon) est l'un des plus grands *emporia* de la côte en rapport avec la Chine et l'Arabie : voir G. F. Hourani, *Arab seafaring in the Indian Ocean in ancient and early medieval times*, Princeton 1951, p. 70-74, qui recense toutes les sources concernant la ville. C'est selon al-Dimaṣhḳī, p. 234, la dernière ville de la côte du poivre. D'après Ibn Baṭṭūṭa, p. 906, la région de Malabār (Malībār ou Mīlībār dans les sources persanes et arabes), pays du poivre, s'étendait de la ville de Sandābūr à Kolam (Quilon) et il fallait marcher deux mois pour parcourir le pays.

79. C'est-à-dire le malayalam qui appartient à la famille des langues dravidiennes et est apparenté au tamoul, voir Hobson-Jobson (cité n. 66), p. 546.

80. C'est-à-dire le territoire de la dynastie des Cola, ici les côtes du Coromandel. Voir al-Dimaṣhḳī, p. 234, décrivant le pays des « çoûlîan sur la côte » et à propos de la dynastie voir Hobson-Jobson (cité n. 66), p. 256-257.

81. Selon une tradition ancienne, s'appuyant sur le texte apocryphe des *Actes de Thomas*, l'apôtre serait venu en Inde en 52, sur la côte sud-occidentale, il aurait fondé sept églises, à Cranganore, Palur, Nord-Parur, Sud-Pallipuram, Naranam, Nellakul et Quilon : voir A. Brou, L'évangélisation de l'Inde au Moyen Âge, *Études publiées par les pères de la Compagnie de Jésus* 87, 1904-1906, p. 577-605, ici p. 578-579.

82. Selon Abū'l-Fidā, p. 116, la première ville du Coromandel serait Raskumhurī/Ra's Komhorî, c'est-à-dire le cap Comorin. La vie maritime entre Quilon et le Cap Comorin n'est pas favorisée par des conditions naturelles sur cette partie des côtes, il n'y a pas de bon site de port hormis celui de Kolachel (Kollācal), voir Deloche, *La circulation en Inde* (cité n. 68), p. 92. Peut-être s'agit-il de ce port ?

83. Bnipptin serait peut-être la déformation de la ville de Manîfattan d'Abū'l-Fidā, p. 116, le port de Madurifattan de la baie de Palk, voir : E. Lambourn, India from Aden-Khutba and Muslim urban networks in late thirteenth-century India, dans *Secondary cities urban networking in the Indian Ocean realm, c. 1400-1800*, ed. by K. Hall, Lexington (MA) 2008, p. 55-97, ici p. 90.

84. Peut-être Korkoi/Korkai, le Kolkhoi de Ptolémée et du *Periplus Maris Erythraei*, § 59, p. 87, le Ku-ku-lo ou Ku-lo des sources chinoises (voir E. H. Parker, Notes on Yule, *Journal of the North China branch of the Royal Asiatic Society* 37, 1906, ici p. 195-196), près de Tuttukkudi/Tuticorin. Voir J. Deloche, Études sur la circulation en Inde. 4, Notes sur les sites de quelques ports anciens du pays tamoul, *Bulletin de l'École française d'Extrême Orient* 74, 1985, p. 141-166, ici p. 153-157.

[fol. 253ᵛ] ամէնս քաղա́քք են| ծովե́զր. շատ քրիստոնեայք կան յամենայն| քաղաքսն: և եկեղեցիք[a]:| և ամէն մեղապար գաւառ| խաւսի: չոլիա́ն[b] անուն| է թիմին. յայս թէմս է| ս[ուր]բ առաքեալն Թովմ|աս[c] վկայեալ: Թիմին| առաջին քաղաք պլինն.| մեծաշահ[d]: Աստի եր|թան ի պնիպպտին[e]|: ժ̄: աւր: Աստի ի| խոտո́յն[f] քաղաք յաւր| մի[g]: Նախեփթին[h] քաղ|աք է մեծ. շատ եկեղեց|իք. և շատ քրիստոնեա| [fol. 254ʳ]յք կան[i]: Աստի երթ|ան ի շահպտին[j]: Աստ|ի ս[ուր]բ առաքելոյն Թո|վմայի գերեզմանն ի| մալլա́պն[k]. ծովեզեր է| և կա յինքն սակաւ մի քր|իստոնեա: Աստի| երթան ի ձունձր մե́ծ քաղաք. ուր առաքե|ալն կա[l]: ամեն աղբիւր|քն տզրո́ւկ եռացնեն.| բայց միայն որ մերձ է| ի նա. յստա́կ է ջուրն և| ս[ուր]բ ի տզրկէ: Այս ամ[ենայն]| քաղաքս չոլիա́ն կոչին: Սելան կղզի Հնդիկ ան|ուամբ է:

a. M 1898 : passage omis.
b. M 1898 ; M 5950 : չոլիանդ (Č'oliand).
c. M 1898 : թովմա (T'ovma) ; M 1770 et M 1864 : թումայ (T'umay) ; M 7993, M 3691, éd. Amsterdam : թօմա (T'ōma) ; M 5950 : թումաս (T'umas).
d. M 1898 : մեծ և մեծաշահ [grande et très commerçante].
e. M 1898 : պնիպոտին (Pnipotin) ; M 5950 : պնիպթթին (Pnipt't'in).
f. M 1898 : խուտոյն (Xutoyn) ; M 1770 : խոյտոյն (Xoytoyn) ; M 5950 : խայատոյն (Xayatoyn).
g. M 1898 ; M 5950 poursuivent : անտի ի նախիպտթին յաւր մի [et de là en un jour à Naxiptt'in].
h. M 1898 : Նախեպտթին (Naxeptt'in) ; M 5950 : նախիպնթին (Naxipnt'in).
i. M 1898 ; M 5950 : քրիստոնեայք ունի ընդ ինքեամբ և ամենայն քաղաքնիս ծովեզերք են: Ի նախիպտթոյն երթայ յ.բ̄ աւրն ի շահպաթին [il y a des chrétiens à l'intérieur et toute la ville se situe sur la côte, de Naxiptt'in on va en deux jours à Šahpat'in].
j. M 1898 : շահպաթին (Šahpat'in) ; M 5950 : շահպափթին (Šahpap't'in).
k. M 1898 : մալապ (Malap) ; M 5950 : մալլապ (Mallap).
l. M 1898 ; M 5950 : ի ձունձր: Այս քաղաք է մեծ և մեծագանձ և մեծաշահ ի մլլապ քաղաք. ուր սուրբ առաքելոյն գերեզմանն է թումայի [à Junjr. Cette ville est grande, très riche, très commerçante ; dans la ville de Mllap où se trouve le tombeau du saint apôtre Thomas].

85. Negapatam/Negapatnam/Nagapattinam (litt. « la ville des serpents ») à l'embouchure de la rivière Uppanar était un port florissant aux XIᵉ et XIIᵉ siècles ; les commerçants chinois l'appellent Na-Kia-Po Ta-Na, voir G. FERRAND, *L'empire sumatranais de Çrīvijaya*, Paris 1922, p. 5 et NAINAR, *Arab geographers' knowledge* (cité n. 68), p. 55 pour les sources arabes.

86. La ville se trouve au sud de Putuccēri (Pondichéry), elle est célèbre pour son immense temple dédié à Nataraja, le Shiva danseur.

87. L'historiographie moderne veut que l'apôtre Thomas après son évangélisation de la côte du Malabar se soit rendu dans la ville de Mailapur (Mylapore, actuellement dans les faubourgs de Madras) où un brahmane l'aurait tué d'un coup de lance ; la ville devint alors un lieu de pèlerinage. Jean de Marignolli [XIVᵉ siècle] dans son récit *Voyage en Orient*, est le premier à dire que la ville de Mailapur (« Mirapolis ») est son lieu de martyre, dans YULE, *Cathay* (cité n. 71), II, p. 375-377.

88. Peut-être la ville de Tanjavur/Thanjavur (Tanjore) sur le delta de la rivière Kāverī qui fut la capitale de l'empire des Cola/Chola du IXᵉ au XIIIᵉ siècle. La plupart des temples construits par la dynastie des Cola se trouvent près de la ville.

89. Selon Marco Polo, II, CLXXVII, p. 444-446, qui n'indique pas la ville du martyre de saint Thomas (parlant uniquement du territoire du Malabar), les pèlerins ramassent de la terre près de la tombe du saint pour ses vertus thaumaturges.

des Cola. Le nom indien de l'île c'est Ceylan (Sēlan) et le nom arabe (*tačik*)[90] c'est Sarandīb (Sařntik)[91] **[fol. 254ᵛ]**.

Les Indiens racontent que lorsque Dieu a chassé Adam, il l'a fait habiter dans cette île[92]. [L'île] produit des gemmes remarquables et de nombreuses pierres précieuses[93] : [ainsi] la pierre que l'on appelle dans [la langue] indienne *keturatna (katři)*[94], dans [la langue] arabe *'ayn al-hirr (aynillihōř)*[95], c'est la pierre que l'on appelle également dans [la langue] des Perses *chashm-i-gurpa (č'ašmgurps)*[96], une pierre que l'on appelle *ilē* bleu et [dans la langue] indienne *nila (nislē)*[97], une pierre jaune [qui] s'appelle *padmaraga (poytrē)*[98] ainsi que des pierres rouges qui sont plus remarquables que toutes les autres[99] **[fol. 255ʳ]** et d'autres objets précieux. Le pays de la Terre de l'Or, on l'appelle T'iminzar[100], il en sort quantité d'or autant que l'on puisse en extraire. Lāmurī (Lamri)[101] est la première ville et port, il en sort du bois de brésil. De là on part pour la ville de Panč'ur[102] qui est un port très commerçant, il en sort du

90. Le terme *tačik* dans les sources arméniennes désigne les Arabes puis les musulmans, voir *ArmB* (cité n. 70), IV, p. 365-366.

91. C'est le nom que l'on trouve dans les sources géographiques et historiques islamiques médiévales concernant l'île de Ceylan. Chez al-Bīrūnī, I, p. 233, on trouve la forme de Sangaladîp, corruption du nom Singhaladipâ. À propos du nom de l'île de Ceylan chez les auteurs musulmans, voir l'article d'A. Abeydeera, Taprohane, Ceylan, Sumatra ? Une confusion féconde, *Archipel* 47, 1994, p. 87-124, ici p. 94-95 et p. 112-114.

92. Dès le IXᵉ siècle, les musulmans croient qu'Adam après avoir péché fut jeté dans l'île de Ceylan, sur la montagne qui domine l'île ; c'est ainsi que cette montagne fut appelée Pic d'Adam ou montagne d'Adam, voir Sulaymān, p. 33. Sur cette montagne qui culmine à 2243 m se trouve l'empreinte du pied d'Adam. Les musulmans y vont en pèlerinage. Ibn Baṭṭūṭa, p. 947-948, qui visita la montagne au XIVᵉ siècle, est le premier à nous relater son ascension. De leur côté les Indiens prétendent que c'est l'empreinte de Bouddha : voir Chy Fă Hian, chap. 38, p. 332 (*Foĕ Kouĕ Ki ou Relation des royaumes bouddhiques par Chy Fă Hian : voyage dans la Tartarie, dans l'Afghanistan et dans l'Inde exécuté à la fin du IVᵉ siècle par Chy Fă Hian*, trad. par M. A. de Rémusat, Paris 1836, revu, complété et augmenté d'éclaircissements nouveaux par M. M. Klaproth et C. de Landresse) : « Quand Foĕ vint dans ce pays, il voulut convertir les mauvais dragons. Par la force de son pied divin il laissa l'empreinte d'un de ses pieds au nord de la ville royale et l'empreinte de l'autre sur le sommet d'une montagne [...], on a construit un *seng kia lan* qu'on nomme la Montagne sans crainte ». Voir Marco Polo, II, CLXXIX, p. 454 : « Les Sarrazins, du moins, disent que c'est le sépulcre d'Adam, mais les Idolâtres disent que c'est le monument de Sagamoni Burcan [Sakyamuni Bouddha]. »

93. Voir Chy Fă Hian, chap. 37, p. 328 : « On en tire beaucoup de choses précieuses et des perles. » La première mention de pierres précieuses à Ceylan chez un voyageur arabe date du IXᵉ siècle, voir Sulaymān, p. 33. Selon Marco Polo, II, CLXXIV, p. 423-424, corindons, topazes, améthystes, rubis fabuleux abondent. Ibn Baṭṭūṭa, p. 944-945, ne parle que des perles et des corindons.

94. Il s'agit de la gemme appelée œil-de-chat, qui dans la mythologie hindoue est associée à la planète Ketu, nœud descendant lunaire et démon de l'éclipse : voir *Allied chambers transliterated Hindi-Hindi-English dictionary*, New Dehli 1993, 2008², p. 303. Cette gemme est connue aussi sous le nom de *vaidūrya*.

95. Litt. « l'œil de chat », cette pierre est portée comme talisman contre le mauvais œil ; voir al-Tīfāshī [XIIIᵉ siècle], *Arab roots of gemology : Ahmad Ibn Yusuf al Tifaschi's Best thoughts on the best stones*, transl. and with commentary by S. N. Abul Huda, London 1998, p. 213-215. L'œil de chat se dit en arménien ակատ *(akat)* selon Առաքել Դաւրիժեցի, *Գիրք պատմութեանց*, աշխատասիրությամբ Լ. Ա. Խանլարյանի [Ařak'el Dawrižec'i, *Livres d'histoires*, éd. L. A. Xanlaryan], Érévan 1990, 53, p. 444.

96. Litt. « œil de chat ».

և սառնտիկ[a] | [fol. 254v] տաճիկ անուամբ է։ | Ասեն Հնդիկք զադ|ամ հանեալ ա[ստուա]ծ յա́յս | կղզիս բնակեցոյց[b]։ | պատուական զոհար | և յակունթ յոլո́վ ել|անէ։ և ակն որ կոչի | հնդկերէն կատրի։ տա|ճկերէն. այնիլլիհօռ։ | ա́յլ ակն որ կոչի պա|րսկերէն չաշմգո́ւրպա[c]։ | այլ ակն որ կոչի. իլէ́. | կապոյտ. հնդկերէն նի|սլ[d] է։ ա́յլ ակն դեղին. | պոյտր[e]կոչի։ լինի և | կարմիր յակունթ որ քան զամ[ենայն] պատուական է. | [fol. 255r] և այլ իրք ազնիւ[f]։ | Ոսկէ գետնին զաւ|առն. թիմին զա́ր | կոչեն[g]. բազում ոսկի | ելանէ քանի աշխատ|ե́ղ կարէ։ Առաջին | քաղաք և կղզի. լամր|ի́ [h]ուստի շատ որդնփա|յտ ելանէ[i]։ Աստի | երթան ի պանչուր քա|ղաք. և կղզի մեծաշա|հ. ուստի պատու|ական քապուրն ելան|է։ լամրուի[j] ի մաւտ | կղզի կա

a. M 1898 ; M 5950 : սառնտիպ (Saṙntip) ; M 1864 : Սառնայիպ (Saṙnayip).

b. M 1898 ; M 5950 : ի յայս կղզիս ասեն հնդիկք թէ երբ եհան աստուած զադամ ի դրախտէն նա աստ բնակեցոյց [les Indiens de cette île disent que lorsque Dieu chassa Adam du paradis, il le plaça ici].

c. M 1898 : չայշմի գուրպայ *(č'ayšmi gurpay)* ; M 1589 : չայլն մի գուրպայ *(č'ayln mi gurpay)* ; M 5950 : ճչաշմգուրպայ *(čč'ašmgurpay)* ; M 7993, M 1864 et éd. Amsterdam : չաշմիգուրպայ *(č'ašmigurpay)*.

d. M 1898 ; M 5950 : իւր գոյնն կապոյտ լինի և անունն հընդիկ նիլս է [sa couleur est bleue et le nom indien est *nils*].

e. M 1898 : պուտրոյ *(putroy)* ; M 5950 : պուտրու *(putru)*.

f. M 1898 : որ քան զամենայն ակունս և զյակունդ հարկնոր է և մեծագին և այլ պատուական իրք որ թագաւորաց անգ է [pierre la plus importante et de plus grande valeur que toutes les autres pierres précieuses et (on y trouve) d'autres objets remarquables dignes des rois] ; M 5950 : քան զամենայն ակունս հարկնոր է և մեծագին և այլ պատուական իրք լինի որ թագաւորաց վայել է։

g. M 1898 : րեմիզար ասեն իւր [on l'appelle Remizar] ; M 5950 : թեմին անուն ասեն զարայ [on dit que le nom de cette région est Zar].

h. M 1898 : լամրին (Lamrin) ; M 5950 : լամբրէ (Lambrē).

i. M 1898 : ելանէ շատ որդն փայտ պկամ և այլ պատուական իրքեր [il en sort beaucoup de cochenille, du bois de brésil et d'autres marchandises de prix]. M 5950 : ելանէ շատ որդնփայտ և այլ պատուական իրք [il en sort beaucoup de brésil et d'autres marchandises de prix].

j. M 1898 : լամրու (Lamru) ; M 5950 : լամրի (Lamri).

---

97. Je propose de corriger նիսլ/նիլս *(nils)* en նիլա *(nila)*, car le terme *nila* signifie en sanskrit « bleu » et par extension désigne le saphir ou le corindon hyalin bleu : voir B. Clough's, A *Sinhalese-English dictionary*, New Dehli et Madras 1892, p. 295. Ibn Baṭṭūṭa, p. 944-945, l'appelle *naylam* : « On trouve dans cette ville des corindons superbes, dits *al-bahrramân* qu'il n'y a que là. Il en est qu'on extrait de la baie et ce sont les plus précieux aux yeux des Cingalais. D'autres sont tirés du sol. À Ceylan, on trouve de ces corindons dans toutes les localités [...]. On achète une concession et on y prospecte. On trouve alors des pierres blanches ramifiées à l'intérieur desquelles s'est formé le corindon. On les remet aux lapidaires qui les polissent jusqu'à ce que la gangue éclate et laisse apparaître la pierre précieuse. Ces corindons sont rouges, jaunes et bleus, dits *naylam*. [...] Les concubines du sultan fabriquent avec ces pierres des résilles qu'elles portent sur la tête ».

98. Le mot vient du cinghalais *padma* (« lotus ») et *raga* (« couleur ») et désigne le corindon jaune que l'on appelle en français *padparadscha* : voir D. H. Ariyaratna, *Gems of Sri Lanka*, 6e éd., Sri Lanka 2006, p. 39.

99. Hayton [xiiie siècle], *La flor des estoires de la Terre d'Orient*, dans *Documents latins et français relatifs à l'Arménie*, Paris 1906, IV, p. 111-253, ici p. 126, parle du plus gros rubis du monde et précise que le roi de Ceylan devait, lors de son couronnement, le porter dans la main.

100. À propos du nom de la Terre de l'Or, voir Kévonian, Itinéraire (cité n. 9), p. 48-50.

101. Lāmurī (Lamri, Lambri, Ramni) au nord-ouest de Sumatra, *ibid.*, p. 54-66.

102. Pour Panč'ur /Fansur, localisé à Barus, *ibid.*, p. 66-78.

camphre de qualité. Près de Lāmurī (Lamrui), il y a un port nommé K'rut[103], de là proviennent et sont assemblées des perles bon marché. **[fol. 255ᵛ]** K'rudayi[104] est une grande ville, près d'elle se trouve le port nommé Samawi[105]; au-dessous de lui un autre port appelé Purē[106] [tous] très commerçants. Au-dessous encore le port de P'anēs[107], il en sort du camphre en quantité. Tout ce qu'un homme peut vouloir se trouve à Purē. Au-dessous du port se trouve la ville dite de Lewank[108], il en sort du camphre. Et au-dessous de celui-ci, il y a Playo[109], le roi de la Terre de l'Or y réside. Le roi des Zapeč[110], quand meurt son père ou sa mère **[fol. 256ʳ],** fabrique un couple d'idoles en or de la taille de ses parents. Ces peuples sont idolâtres et ne sont pas Indiens, ils mangent leurs défunts, ils chassent les hommes des autres contrées et les mangent, ceux contre lesquels ils ont combattu et qu'ils ont vaincus, ils les mangent. Mais ils ne font aucun mal aux marchands et voyageurs, car leur subsistance provient des marchands. Ṙamb[111] est un port et au-dessous de celui-ci il y a un autre port **[fol. 256ᵛ]** il en sort de l'étain en quantité et toutes les marchandises dignes des rois. Et près de ces ports : Hala, et Kalāh

103. Pour K'rut, K'rud, K'rudi au sud de la pointe d'Atjeh, *ibid.*, p. 78-80.
104. Pour son identification à Keureutoe (Sumatra nord), *ibid.*, p. 80-83.
105. Le port de Lhokseumawe (Sumatra nord) selon Kévonian, *ibid.*, p. 83-86.
106. Peureulak, *ibid.*, p. 86-88.
107. Panai, voir *ibid.*, p. 88-92.
108. *Ibid.*, p. 92-94.
109. *Ibid.*, p. 94-100.
110. À propos des Zapeč, les Zabadj des auteurs arabes, *ibid.*, p. 50-54.
111. *Ibid.*, p. 100-106.

կոչի Քրուտ|[a] հլներ թեթևագին ա|նտի ելանեն և կազմի։| [fol. 255v] Քրուդայի քաղաք| մեծ մերձ կղզի մի.| սամաւի́[b] ասի։ և իւր| ներքոյ ա́յլ կղզի։ պուր|է կոչի. մեծաշահք[c]։| ա́յլ ներքո փանէս[d] կղզի։| քապուր[e] ել[ա]նէ յիւրմէ| շատ։ և զինչ մարդ ուզ|է ի պուրէ գտանէ[f].| է ի ներքոյ կղզոյն քա|ղաք. լևանկ[g] կոչի։| քափո́ւր ելանէ։ ի նե|րքոյ սորա պլայո́ [h]է։| թագաւորն ոսկէգե|տնոյ[i] ա́ստ նստի[j]։ զա|պինաց թագաւորն| երբ իւր հայր կամ մայր [fol. 256r] ն մեռանի. ի չափս| ծնաւղացն[k] կուռս զ|ուզէ[l] ոսկի։ սոցա| ազգս կռապա́շտ են.[m]| և չե́ն հնդիկ. զիւր|եանց մեռեալս ուտեն.| և որսա́ն զայլ սահմ|անաց մարդ և ուտեն։| և ընդ որս կռւին և| յաղթեն ուտեն[n]։ բայց| վաճառ[ա]կանի[o] և ճան|ապարհորդի ո́չ մեղա|նչեն. զի իւրեանց| ապուրն ի վաճառա|կանաց լինի։ Ռա́մբ[p] կղզի է. և իւր ներք|ոյ[q] այլ կղզի մի[r] ել[ա]նէ| [fol. 256v] կլայիկ շատ. և ամ[ենայն]| պատուական իրք|[s] որ թագաւորաց

a. M 5950 : քրուտի (K'ruti).

b. M 1898 ; M 5950: Սամաւի ասեն մեծաղիր և մեծաշահ [on l'appelle Samawi, elle est très belle et très commerçante].

c. Մեծաշահք absent des autres versions, mais le texte se poursuit, M 1898 : որ կոչի պուրէ և զամենայն պատուական իրք զոր ինչ ուզէ մարդն գտանէ ի կղզոջն [appelé Purē, on trouve dans ce port toutes les marchandises de prix qu'un homme pourrait désirer] ; M 5950 : որ կոչի պուրէ և զամենայն պատուական իրք զոր ինչ ոնզէ մարդ յայն կղզին գտանէ.

d. M 1898 ; M 5950 : էփանէս (Ēp'anēs).

e. M 1898 : քաֆուր *(k'afur)*.

f. Passage absent dans les autres versions.

g. M 5950 : լեւանգ (Lewang). Passage absent dans les autres versions.

h. M 1898 et M 5950 : պլայոյ (Playoy).

i. M 1898 ; M 5950 : ոսկէ գետնին (Oskē Getnin).

j. M 1898 : ի պլաոյ կղզին նստի [réside dans le port de Plaoy] ; M 5950 : ի պլայոյէ կղզին նստի (Playoyē).

k. M 1898 : փոխան ծնողացն ի չափս նոցին ; M 5950 : փոխան ծնողացն չափ նոցին [en remplacement de ses parents, à leur taille].

l. M 1898 : շինէ [fabrique].

m. M 5950 : կռապաշտութիւն են [sont dans l'idolâtrie].

n. M 1898 : սոքա զապեճ կոչին. և միս մեռելոտի զոր գտանեն ուտեն և զիւրեանց մեռեալս և զայլ սահմանացն մարդն զորս կալնուլ կարեն որս համարին։ Եւ յորժամ ընդ այլ ազգ կռուին և յաղթեն զսրոյ կոտորեալսն զոր իւրեանց է և զոր թշնամեացն զամէնն ուտեն։ [On les appelle Zapeč et la chair morte qu'ils trouvent, ils la mangent ainsi que leurs défunts ; ils considèrent comme produits de la chasse les hommes des autres contrées qu'ils peuvent attraper. Lorsqu'ils ont combattu une autre nation et qu'ils gagnent, ils mangent tous ceux qui ont été tués par l'épée, les leurs et ceux de leurs ennemis.] ; M 5950 : սոքա զապեճ կոչին և միս մեռելոտի ուտին անխտիր զիւրեանց մեռեալս և զայլ սահմանաց մարդ զորս կալնուլ կարեն որս համարին և յորժամ ընդ այլ ազգ կռուին յաղթեն զսորոյ կոտորեալսն զորս իւրեանց է և զորս ի թշնամոյն զամէնն ուտեն [On les appelle Zapeč, et ils mangent la chair des morts sans distinction ; (ils mangent) leurs défunts et ils considèrent comme produits de la chasse les hommes des autres contrées qu'ils peuvent attraper et s'ils ont combattu contre une autre nation].

o. M 1898 : վաճառականի ; M 5950 : վաճառականաց.

p. M 1898 ; M 5950 : Ռամբի (Ṙambi).

q. M 5950 : իւր ի ներքո.

r. M 1898 et M 5950 poursuivent : « en dessous de (Ṙambi) se trouve un autre port nommé P'anč'i ».

s. M 1898 : իրք հաւն գտանի հայնց որ ; M 5950 : իրք անդ գտանի որ.

(K'ala), et Kakulē[112]. Tels sont les territoires, et les ports et les villes de la Terre de l'Or en langue zapeč.

En Č'in[113] et en Māč'īn[114] il y a 3 800 villes très prospères, tous [leurs habitants] sont idolâtres, le pays est continental et il n'a plu à aucune nation car leur roi **[fol. 257ʳ]** a beaucoup de très cruels cavaliers. Ils aiment les chrétiens et ils les accueillent bien depuis [l'époque] du roi Alexandre. [Les chrétiens] y ont trouvé beaucoup de bienfaits et de liberté, [car] ils aiment énormément les Romains (Hoṙom). Les Indiens mangent une feuille qu'ils appellent *t'mbul (t'mul)*[115], elle fait office pour eux de *nuql (null)*[116] et de nourriture, elle a des propriétés salutaires[117] [le fruit] est assez grand et rouge[118], ils le nomment noix *(junjr)*[119]. **[fol. 257ᵛ]** Ils appellent *mozan*[120] un arbre dont les feuilles mesurent cinq coudées. Les habitants disent qu'Adam sortant du paradis se couvrit de ses feuilles. Les Indiens appellent leurs prêtres brahmanes *(vahrmay)* et leurs idoles *dew[a]*[121]. Il y a une autre ville au Turkistān (T'urkastan)[122] dans de fortes montagnes et de nombreux chrétiens vivent sur ce territoire. De la ville de Suquṭra (Suntra)[123], sortent de l'encens et du *ṣabr* [= aloès][124] [dit] de Suquṭra (Skundra)[125]. Telles sont les villes **[fol. 258ʳ]** d'Inde et de Perse. Gloire au Christ, pour l'éternité, amen.

112. Pour les trois derniers ports, *ibid.*, p. 110-114.

113. Selon le *Ḥudūd al-'Ālam*, p. 61-62 ; 227, le nom désigne la Chine : « China is called Chīnīstān and Chīn. The first form which appears in the Soghdian letters of the second century [...] and in Middle Persian and Armenian, is not usual in Modern Persian which prefers the form Chīn. »

114. Voir en particulier pour les auteurs persans, D̲juwaynī, *The history of the world-conqueror by 'Ala-ad-Din 'Ata-Malik Juvaini translated from the text of Mirza Muhammad Qazvini*, by J. A. Boyle, 2 vol., Cambridge 1958, I, p. 10, le nom désigne la Chine du Sud, de même que pour Marco Polo, II, CXXXVI, p. 332. Voir Hobson-Jobson (cité n. 66) : « Macheen », p. 530-531.

115. C'est le nom arabe de la feuille de bétel, voir Al-Mas'ūdī, I, § 514, p. 187 : « la feuille de bétel *(tânâbul)* [...] a la dimension d'une toute petite feuille de basilic, on la mâche avec un mélange de chaux mouillée *(nûra)* et de noix d'arec ; la mastication de cette mixture [...] donne aux dents la teinte des grains de grenade les plus rouges [...] »

116. Selon *MHB* (cité n. 23), II, p. 198, le terme vient de l'arabe et désigne les noix, amandes et fruits séchés servis au début du repas.

117. Voir Al-Mas'ūdī, I, § 514, p. 187 : « On l'emploie contre les gonflements morbides et les autres affections de ce genre [...]. La noix d'arec mâchée ainsi avec des feuilles de bétel et de la chaux, raffermit les gencives, resserre les alvéoles des dents, communique à l'haleine une odeur agréable, arrête les humeurs froides pernicieuses, excite l'appétit et possède la vertu d'un aphrodisiaque [...] [elle] provoque dans l'âme des mouvements de gaieté et de bonne humeur, fortifie le corps et répand au loin un parfum suave et délicieux. » Voir aussi Al-Bīrūnī, II, p. 152.

118. Voir la description du bétel dans le catalogue de S. Thierry, *Le bétel. 1, Inde et Asie du Sud-Est*, Paris 1969, p. 342 : « Les feuilles atteignent parfois 14 cm de long et 8 cm de large ».

119. Le mot arménien ձու[ն]ճր *(ju[n]jr)* semble être une mauvaise translitération du mot arabe *d̲jawz/jūz* désignant les noix. Voir *EI²* supplément 5-6, p. 263-264.

120. Le bananier plantain est appelé *musa paradisiaca*. Selon les croyances chrétiennes de l'Inde et de Ceylan c'est la banane et non la pomme qui était le fruit défendu, qu'Ève offrit à Adam. À Ceylan on ajoute que les feuilles du bananier servirent à Ève et Adam à se vêtir lorsqu'ils furent chassés du Paradis.

121. Al-Bīrūnī, I, p. 91 parle ainsi des *dewa* : « The *Deva* or angels, to whom the north belongs. They specially belong to the Hindus. People say that Zoroaster made enemies of the Shamaniyya or Buddhists by calling the devils by the name of the class of angels which *they* consider the highest, *i.e. Deva*. And this usage has been transmitted from Magian times down to the Persian language of our days. »

122. Voir pour le Turkistān, *EI²* X, p. 786-789.

վայ|ել է: և մեծ յայս կղզ|իս է́ հալա[a] և քալա| և կապուլէ: Ա́յս է ոսկէ գետնոյն[b] գաւ|առքն և կղզիքն. և| քաղաքն. և զապ|էճ լեզուէն[c]:

Չին. և Մաչին :գ̃ռ̃:| և ը̃ն:[d] քաղաքք| են[e] բարիաշատք. և| ամէնն կռապաշտք:| և երկիրն ցամա́ք է.| բայց չեն հաւանեալ| ոչ որ ազգի: զի թագաւ| [fol. 257r] որն բազում և գազ|անաբարու հեծեալ| ունի. և սիրեն զքր|իստոնեայս. և լա́ւ| ընդունին յաղէքս|անդր թագաւորէն| ի վեր. զի ի նմանէ շատ| աղեկ և ազատու|թի[ւն] են գտեալ: և զ|հոռոմն խիստ սիրեն:| և այն տերևն որ Հնդ|իկք ուտեն. և անուն| թմո́ւլ[f] ասեն: իւրեանց|ն նո́ւղլ[g] և ապուր ա́յն| է. և առողջութի[ւն] տա.| և մեծրի́կ է. և կարմիր.| և անուն ձո́ւնձր[h] ասեն.| [fol. 257v] և մոզան ծառո́յն| ասեն. որ տերևն :ե̄:| կանկո́ւն է: բնակիչքն| ասեն թէ զնորա́ տեր|ևն ծածկեցաւ ադամ յորժամ ի դրախտէն| ելաւ: Հնդի́կ իրիցն|ոյն վահրմայ[i] կոչեն| և կռոցն դի́[j]| Այլ| քաղաք է ի Թուրքաս|տան: ամուր լեառն| և շա́տ քրիստոնեա́յք| կան յայն գաւառն[k]:| Սունտրի́ քաղաք ել|անէ յիւրմէ խունկ| և սա́պր սկունդրի:| Այս քաղաքք են| [fol. 258r] Հնդկաց. և պարսից:| և Ք[րիստոս]ի փա́ռք յաւիտ|եանս ամէն:

a. M 1898 : յալա (Yala) ; M 5950 : հալայ (Halay).
b. M 1898 ; M 5950 : ոսկէ գետնին (Oskē Getnin).
c. M 1898 ; M 5950 : քաղաքնին և կղզիքն և գաւառքն և ազգքն որ բնակեալ են զապէն լեզուեն (tels sont les villes, les ports, les territoires [de la Terre d'Or] et les peuples de langue Zapeč qui l'habitent).
d. M 1898 ; M 5950 : վ̄պ = 3 800.
e. M 1898 : քաղաք են և բազմաբարի գաւառք (villes et territoires fertiles) ; M 5950 : քաղաք են և բազմաբարեր գաւառք.
f. M 1898, M 5950 : թմբուլ *(t'mbul).*
g. M 5950 : նօկլ *(nōkl).*
h. M 1898 ; M 5950 : ձուձր *(jujr).*
i. M 3691 et éd. Amsterdam : բահրամայ (Bahramay).
j. M 1898 : դևյք *(dewyk').*
k. Ce passage n'existe pas dans le M 1898.

123. Il y a là probablement une erreur de copiste dans la translitération du nom de la ville.
124. *Ṣabr* est un mot arabe qui désigne l'aloès, voir *EI²* VIII, p. 707.
125. Suquṭra/Soḳoṭrā, est une île de l'océan Indien, en face de la côte est du Yémen à l'entrée du golfe d'Aden, à 250 km à l'est de la pointe de Somalie, le cap Gardafui, voir : *EI²* X, p. 841-843. Selon le *Periplus Maris Erythraei*, (§ 30-31, p. 39) la population est « un mélange d'Arabes, d'Indiens et même de Grecs » ; l'île produit des écailles de tortues et une résine rouge secrétée par les feuilles de dragonnier appelée *sang de dragon.* D'après al-Idrīsī, I, p. 47-48, l'île était renommée pour son aloès, les habitants étaient chrétiens car Alexandre le Grand avait sur les conseils d'Aristote implanté des immigrés grecs dans l'île. Voir également le long chapitre que Marco Polo, II, CXCI, p. 476-479, consacre à l'île.



Annexe – Villes du texte (fol. 249ʳ-254ʳ) situées sur la carte

Aṣāwul/Asāwal .... (fol. 252ᵛ)
Bāmiyān .... (fol. 249ʳ)
Bārkūr (ancienne Baccanore) .... (fol. 253ʳ)
Barōda (actuelle Vadodara) .... (fol. 252ᵛ)
Bharavati/Badreswara/Badresvar .... (fol. 252ʳ)
Bharoč (Bharuch) .... (fol. 252ʳ)
Bhatgaon (moderne Bhaktapur) .... (fol. 251ʳ)
Budfattān entre Mangalore et Calicut .... (fol. 253ʳ)
Bust .... (fol. 249ᵛ)
Chidambaran [?] *(Šahptin)* au sud de
Pondichery .... (fol. 254ʳ)
Dabal [-warah]/Delvada/Dalvada .... (fol. 251ᵛ)
Darbhavati (= Dabhoi) [?] (Paraw)
à15 km au sud de Barōda) .... (fol. 252ᵛ)
Diul-Sinde .... (fol. 251ᵛ)
Fandarinā près de Calicut .... (fol. 253ʳ)
Ghazna (Xazni) .... (fol. 250ʳ)
Kābul .... (fol. 250ʳ)
Khambāyat (Khambat) .... (fol. 252ʳ)
Kochi .... (fol. 253ʳ)
Kolachel [?] *(Plinč)* .... (fol. 253ᵛ)
Kolam .... (fol. 253ʳ)
Korkoi .... (fol. 253ᵛ)
Lāhawr (Lahore) .... (fol. 250ʳ)
Mailapur .... (fol. 254ʳ)
Manipattan [?] *(Pnipptin)* .... (fol. 253ᵛ)
Manjalūr (Mangalore) .... (fol. 253ʳ)
Mūltān .... (fol. 251ʳ)
Nahrwāla (moderne Paṭan) .... (fol. 251ʳ)
Negapatam .... (fol. 253ᵛ)
Palanpur [?] (Mlēpar) .... (fol. 252ᵛ)
Puri, île Elephanta [?] (P'ṙawē) .... (fol. 253ʳ)
Purshāwar (moderne Peshawar) .... (fol. 249ᵛ)
Sandābūr (actuelle Chandore au sud de Goa) .. (fol. 253ʳ)
Shāliyāt au sud de Calicut .... (fol. 253ʳ)
Shinkli .... (fol. 253ʳ)
Srīnagar .... (fol. 250ᵛ)
Ṣubāra (Sopara) .... (fol. 253ʳ)
Sūmanāt (actuelle Somnāth) .... (fol. 251ᵛ)
Tanjavur .... (fol. 254ʳ)
Thāna .... (fol. 253ʳ)
Tigin-abad .... (fol. 249ᵛ)

À LA RECHERCHE DE L'« ÂME PAÏENNE » DES ARMÉNIENS : AVÉTIS AHARONIAN, *LES ANCIENNES CROYANCES ARMÉNIENNES* (1913) ET *LA CITÉ ANTIQUE* DE FUSTEL DE COULANGES (1864)*

par Valentina CALZOLARI

Les domaines de compétences dans lesquels Jean-Pierre Mahé s'est illustré sont très vastes et ont joué un rôle essentiel notamment dans les études arméniennes. L'influence, entre autres, de ses travaux sur l'historiographie ancienne ou sur David l'Invincible a été déterminante et est le fondement de plusieurs recherches que j'ai entamées. En amical hommage, je me permets de rédiger ces quelques notes sur l'ethnographie et la recherche des origines indo-européennes des croyances arméniennes par Avétis Aharonian, entre Arménie et Antiquité gréco-romaine, au début du XXe siècle.

Il y a un peu plus d'un siècle, le 9 mars 1913, le conseil de la faculté des lettres de l'université de Lausanne se prononça en faveur de l'impression de la dissertation d'Avétis Aharonian intitulée *Les anciennes croyances arméniennes d'après le folk-lore arménien*, qui allait paraître la même année à Genève[1]. Dans cette thèse, d'une exceptionnelle brièveté (72 pages), Aharonian entreprend de retrouver les vestiges des origines indo-européennes du peuple arménien, en s'intéressant tout particulièrement aux croyances de l'Arménie préchrétienne. Pour ce faire, il s'appuie sur des sources (écrites et orales), sur lesquelles nous reviendrons plus bas, ainsi que sur des études savantes, arméniennes et occidentales, présupposant l'essor de la philologie et de la mythologie comparées qui, à l'époque, avaient déjà fait leurs preuves dans le contexte de l'érudition occidentale. À ce propos, on peut rappeler, si besoin est, que depuis la découverte du sanscrit à la fin du XVIIIe siècle,

* Cet article constitue la version abrégée et remaniée d'une communication présentée le 1er septembre 2013 au workshop « Armenian Folklore and Mythology » (Harvard University, co-organisation Association internationale des études arméniennes et Society for the Armenian Studies, avec le soutien de la National Association for Armenian Studies and Researches et de l'Armenian Library and Museum of America) ; il a été rédigé lors d'un séjour comme Visiting scholar à la Harvard University (2013-2014).

1. Imprimerie Jent, 26, boulevard Georges-Favon, 1913 ; rééditée à Roquevaire en 1980.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 127-144.

l'Occident orientaliste avait commencé à explorer le continent indo-européen. Tout en comparant les langues et leurs structures grammaticales, les savants s'intéressaient au vocabulaire, considéré comme un véhicule des institutions et des anciennes croyances chez les Indo-européens[2].

Les Arméniens aussi ont participé du vaste mouvement de recherche sur les origines qui a caractérisé le monde érudit du XIXe siècle, si bien qu'à l'époque de la rédaction de la thèse d'Aharonian, l'histoire intellectuelle arménienne était déjà marquée par des publications importantes qui ont dû préparer un terrain fertile à la réflexion de cet auteur[3]. Il convient ainsi de rappeler en premier lieu l'étude de M. Emin sur les *Récits épiques de l'Arménie ancienne* (Վէպք հնոյն Հայաստանի), parue à Moscou en 1850 et consacrée à l'ancienne tradition orale de l'Arménie préchrétienne telle qu'on peut la retrouver dans l'*Histoire de l'Arménie* de Moïse de Khorène. Parmi les références bibliographiques explicitement mentionnées par Aharonian, se trouve le volume du père Ališan sur *Les anciennes croyances ou La religion païenne des Arméniens* (Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք Հայոց), publié à Venise en 1895. Bien que l'œuvre ne soit pas citée, il y a lieu de se demander si Aharonian connut *Die Armenische Volksglaube* de Manuk Abeghian, une autre thèse rédigée en milieu occidental, parue à Leipzig en 1899[4]. Les points de contacts entre les deux œuvres sont nombreux et il conviendrait d'effectuer une analyse comparative afin de mieux préciser la dette éventuelle d'Aharonian envers Abeghian. Nous y reviendrons.

La thèse d'Aharonian présuppose la connaissance des investigations savantes européennes de l'époque, dont les résultats ont été conjugués aux acquis de la recherche arménienne des dernières quarante années qui précèdent cette entreprise. Parmi les références savantes, il faut citer, entre autres, une œuvre d'historiographie issue du milieu académique français, à savoir *La cité antique* de Fustel de Coulanges[5], dont des extraits sont parfois cités littéralement par Aharonian. Publié à Strasbourg en 1864[6], le livre de Fustel s'interroge sur les origines du lien social et sur le rôle de la religion comme fondement de la cité antique (grecque et romaine), avec l'hypothèse indo-européenne en

2. On a remarqué la dette, bien que non reconnue, qu'Antoine Meillet et Émile Benveniste (cf. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969) doivent à Fustel de Coulanges et à sa méthode, qui attache au vocabulaire institutionnel une importance fondamentale : cf. F. HARTOG, *Le XIXe siècle et l'histoire : le cas Fustel de Coulanges*, Paris 1988, p. 199 et note 91.

3. En bibliographie, il cite A. CARRIÈRE, *Les huit sanctuaires de l'Arménie payenne*, Paris 1899; H. GELZER, Zur armenischen Götterlehre, *Berichte der königlichen sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 48, 1896, p. 99-148, connu dans la traduction arménienne par J. Torossian (Venise 1897) ; l'œuvre d'Ališan publiée en 1895 (voir *infra*).

4. Réimpression dans Մ. Աբեղյան, *Երկեր* [M. ABEŁYAN, *Œuvres*], Erevan 1975, vol. 7, p. 453-579, avec traduction arménienne par Dora Sakayan, aux p. 11-102.

5. Nom complet : Numa-Denys Fustel de Coulanges, mais l'auteur signa toujours uniquement avec le patronyme.

6. Titre complet : *La cité antique : étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome.* Sur les circonstances de la publication, cf. F. HARTOG, Préface à l'édition parue à Paris en 1984, p. V-VI. Sur la méthode historiographique de Fustel de Coulanges et le débat intellectuel des années entourant la parution de ses œuvres, voir HARTOG, *Le XIXe siècle et l'histoire* (cité n. 2) ; cf. A. MOMIGLIANO, La *Cité antique* de Fustel de Coulanges, dans ID., *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris 1983, p. 402-423, ici p. 420-423 (traduction française de « The Ancient city of Fustel de Coulanges », paru dans ID., *Essays in ancient and modern historiography*, Oxford 1977, p. 325-343).

arrière-fond[7]. Si le « fait indo-européen »[8] avait permis à Fustel de Coulanges de comparer la Grèce et la Rome antiques, en passant par l'Inde, Aharonian développe la comparaison et l'applique à l'Arménie aussi. À l'époque où l'Occident orientaliste[9] découvrait et explorait le continent indo-européen, il importait de montrer « la place qu'occupe le peuple arménien dans la grande famille indo-européenne » (p. 12)[10].

On n'a plus besoin d'insister sur les faiblesses et les limites de la méthode comparative telle qu'elle a été appliquée par Fustel de Coulanges à l'étude de la cité antique[11]. On a en particulier souligné que l'historien français applique un « comparatisme tous azimuts, plus préoccupé de collection que d'interprétation » des données[12]. Les mêmes défaillances se retrouvent dans la thèse d'Aharonian qui, de surcroît, rapproche librement l'ancien et le moderne, afin de montrer une prétendue continuité sans faille entre le passé le plus reculé des Arméniens et leur présent. Comme on le verra, de tels propos rejoignent le discours du militant. Aharonian, on le sait, fut non seulement un érudit et un homme de lettres, mais également une des personnalités de proue de la Fédération révolutionnaire arménienne (FRA), dont les dirigeants encouragèrent l'activité littéraire, convaincus de l'importance de la littérature comme instrument de propagande[13]. Le discours idéologique n'est pas absent de la thèse, bien au contraire, il est sous-jacent au propos scientifique lui-même.

Fustel de Coulanges, *La cité antique* (1864)

À l'époque où Aharonian rédigeait sa dissertation, l'œuvre de Fustel de Coulanges constituait déjà une référence littéraire[14], bien connue non seulement en Europe occidentale, mais aussi en Russie et aux États-Unis[15]. Il sera intéressant de comprendre comment, dans son étude des anciennes croyances arméniennes, Aharonian a respecté ou non le modèle de compréhension que l'historien français a appliqué à la cité antique, grecque et romaine, et à ses croyances.

Rappelons ainsi que Fustel considérait le culte des ancêtres et le culte du foyer (respectivement foyer domestique et foyer civique) comme le fondement de la famille

7. L'ouvrage est issu des cours donnés par Fustel de Coulanges à l'université de Strasbourg en 1862-1863 sur « La famille et l'État chez les Anciens ». Voir le texte de la leçon d'ouverture en annexe à l'édition de 1984 (cité n. 6), p. 465-474. Auparavant, Fustel avait soutenu, en 1858, une thèse latine intitulée *Quid Vestae cultus in institutis veterum privatis publicisque valuerit?*, qui pose les piliers de la réflexion de l'auteur dans *La cité antique*. À la même année 1858 remonte aussi la thèse française sur Polybe : *Polybe ou la Grèce conquise par les Romains*.

8. J'emprunte cette expression à Hartog, Préface (cité n. 6), p. xxiii *et passim*.

9. Il serait cependant faux de considérer Fustel de Coulanges comme un orientaliste : Hartog, Préface (cité n. 6), p. xiv.

10. Ici et ailleurs, je cite le texte selon l'édition de 1913 citée n. 1.

11. Cf. M. I. Finley, The Ancient city : from Fustel de Coulanges to Max Weber and beyond, *Comparative studies in society and history : an international quarterly* 19/3, juillet 1977, p. 305-327.

12. Cf. Hartog, Préface (cité n. 6), p. xiv.

13. Lors de son premier séjour suisse, en 1898-1901, Aharonian s'était rapproché de la FRA, dont le bureau central se trouvait à Genève depuis 1891.

14. Douze réimpressions avaient paru à la mort de l'auteur, en 1889; vingt-deux en 1912; vingt-huit en 1924 : cf. Hartog, Préface (cité n. 6), p. vi.

15. La traduction russe parut en 1867 et la première traduction anglaise en 1873. Aharonian lut certainement l'œuvre en français, dont il cite plusieurs extraits dans la langue originale.

et, par expansion, de la cité[16]. Il partait de l'idée que les Grecs et les Romains ont hérité de leur passé indo-européen tout d'abord la croyance en l'âme ainsi qu'une certaine idée de la mort, considérée « non comme une dissolution de l'être, mais comme un simple changement de vie » (p. 7)[17]. Les morts ont une deuxième existence et continuent d'être présents, bien que sous une autre forme, parmi leurs descendants. Ainsi, il revient aux descendants de leur apporter de la nourriture et des boissons lors des cérémonies des repas funéraires. Les morts étaient considérés comme des êtres divins protecteurs (mânes, lares, pénates), dont les temples étaient constitués par les maisons et les tombeaux. Fustel souligne que ce culte des morts était répandu non seulement chez les Grecs et les Romains, mais aussi chez les « Aryas de l'Inde » (p. 17)[18] et avance l'hypothèse que cette religion des morts a peut-être inspiré aux hommes la première idée du surnaturel, « du passage à l'éternel », du premier « contact avec l'invisible », du passage « de l'humain au divin » (p. 20). Comme on l'a remarqué, « la mise en avant de la religion des morts comme religion "la plus ancienne" [...] paraît bien une *découverte* fustelienne »[19].

Le culte des ancêtres est étroitement associé à l'adoration du feu sacré qui se trouve dans chaque foyer domestique. Il s'agit d'un feu différent du feu matériel, « un feu pur, qui ne peut être produit qu'à l'aide de certains rites et n'est entretenu qu'avec certaines espèces de bois » (p. 28). Un feu « moral », en qui résident l'honneur et la vertu de la famille *(ibid.)*.

Selon Fustel de Coulanges, chaque famille avait son propre culte des morts et son propre feu sacré ; chaque ancêtre « ne protégeait qu'une famille et n'était dieu que dans une maison » (p. 37). Les lieux associatifs de la famille antique, considérée tout d'abord comme une association *religieuse*, étaient précisément le foyer, à l'intérieur de la maison, et les tombeaux des ancêtres, en dehors de celle-ci, dans un champ voisin (p. 41)[20]. Les règles coutumières et le droit étaient également issus des croyances religieuses, car, selon Fustel, la délimitation de l'espace des tombeaux fut à l'origine du concept de propriété et de succession (par héritage). Comme l'a remarqué Arnaldo Momigliano, « chaque famille devait posséder à perpétuité le foyer, la tombe et le champ où elle se trouvait, parce que seule cette possession permanente rendait possible le culte des morts »[21].

Après avoir examiné le fondement religieux et les règles qui régissent la famille, l'historien considère le mouvement d'expansion qui a conduit de la famille *(gens/genos)* à la

16. Précisons que le concept de cité ne doit pas être confondu avec le concept de ville. Le terme renvoie à une forme d'organisation politique – la cité-État – et non pas à une forme de développement urbain et géographique, que l'on pourrait opposer à la campagne, et coïncidant avec une certaine organisation du territoire. Cf. FINLEY, The Ancient city (cité n. 11) p. 306 *et passim*. Sur la question du rapport entre religion, individu et État, cf. J. SCHEID, *Les dieux, l'État et l'individu : réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris 2013.

17. Ici et ailleurs, je cite selon l'édition parue à Paris en 1984 (cité n. 6).

18. Il cite le *Rig-Veda* et les *Lois de Manou* (p. 17), tout en mentionnant aussi des peuples d'origine non indo-européenne, comme les Étrusques.

19. Cf. HARTOG, Préface (cité n. 6), p. XVIII et note 19.

20. Cf. HARTOG, *Le XIXe siècle et l'histoire* (cité n. 2), p. 34.

21. Cf. MOMIGLIANO, La *Cité antique* (cité n. 6), p. 414.

cité, tout en soulignant que, comme pour la famille, l'appartenance religieuse et le respect de pratiques cultuelles communes sont le fondement de la cité-État aussi (p. 143)[22].

Le plus grand changement religieux de l'Antiquité tardive, à savoir le triomphe du christianisme, a impliqué pour Fustel une nouvelle transformation de la famille et de la cité, sur la base du nouveau rapport avec la conception du sacré qui s'ensuivit[23]. La dimension universelle du christianisme a coupé le lien exclusif qui rattachait le culte des ancêtres et le culte des héros respectivement à la famille et à la cité qui les pratiquaient, en changeant ainsi les formes de vie sociale en même temps que les pratiques religieuses : « La victoire du christianisme marque la fin de la société antique », écrivait-il à la fin de son ouvrage. Et Fustel de Coulanges de conclure :

> *Nous avons fait l'histoire d'une croyance. Elle s'établit : la société humaine se constitue. Elle se modifie : la société traverse une série de révolutions. Elle disparaît : la société change de face. Telle a été la loi des temps antiques* (p. 464, *desinit* de l'œuvre)

Au bout de plusieurs siècles de persistance de ces croyances d'origine indo-européenne et d'une certaine forme d'organisation sociale et politique qu'elles avaient engendrée, tout s'achève avec l'avènement du christianisme : pour Fustel de Coulanges, une époque est révolue[24]. À cet égard, l'approche d'Aharonian est différente.

Les anciennes croyances arméniennes d'après le folk-lore arménien

La dissertation contient dix chapitres, précédés d'une bibliographie[25] et d'une introduction :

- Bibliographie
- Introduction
- La famille et le foyer
- Le foyer et la femme arménienne
- Le *thonir*
- Le culte du feu
- Le culte du soleil et de la lune
- Les esprits protecteurs du foyer
- La lutte contre le mal
- La mort et l'inhumation
- Le culte des ancêtres
- La cité antique arménienne

Au premier abord, l'absence d'un chapitre sur les divinités du mazdéisme arménien[26] dans cette table des matières d'une œuvre consacrée aux anciennes croyances de l'Arménie

22. Cf. Finley, The Ancient city (cité n. 11), p. 311, souligne que dans cette succession, historique et conceptuelle à la fois, famille-*gens*-État, Fustel suivait Aristote, bien que chez Aristote on ne trouve pas l'idée que le culte des ancêtres et le culte du feu (foyer) aient été à l'origine de la propriété privée.
23. Dernier chapitre de l'œuvre.
24. Cf. Hartog, Préface (cité n. 6), p. xxi et Hartog, *Le xixe siècle et l'histoire* (cité n. 2), p. 34-36.
25. Déplacée sans avertissement à la fin de l'œuvre dans la réimpression de 1980.
26. Sur le mazdéisme arménien, cf. J. R. Russell, *Zoroastrianism in Armenia* (Harvard Iranian series 5), Cambridge MA 1987.

préchrétienne pourrait constituer un élément frappant. En réalité, les *yazata* (divinités) sont mentionnées dans différentes pages du texte, y compris l'introduction, mais ce n'est pas dans le polythéisme arménien, de dérivation iranienne et mésopotamienne, qu'Aharonian identifie les formes de croyance les plus anciennes de l'Arménie. Son but est de retrouver le substrat religieux *primitif* des Arméniens, grâce à la comparaison avec les croyances d'autres peuples anciens. Comme Fustel de Coulanges, Aharonian fonde ses considérations sur l'hypothèse indo-européenne qui, depuis la publication de *La cité antique*, avait été appliquée également à la langue arménienne. L'analyse de l'historien français, consacrée aux Grecs et aux Romains et, en marge, aux Indiens, est prise en considération par Aharonian, qui élargit la comparaison aux Arméniens, tout en ajoutant ses connaissances sur l'Iran ancien. Sur la base de cette enquête, Aharonian identifie, chez les Arméniens, les traces de l'ancien culte du foyer, du culte du feu et du culte des ancêtres. Aharonian lui aussi considère les croyances religieuses comme la base de l'organisation sociale, en se concentrant surtout sur la famille[27] :

> *En Arménie, comme du reste dans toutes les nations indo-européennes, les conceptions morales et les lois qui régissent les mœurs, se trouvent confondues avec les croyances religieuses et particulièrement avec le culte du foyer.* [Suit une description de l'organisation de la famille ; voir aussi *infra*] (p. 13)[28]

Si l'œuvre de l'historien français a offert à Aharonian le terrain de comparaison ainsi que des paradigmes de compréhension essentiels pour la rédaction de ses *Anciennes croyances arméniennes*, sur quelques points l'auteur arménien s'écarte de son modèle, et tout d'abord dans le choix et l'utilisation des sources, un aspect sur lequel il convient de s'arrêter.

La question des sources, anciennes et modernes : sources écrites et sources orales

En répondant aux exigences de l'exercice académique, ainsi que par souci de précision historiographique, dans l'*Introduction* à la thèse, Aharonian explique sa démarche en commençant par la question des sources. Il mentionne ainsi les historiens anciens, en distinguant entre historiens arméniens et historiens étrangers. En cela, Aharonian se positionne en fidèle « disciple » de Fustel de Coulanges, qui prônait le retour aux textes anciens. Néanmoins, la réalité arménienne mène Aharonian à une impasse. Contrairement à la Grèce et à la Rome antiques, l'Arménie est pauvre en sources historiques. De plus, aux dires d'Aharonian, les sources historiographiques arméniennes anciennes sont non seulement peu nombreuses, mais aussi laconiques et orientées d'un point de vue chrétien :

> *Les données historiques sont peu nombreuses sur le paganisme arménien. Les historiens arméniens, tous disciples fervents de l'Église, ne parlent pas volontiers des dieux païens*

27. Ces propos peuvent être mis en rapport avec la pensée fustelienne ; ils rappellent en même temps des propos semblables dans l'introduction au volume d'Ališan sur l'ancienne religion arménienne, où Ališan affirme que la connaissance des croyances (հաւատք) et de la religion (կրօնք) d'un peuple est indispensable pour bien connaître sa vie politique et morale aussi.

28. Dans la suite du passage, Aharonian décrit l'organisation de la famille, qu'il compare à « un petit État qui compte 20 à 30 personnes » (p. 14).

« sacrilèges » et, s'ils les mentionnent, ils le font toujours dédaigneusement et demeurent volontairement laconiques. (p. 5)

Il serait difficile de le contredire... Aharonian admet cependant le fait que les anciens historiens ont été « témoins des coutumes et des rites païens dont ils parlent », ce qui en fait des sources importantes[29]. Quant aux historiens étrangers, Aharonian souligne qu'ils sont peu nombreux et peu précis :

Les faits racontés par les historiens étrangers, rares aussi, ont, de plus, le défaut de ne pas être d'une exactitude rigoureuse. (ibid.)

Parmi les sources étrangères, le seul historien mentionné est Xénophon. Après avoir cité les sources écrites, arméniennes ou étrangères, Aharonian en souligne immédiatement après l'insuffisance et dénonce l'impasse dans laquelle il se trouve.

Il n'est pas possible, en se fondant uniquement sur ces quelques données, de se faire une idée plus ou moins juste des anciennes croyances arméniennes. (ibid.)

Cette lacune l'amène à effectuer une entorse par rapport à l'approche méthodologique de l'historien français, qui prônait le retour aux textes, rien que les textes[30]. Sur cet aspect capital de la méthode de Fustel, François Hartog a relevé :

(Fustel) scrute le texte, le tout du texte, tous les textes et rien qu'eux, lui qui « n'écrit et même ne pense que d'après eux ». Entre l'historien et son objet, entre l'observateur et l'observé, la relation se déploie désormais dans l'espace aseptisé de la lecture fidèle. On se rappelle les objurgations de Fustel au terme de la leçon de méthode administrée à Monod[31] : « lisez », « lisez » [...] *On devient historien en apprenant à lire. « Si j'étais du jury, écrivait Fustel en 1875 à Geffroy[32], je voudrais ne donner le titre d'agrégé qu'à ceux qui* savent lire. *»*[33]

Que lire, si les sources arméniennes anciennes sont peu nombreuses et, de plus, laconiques ? Pour sortir de cette impasse, Aharonian trouve de quoi compléter les textes. Déplorant l'insuffisance des sources historiques arméniennes, Aharonian complète la pauvreté des textes *anciens* à lire par les sources orales[34] et les traditions populaires à entendre et à observer dans le présent :

29. Il cite Agathange, Koriwn, Moïse de Khorène, Eznik, Ełišē, Fauste de Byzance, Łewond, les *Šarakans*, Nersēs « le Sublime » et Grigor Magistros.

30. L'importance accordée aux sources anciennes avait amené Fustel de Coulanges à écarter les œuvres érudites déjà parues, et notamment les œuvres des historiens allemands (Niebuhr, Mommsen). À ce propos, voir les deux lettres adressées à L. A. Warnkoenig, juriste de l'école allemande (publiées dans l'édition de 1984, aux p. 475-478, et commentées par Hartog aux p. X-XI), où on lit, entre autres : « Je pris la résolution de recommencer mes études sur l'antiquité ; j'oubliais, comme Descartes, ce qu'on m'en avait appris et je me mis à lire tous les écrivains anciens. [...] Vous voyez donc, Monsieur, que mes études sont toutes personnelles, ou du moins je ne les ai faites qu'en compagnie des anciens » (p. 476).

31. Au sujet des débats sur la méthode historiographique entre Gabriel Monod et Fustel de Coulanges, voir HARTOG, *Le XIXe siècle et l'histoire* (cité n. 2), p. 98-107.

32. A. GEFFROY, *Revue internationale de l'enseignement* 9, 1885, p. 411 *(non vidi)*, cité par HARTOG, *Le XIXe siècle et l'histoire* (cité n. 2), p. 153, note 140.

33. HARTOG, *Le XIXe siècle et l'histoire* (cité n. 2), p. 149, sur la base de FUSTEL DE COULANGES, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France. 3, La monarchie franque*, Paris 1888, p. 33.

34. Bien que l'expression n'apparaisse pas dans l'extrait cité, le renvoi aux sources orales est constant dans le corps de l'œuvre.

Nous avons, heureusement, les traditions et superstitions populaires pour nous aider à reconstituer le passé. (p. 5)

Quelques décennies d'enthousiasme ethnographique arménien[35] permettent de comprendre aisément l'approche d'Aharonian, qui avait déjà collaboré à *Azgagrakan handēs (Ազգագրական հանդէս)*, la revue d'ethnographie fondée par Eduard Lalayan en 1896[36]. Les pages d'*Azgagrakan handēs* et ses propres observations prises sur le terrain, surtout dans la région de Sourmalou, constituent un réservoir d'informations auquel il puise dans l'ensemble de son essai[37]. En fait, tout se passe comme si l'observation du présent constituait non seulement un moyen pour retrouver le passé, mais plutôt l'objectif final d'Aharonian, dont l'intérêt principal semble orienté vers la démonstration d'une continuité entre les origines des Arméniens et l'époque présente. Nous reviendrons sur ce point en conclusion de cet article. Restons sur la méthode ethnographique suivie par Aharonian et son rapport avec *La cité antique*.

Retrouver le passé à travers le présent ? La démarche ethnographique appliquée à la recherche comparée des anciennes croyances

Certes, dans les pages conclusives de l'introduction à son œuvre, Fustel de Coulanges lui-même avait observé la persistance des vestiges du passé dans les *légendes*. Après avoir observé l'origine très ancienne des croyances, dont les racines plongent dans une « antiquité sans date », en soulevant la question des sources, l'historien remarquait, surtout pour la Grèce, une lacune semblable à celle mentionnée par Aharonian à propos des Arméniens : « Mais quel espoir y a-t-il d'arriver à la connaissance de ce passé lointain ? [...] Quel souvenir peut-il nous rester de ces générations qui ne nous ont pas laissé un seul texte écrit ? » (p. 4). La persistance du souvenir du passé dans les légendes postérieures permet, selon Fustel, de faire face à cette difficulté. Au premier abord, on trouve ici un terrain commun à Aharonian. Néanmoins, Fustel ne pousse jamais son enquête jusqu'à l'époque présente :

35. Il n'y a pas lieu de tracer ici une histoire de l'ethnographie chez les Arméniens. Il importe néanmoins de rappeler son développement à partir des années 1870 chez les Arméniens d'Anatolie, grâce notamment aux œuvres de K. Sruanjteancʻ, et chez les Arméniens du Caucase, notamment autour de la revue *Azgagrakan handēs* dirigée par E. Lalayan (voir note suivante). Dans l'introduction à son *Die Armenische Volksglaube*, déjà mentionnée (voir n. 4), M. Abeghian cite un large nombre d'autres publications ethnographiques parues à Constantinople et à Tiflis entre 1874 et 1899.

36. Cf. C. Mouradian, La revue ethnographique arménienne *Azgagrakan handes*, *Cahiers du monde russe et soviétique* 31, 1990, p. 295-316.

37. À l'époque de la rédaction de la thèse, Aharonian avait déjà publié des œuvres d'ethnographie, telles que *La femme de Sourmalou* [Հոօ կինը, dans *Azgagrakan handēs* 1897] et *Tableaux de la vie des Arméniens de Turquie aux jours de ces dernières années* [Պատկերներ վերջին տարիների տաճկահայոց կեանքից, 1900]. *La femme de Sourmalou* (traduction du titre employée par Aharonian lui-même dans les pages de sa thèse) porte sur les Arméniens de la province de Sourmalou, zone de frontière entre le Caucase et l'Anatolie (passée sous la Russie avec le traité de Turkmentchaï, en 1828), où se trouvait le village natal d'Aharonian, Igdĭr-Mava. La même approche ethnographique caractérise plusieurs pages de ses nouvelles, publiées en 1898-1902/3 dans le périodique *Drošak*, organe de la FRA et ensuite réunies en un volume sous le titre *Sur le chemin de la liberté* [Ազատութեան ճանապարհին].

Heureusement, le passé ne meurt jamais complètement pour l'homme. L'homme peut bien l'oublier, mais il le garde toujours en lui. [...] *Observons les Grecs du temps de Périclès, les Romains du temps de Cicéron ; ils portent en eux-mêmes les marques authentiques et les vestiges certains des siècles les plus reculés. Le contemporain de Cicéron (je parle surtout de l'homme du peuple) a l'imagination pleine de légendes ; ces légendes lui viennent d'un temps très-antique et elles portent témoignage de la manière de penser en ces temps-là.* (p. 4-5)

Les « contemporains » évoqués par Fustel de Coulanges sont... les contemporains de Cicéron. Reste la mention, intéressante, de l'homme du peuple, qui présuppose quand même une ouverture vers l'ethnographie[38] et qui rappelle les « traditions populaires » mentionnées par Aharonian. Comment retrouver la pensée de l'« homme du peuple [...] contemporain de Cicéron » ? À ce propos, Fustel introduit des considérations intéressantes sur le rapport entre vocabulaire, pensée, croyance et rites, des considérations qui relèvent, encore une fois, de l'hypothèse indo-européenne[39].

Les mots et les rites : voilà les moyens dont dispose l'historien pour retrouver les plus anciennes croyances d'origine indo-européenne, faute de pouvoir se servir de textes remontant aux époques les plus reculées[40]. Néanmoins, il importe de le répéter, aucune enquête dans le présent n'est évoquée par l'historien français, contrairement à Aharonian. Fustel de Coulanges reste fidèle au principe qu'il fallait restituer le passé au passé et observer les anciens avec les yeux des anciens, comme s'il s'agissait de « peuples étrangers ». Il soulignait l'importance de s'affranchir de toute image faussée par le regard du présent et considérait qu'il serait faux de juger les institutions et les croyances des peuples de l'Antiquité en se référant à celles d'aujourd'hui :

Nous ne manquons guère de nous tromper sur ces peuples anciens quand nous les regardons à travers les opinions et les faits de notre temps. [...] *Pour connaître la vérité sur ces peuples anciens, il est sage de les étudier sans songer à nous, comme s'ils nous étaient tout à fait étrangers, avec le même désintéressement et l'esprit aussi libre que nous étudierons l'Inde ancienne ou l'Arabie.* (p. 3-4)

Contrairement à Aharonian, qui insistait sur la continuité inhérente de la réalité arménienne au fil des siècles, Fustel soulignait les transformations et la rupture entre les anciens et « nous », et voulait surtout montrer les « différences radicales et essentielles qui distinguent à tout jamais ces peuples anciens (*scil.* Grecs et Romains) des sociétés

38. Sur l'ouverture de Fustel à l'ethnographie, cf. HARTOG, Préface (cité n. 6), p. XIV.

39. « Le contemporain de Cicéron se sert d'une langue dont les radicaux sont infiniment anciens ; cette langue, en exprimant les pensées des vieux âges, s'est modelée sur elles, et elle en a gardé l'empreinte qu'elle transmet de siècle en siècle. Le sens intime d'un radical peut quelquefois révéler une ancienne opinion ou un ancien usage ; les idées se sont transformées et les souvenirs se sont évanouis ; mais les mots sont restés, immuables témoins des croyances qui ont disparu. Le contemporain de Cicéron pratique des rites dans les sacrifices, dans les funérailles, dans la cérémonie du mariage ; ces rites sont plus vieux que lui, et ce qui le prouve, c'est qu'ils ne répondent plus aux croyances qu'il a. Mais qu'on regarde de près les rites qu'il observe ou les formules qu'il récite, et on y trouvera la marque de ce que les hommes croyaient quinze ou vingt siècles avant lui. » (p. 5)

40. HARTOG, Préface (cité n. 6), p. VII.

modernes » (p. 1)[41]. Comme d'autres l'ont dit, « Fustel insiste sur la nécessaire prise de conscience préalable de la distance passé/présent : autant qu'il est possible, l'historien doit s'identifier avec les hommes du passé. Mais ne peut y avoir identification sans détachement complet des choses présentes [...] »[42]. L'historien doit « non pas faire venir le passé, en le rendant présent, mais dans un mouvement rétrograde, aller vers lui, en se détachant du présent »[43].

Le but de l'approche de l'historien français était non seulement de parvenir à une vision le plus possible rigoureuse et critique de la société antique, mais aussi de ne pas se laisser influencer par une certaine vision fâcheuse de l'ancien dans l'interprétation et la gestion du présent. Une vision faussée et biaisée de l'Antiquité gréco-romaine est, pour l'historien français, une entrave même à la marche du progrès, qui n'a pas manqué de faire des dégâts dans le passé récent :

> *Pour avoir mal observé les institutions de la cité ancienne, on a imaginé de les faire revivre chez nous. On s'est fait illusion sur la liberté chez les anciens et pour cela seul la liberté chez les modernes a été mise en péril. Nos quatre-vingts dernières années ont montré clairement que l'une des grandes difficultés qui s'opposent à la marche de la société moderne est l'habitude qu'elle a prise d'avoir toujours l'antiquité grecque et romaine devant les yeux.* (p. 2)

Selon Fustel de Coulanges, en proposant une image stéréotypée de l'Antiquité, faite d'*exempla* à suivre et à admirer plutôt que de connaissances rigoureuses, l'historiographie classique a conditionné la vision du moderne. Fustel prend comme exemple le plus éclatant celui de Sparte du temps de Lycurgue, considérée comme un modèle de liberté, une idée qu'il reproche à Rousseau[44] comme aux jésuites en passant par Plutarque. Hantés et obnubilés par cette image déformée et déformante de l'ancienne cité grecque, les modernes, du temps de la Révolution française, ont dégénéré dans les dérives du régime de la Terreur. Tels sont, brièvement résumés, quelques-uns des enjeux politiques de la pensée historiographique de Fustel de Coulanges, enjeux qui ne pouvaient qu'être étrangers aux visées d'un intellectuel et militant arménien en exil, au début du XXe siècle.

À la différence de l'historien français et en s'appuyant, bien que sans l'affirmer explicitement, sur l'essor de l'ethnographie en tant que discipline (en Arménie et en Europe), Aharonian développe ainsi, tout au long de sa dissertation, l'idée que les traditions populaires arméniennes *des temps présents* permettent de retrouver les vestiges des croyances les plus anciennes, issues de l'ancien fonds indo-européen que l'Arménie partage avec les plus anciennes civilisations. En même temps que les croyances, selon Aharonian ces vestiges du passé permettent d'une part de connaître le fonctionnement et la structure de l'ancienne société arménienne et d'autre part, de mieux comprendre certains aspects du présent. Ainsi, dans le premier chapitre, consacré à « La famille et

41. Voir aussi, dans la leçon inaugurale (citée n. 7), p. 466 : « Il n'est pas besoin d'être familier avec ces peuples anciens pour savoir que leurs institutions étaient fort différentes des nôtres. »

42. cf. HARTOG, *Le XIXe siècle et l'histoire* (cité n. 2), p. 123.

43. *Ibid.*

44. Sur l'opposition de Fustel de Coulanges à Rousseau, voir HARTOG, *Le XIXe siècle et l'histoire* (cité n. 2), p. 31-33 ; HARTOG, Préface (cité n. 6), p. XX.

le foyer », après avoir souligné l'association entre les croyances religieuses – surtout le culte du foyer – et les mœurs comme fondement commun des peuples indo-européens (p. 13, voir aussi *supra*), Aharonian commence à traiter de la famille. Dans ce chapitre et le suivant (« Le foyer et la femme arménienne »), c'est la famille des temps présents qu'il décrit en priorité[45]. En conclusion de cette description, axée sur l'époque moderne, Aharonian élargit les considérations aux Grecs et aux Latins des temps anciens, tout en faisant intervenir Fustel de Coulanges, qu'il cite en abrégeant, à propos des coutumes de mariage gréco-romaines. Après avoir librement comparé la société arménienne *moderne* aux mœurs grecques et latines *de l'Antiquité*, Aharonian tire ses conclusions, en postulant l'origine indo-européenne des pratiques et des coutumes arméniennes modernes, dans un passage dans lequel on remarquera l'allusion à la préservation intacte d'un « fond [sic] primitif identique » :

> *La ressemblance entre ces usages [*scil. *des Grecs et des Romains dans l'Antiquité] et ceux des Arméniens [*scil. *les Arméniens des temps présents] est si frappante que, même pour les détails, on pourrait croire qu'ils ont été transmis d'un pays à l'autre. Une telle supposition n'a pourtant aucune base, étant donné la situation géographique de ces pays, ainsi que la marche de leur histoire. Nous nous trouvons tout simplement en face de coutumes communes à tous les peuples indo-européens qui, ayant la même origine, se sont développés chacun chez lui, en conformité avec son esprit national,* tout en gardant toujours intact un fond [sic] primitif identique (p. 24 ; c'est moi qui souligne)

C'est une ébauche, bien que rudimentaire et acritique, d'une approche comparée du fait religieux, dont les termes sont le monde gréco-romain, plus éloigné et donc plus intéressant pour la comparaison et la recherche des origines, et le monde iranien, qui influença profondément l'Arménie ancienne. À cet égard, il importe de lire un extrait tiré de l'introduction, qui exprime le but de la thèse déjà énoncé plus haut : montrer la place des Arméniens dans le continent indo-européen :

> *Nous voulons simplement, en complétant les faits rapportés par l'histoire, en nous servant des vestiges du paganisme arménien, retracer, dans la mesure du possible, la nature des anciennes croyances et indiquer en même temps leur rôle dans les mœurs arméniennes. Nous voulons aussi mettre en relief les liens qui unissent la religion ancienne de l'Arménie au mazdéisme persan d'un côté, à la religion du monde gréco-romain de l'autre,* afin de montrer la place qu'occupe le peuple arménien dans la grande famille indo-européenne. (p. 12 ; c'est moi qui souligne)

Aucune considération méthodologique n'est exprimée, alors que l'on sait que, dans l'exploitation du folklore pour la reconstruction des croyances du passé, la prudence est

45. Dans ces chapitres, deux fois seulement il fait une intrusion dans le passé. Dans le premier, il cite un canon du concile de Šahapiwan concernant les cas de répudiation en cas de stérilité de la femme, pour souligner qu'il s'agissait d'une pratique encore en usage dans les temps modernes. Dans le second, il cite Eznik au sujet des cas d'adultère, dont il traite à propos de l'époque moderne.

de rigueur. Sur le bon usage du folklore dans le domaine de la mythologie comparée, j'aimerais citer les propos suivants de Jean-Pierre Mahé[46] :

Plus abondantes et plus explicites que les sources classiques, les données du folklore ont l'inconvénient d'être plus récentes : la plupart d'entre elles ont été recueillies durant les 150 dernières années. C'est donc assez rarement, et seulement dans les cas où l'on dispose de solides arguments comparatifs, qu'on se risquera à les utiliser pour reconstruire des éléments de mythologie indo-iranienne, proto-arménienne ou indo-européenne. La plupart du temps on se contentera d'observer un système mythologique plus tardif, qui a la particularité de coexister dans l'Arménie médiévale avec la foi chrétienne ou ce que les gens des campagnes pouvaient avoir retenu du savant enseignement de l'Église sur l'origine du monde. Cette coexistence entraîne normalement des phénomènes de complémentarité. Ce que le folklore retient de l'ancienne mythologie païenne se réduit souvent aux caractères de l'ancien dieu qui ne sont pas directement transférables sur le nouveau : par exemple, tout ce qu'on disait de l'ancien dieu solaire et qui n'a pu être appliqué au Christ a survécu dans le folklore comme une tradition distincte, à la limite du conte et de la mythologie.

Émergence du sacré et création mythopoïétique des Arméniens anciens : les dieux de l'Arménie préchrétienne

Toujours dans l'introduction de son œuvre, Aharonian se livre à des considérations intéressantes concernant le rapport entre fait religieux et institution/État. Il distingue notamment entre les pratiques religieuses officielles, d'une part, et les formes ancestrales du culte, d'autre part, tout en commençant par de brèves considérations sur l'émergence du sacré chez l'« Arménien primitif » :

Les forêts et les profondes vallées arméniennes, où rugissaient les bêtes féroces, où bouillonnaient les fleuves et les cascades, où s'étendaient les lacs bleus, où se dressaient surtout ces volcans en activité qui, par d'incessants cataclysmes, ont bouleversé le pays d'un bout à l'autre, cette nature gigantesque et sublime a dû avoir une influence puissante sur la formation et le développement des sentiments religieux. L'Arménien primitif, sans défense devant les forces terribles de la nature, pleure comme un enfant, et s'agenouille, en priant, devant les phénomènes naturels : le soleil, le feu, l'eau, les forêts, les montagnes crachant le feu, autant de divinités vivantes pour cet homme simple. Il sourit aux cieux clairs, aux astres brillants ; il tremble devant l'obscurité qu'il croit hantée par les esprits ; la tempête l'effraie, car il pense que le « dev » lui-même lance la foudre : aussi entretient-il le feu, la source de lumière, pour chasser les esprits pervers. Il personnifie les forces bienfaitrices de la nature dans ses divinités bienfaitrices : Aramazd, Wahagn [sic], *Anahit et Astghik : il leur donne comme auxiliaires beaucoup de bons esprits, ces petits dieux du foyer, de la campagne, qui sont comme des membres de sa famille et très souvent, d'ailleurs ses ancêtres divinisés.* (p. 6)

Ces propos rappellent à la fois la poétique romantique de la nature et du sublime, ainsi que l'association entre nature, langage et création mythopoïétique des âges primitifs

46. J.-P. Mahé, Le soleil et la lune dans la mythologie arménienne, dans *Caucasologie et mythologie comparée : actes du colloque international du CNRS, IVe Colloque de caucasologie, Sèvres, 27-29 juin 1988*, C. Paris (éd.), Paris 1992, p. 149-175, ici p. 151.

de l'humanité, qui fut effectuée par les pionniers de la mythologie comparée, y compris Max Müller. De la crainte et la vénération des objets et des phénomènes de la nature, dit Aharonian, les Arméniens sont passés à la personnification des objets et des phénomènes eux-mêmes. En d'autres termes, ils ont déployé leur capacité mythopoïétique[47].

Dans les lignes suivantes de l'introduction, Aharonian mentionne les « principaux dieux et déesses » des Arméniens, en donnant quelques informations pour chacun d'entre eux. On voit ainsi défiler « Aramazd, Wahagn, Anahit et Astghik [...], Nanée [...], Mihr [...] Vanatour ou Amanor [...] Tir ou Tur [...] et les Haralèzes », plus « une foule d'autres divinités, de provenance grecque ou syriaque » qui avaient leurs statues et leur culte en Arménie (p. 6-9). Aharonian affirme que ces divinités d'origine étrangère ont été empruntées grâce aux contacts avec les peuples voisins. Il souligne aussi que le christianisme triomphant du IVe siècle, avec l'appui de l'État, a renversé leur culte en les condamnant en grande partie à l'oubli.

Culte public et culte privé de l'Arménie ancienne

Après avoir mentionné les divinités du mazdéisme arménien, Aharonian ajoute une considération des plus importantes. Il introduit une distinction entre le polythéisme arménien, de dérivation étrangère, qui s'est laissé évincer par l'État chrétien, et les croyances arméniennes d'origine indo-européenne (les « bons esprits », les « petits dieux du foyer, de la campagne », « les ancêtres » mentionnés à la fin du passage cité plus haut) qui, à ses dires, ont réussi à résister au fil des siècles, protégées dans le secret et dans l'intimité même de la famille. Aharonian appelle ces croyances et ces rites familiers « culte intérieur », par opposition au « culte public » ou « culte païen officiel » des divinités importées :

> *En effet, le christianisme victorieux, secondé par l'État, a pu porter atteinte aux cultes païens en détruisant les temples et en étouffant peu à peu les souvenirs même des divinités*[48]*, mais il lui était plus malaisé de pénétrer au cœur même de la nation et de ruiner non plus le culte public, mais le culte secret et les rites familiers. Et tandis que dès le début du christianisme arménien, le culte païen officiel s'écroulait, le culte intérieur s'est perpétué sous des formes variées jusqu'à nos jours.* (p. 10)

La distinction entre les deux formes de culte effectuée par Aharonian rappelle, bien que formulée en d'autres termes, la distinction entre les « deux religions » de Fustel de Coulanges. Pour l'historien français, la première religion, la plus ancienne, « avait pour objet les ancêtres et pour principal symbole le foyer » (p. 136) ; elle « prenait ses dieux dans l'âme humaine » (p. 136), « à ce que (l'homme) entrevoyait dans l'âme et à ce qu'il sentait de sacré en lui » (p. 137). « C'est elle qui a constitué la famille et établi les premières lois » (p. 136). La deuxième religion, « celle dont les principales figures ont été Zeus, Héra, Athéné, Junon, celle de l'Olympe hellénique et du Capitole romain », « [...] prit (ses dieux) dans la nature physique » (*ibid.*), et dérive de l'application de l'« idée du divin

47. Cf. M. DETIENNE, *Invention de la mythologie*, Paris 1981, p. 30 *et passim.*
48. Allusion à la destruction des anciens sites cultuels de l'Arménie préchrétienne, effectuée par l'œuvre conjointe de Grégoire l'Illuminateur et du roi arménien Tiridate le Grand et son armée, selon l'*Histoire de l'Arménie* d'Agathange.

aux objets extérieurs que (l'homme) contemplait, qu'il aimait ou redoutait, aux agents physiques [...] » (p. 137), aussitôt personnifiés[49]. On trouve la même conception du pouvoir mythopoïétique des âges primitifs de l'humanité que nous avons repérée chez Aharonian.

Les deux religions « ne se confondirent jamais », écrit Fustel. Néanmoins, la deuxième religion « se prêtait mieux que le culte des morts aux progrès de l'association humaine » (p. 141) et elle se développa à travers les âges, en même temps que le développement de la société (p. 142), jusqu'au moment où elle fut anéantie, tout comme la première religion aussi, par l'avènement du christianisme. Non seulement les divinités poliades – le « culte public », dirait Aharonian –, mais aussi « les pénates domestiques [ont] été renversés et les foyers éteints », entraînant des conséquences sur l'organisation sociale aussi, car, pour Fustel, « l'antique constitution de la famille disparut pour toujours » dans ce tournant de l'histoire (p. 464). Pour Aharonian, au contraire, alors que le culte païen officiel – le culte importé d'ailleurs – s'écroulait, le culte intérieur provenant des origines mêmes (indo-européennes) du peuple arménien, et protégé par la famille, « s'est perpétué [...] jusqu'à nos jours ». On pourrait alors dire que l'époque n'est pas complètement révolue, contrairement à ce que Fustel avait observé pour la civilisation grecque et latine.

Avant de poursuivre dans l'analyse de la thèse d'Aharonian, observons que cette idée de la préservation d'un fonds de croyances ancien dans les traditions populaires se retrouve chez d'autres auteurs. Elle est implicite dans le recours même à la méthode ethnographique appliquée à la recherche des origines religieuses. En milieu arménien, on la retrouve dans la thèse allemande d'Abeghian mentionnée plus haut. Ce qu'Aharonian appelle « culte intérieur » peut être rapproché de ce qu'Abeghian avait appelé la *niedere Mythologie*, ou « mythologie secondaire », qu'il identifiait avec les croyances populaires et plus précisément, la croyance en l'âme, le culte des morts, la vénération des phénomènes physiques et des objets de la nature – avec les conceptions mythiques qui les accompagnent –, la croyance aux démons et les pratiques magiques[50]. Comme pour Aharonian, pour Abeghian aussi le folklore et les traditions orales permettent de retrouver les vestiges (« Überbleibsel », p. 4) de cette mythologie secondaire, « surtout dans les couches populaires les plus profondes, chez les vieilles paysannes » (« besonders bei den tiefer stehenden Volksschichten, bei alten Bäuerinnen », *ibid.*)[51].

Le « cœur de la nation »

Une expression sémantiquement très chargée définit encore, chez Aharonian, ce « culte intérieur » : chercher les croyances les plus anciennes signifie bel et bien, pour cet auteur, pénétrer au « cœur de la nation ». Cette expression résume, à elle seule, tout le

49. Cf. aussi « Si le sentiment de la force vive et de la conscience qu'il porte en lui avait inspiré à l'homme la première idée du divin, la vue de cette immensité qui l'entoure et l'écrase traça à son sentiment religieux un autre cours. » (p. 136)

50. P. 4 du texte allemand. Sur Abeghian, voir M. Nichanian, *Entre l'art et le témoignage : littératures arméniennes au XXe siècle. 2, Le deuil de la philologie*, Genève 2007, p. 145-146, 368-371.

51. Abeghian aussi, en outre, accorde une attention particulière au culte du foyer – avec une étude du vocabulaire arménien qui l'exprime –, et partage, avec Aharonian, l'idée que le système des croyances populaires des Arméniens a une double composante, païenne et chrétienne.

sens de l'entreprise de l'auteur. Pour Aharonian, la recherche des anciennes croyances arméniennes ne constitue pas seulement une démarche érudite susceptible de nous conduire à la connaissance d'un pan du passé. La démarche intellectuelle est en effet chargée d'enjeux identitaires, qui permettent de comprendre les raisons, idéologisées, de la plus grande déviation d'Aharonian par rapport au modèle français. Ce n'est pas la rupture entre *eux* (les anciens) et *nous* (les présents)[52], prémisse de base de Fustel, mais la continuité entre *eux* (les Arméniens d'hier) et *nous* (les Arméniens d'aujourd'hui, dont il fait partie) qui constitue le pilier de la démarche d'Aharonian. Cette continuité, qu'il pense pouvoir montrer tout en retrouvant les croyances elles-mêmes, est, pour Aharonian, ce qui permet de repérer l'élément identitaire arménien le plus authentique, l'élément qui a résisté aux tourmentes de l'histoire arménienne : « le cœur de la nation ». On mesurera toute la portée idéologique de cette expression, issue de la plume d'un lettré arménien écrivant à la veille du génocide. Était-il seulement possible, en 1913, de retrouver le « cœur » d'une nation déjà éclatée ? De quoi serait-il siège, ce cœur ? La suite de la citation complète le sens de cette expression :

> *Malgré l'acceptation reconnue du christianisme, l'Arménie conservera encore longtemps une âme païenne.*

C'est dans cette « âme païenne » que réside le cœur de la nation, l'élément identitaire le plus puissant selon Aharonian. Non pas l'âme des adorateurs d'Aramazd et d'Anahit, mais l'âme des Arméniens qui, aujourd'hui comme dans l'Antiquité, vivent dans les foyers, où se trouvent encore tous « ces petits esprits familiers [hérités du passé] qui continuent leur sarabande dans [les] demeures » (p. 10) ; des Arméniens qui perpétuent le fonds primitif de leur nation – pour reprendre ses mots –, en le revisitant et le chargeant parfois de contenus chrétiens[53]. Il est encore intéressant de remarquer que c'est « dans les campagnes et les villages, et non les villes » que, pour Aharonian, cette âme arménienne s'est préservée ; « car [dans les villes], son caractère primitif a subi de nombreuses transformations » (p. 13). Dans la réalité rurale des campagnes d'Anatolie et du Caucase se trouverait la partie la plus authentique du peuple arménien, une pensée commune aux ethnographes qui, depuis les années 1870, avaient commencé à sillonner ces campagnes[54].

Par son entreprise, qui convie, bien que d'une façon superficielle et acritique, folklore, ethnographie et mythologie comparée, Aharonian prétend pouvoir retrouver, et par cela, prouver l'existence du cœur même de la nation : ce qu'elle aurait de plus ancien, de plus protégé, de préservé d'une façon intacte[55]. On comprend mieux ici pourquoi Aharonian

52. Sur l'opposition entre *eux* et *nous*, cf. Hartog, Préface (cité n. 6), p. XV.

53. Ainsi, pour ne citer que cet exemple, le *grol*, ou « aveugle qui écrit » chez Aharonian, à savoir un être de la mythologie arménienne ancienne, a été assimilé à l'archange Gabriel (p. 56).

54. Cf. Nichanian, *Entre l'art et le témoignage* (cité n. 50), p. 76-95.

55. Sans vouloir établir un lien direct, ni forcer la comparaison, il importe de remarquer qu'à la même époque, bien qu'avec des enjeux et des démarches différents, cette « âme arménienne » (Հայ հոգի) faisait l'objet de la recherche aussi des écrivains réunis autour de la revue *Mehean*. La démarche prônée par les signataires du manifeste du premier numéro de la revue, paru en 1914, n'est pas ethnographique, mais basée sur l'esthétisation des sources populaires ; elle présuppose néanmoins l'idée qu'une âme arménienne existe, bien qu'enfouie : « Dans les légendes profondes de notre peuple nous lisons les éclats de son génie. Nous savons que son âme est enfouie en chacun de nous, qu'elle est toujours vivante,

s'écarte, sur ce point important, de la méthode de Fustel : ce n'est pas la rupture mais la certitude d'une continuité qui est essentielle pour cet intellectuel appartenant à une nation au seuil du désastre. La démarche érudite, chargée d'une telle connotation idéologique, sert le discours du militant, qui en dernier ressort veut transmettre l'idée de la possibilité d'une survie pour la nation arménienne et de sa capacité à ne pas se laisser assimiler, malgré une histoire séculaire de dominations politiques. Les mots suivants suffisent pour fonder cette interprétation :

> *On a souvent parlé de la cohésion, de la force austère et de la vitalité de la famille arménienne. Ce n'est pas là une légende. L'Arménien est spécialement doué des vertus domestiques. Conservateur par la force des choses, toujours entouré d'ennemis, surtout des Mahométans, durant toute son histoire douloureuse, il s'est confiné dans son foyer, il s'est appuyé davantage sur la morale familiale, afin de pouvoir résister aux mœurs des races étrangères, et à leurs conceptions si contraires aux siennes. C'est ainsi que le foyer est devenu pour lui, dans la suite des temps, une source intarissable d'inspiration et de vertus, et* qu'il a pu sauvegarder sa personnalité nationale. (p. 14 ; c'est moi qui souligne)

L'attachement aux croyances et, surtout, l'attachement fidèle au foyer, sont présentés par Aharonian comme la garantie même de cette continuité et de la sauvegarde de la « personnalité nationale », ainsi que le but dernier de la résistance des Arméniens. Il écrit en effet :

> *L'assurance de la continuation du foyer, c'est-à-dire de la race, est une victoire remportée sur ces forces méchantes. C'est vers ce but suprême et sacré, vers cette victoire définitive que doivent converger toutes les énergies, toutes les bonnes volontés de tous les membres d'une même famille.* (p. 70)

La lutte contre les « forces méchantes » est tout d'abord la lutte contre « les esprits malfaisants » de la mythologie, mentionnés dans la partie qui précède cette citation. Ces mêmes propos pourraient cependant être lus, du moins de façon allusive, selon une interprétation politique aussi, reproduisant l'élan révolutionnaire des nouvelles *Sur le chemin de la liberté* : les membres de chaque foyer arménien se doivent de faire converger leurs énergies contre les forces ennemies qui s'opposent à la préservation du foyer et, en dernier ressort, de la nation.

Dans son œuvre, Aharonian va jusqu'à investir d'une valeur sacrée le *t'onir*, le four creusé dans la terre, qui se trouvait au cœur de chaque foyer. Dans *Les anciennes croyances arméniennes*, Aharonian décrit en effet l'organisation de l'activité de la maisonnée autour du *t'onir*[56], dont le feu devait être maintenu toujours allumé, en la comparant à l'activité des anciens foyers sacrés de l'Antiquité gréco-romaine. Chaque héritier, hier comme

qu'elle agit comme le souffle de l'hérédité et qu'elle va venir au langage dès qu'elle se sentira libre. C'est à nous de la libérer [...] » (trad. NICHANIAN, *Entre l'art et le témoignage* [cité n. 50], p. 380). Pour la retrouver, dira plus tard Hagop Ošagan, un des signataires du manifeste, il fallait un mouvement *tellurique* (en français dans le texte) : cf. *Panorama de la littérature arméno-occidentale [Համապատկեր Արեւմտահայ գրականութեան]*, vol. 9, Antelias 1980, p. 14.

56. La description de l'organisation de la maisonnée autour du *t'onir* et l'emphase mise sur sa valeur symbolique se trouvent aussi dans les pages de ses nouvelles ; cf. par exemple « Un levain maudit » (*Sur le chemin de la liberté*).

aujourd'hui, doit être « vigilant à "perpétuer le feu sacré dans le *thonir*", c'est-à-dire à continuer la race et à prendre soin du tombeau de ses ancêtres » (p. 15-16). Pour Fustel, le feu sacré avait une valeur morale qu'Aharonian élargit au niveau de la nation. Le *t'onir*, « véritable sanctuaire et objet d'une pieuse vénération comme réceptacle du feu » (p. 24-25), est en effet le fondement de la valeur sacrée non seulement de la famille, mais de la nation tout entière, étant donné que c'est au sein de la famille, réunie autour du *t'onir*, que se trouve « le cœur de la nation ».

Il est intéressant de remarquer la portée idéologique de l'insistance sur la famille comme réceptacle de l'« âme de la nation », en réfléchissant au fait que ces propos sont avancés au sujet d'un peuple dépourvu de structure étatique indépendante et soumis, depuis des siècles, à des puissances étrangères. Un tel message, bien entendu, est adressé aux Arméniens, et rejoint les pages des nouvelles « patriotiques » d'Aharonian. Cependant, on est en droit de se demander à qui Aharonian adresse son discours. Aux Arméniens ? *Seulement* aux Arméniens ?

La question est légitime, si on remarque qu'à la même époque où il publie sa thèse, en français, Aharonian parle par exemple du *t'onir* avec des termes bien différents dans des écrits publiés en arménien et, donc, adressés à un lectorat arménien. Ainsi, dans *Le village suisse* (Շվեյցարական գիւղը)[57], Aharonian présente le *t'onir* non pas comme la garantie de la valeur sacrée de la famille arménienne, mais plutôt comme une source de gaspillage que les Arméniens auraient intérêt à remplacer par une boulangerie publique[58]. De même, les « repas d'âme », à savoir les repas funèbres associés au culte des ancêtres (cf. chapitres VIII-IX de la thèse), sont considérés dans *Le village suisse* comme une obligation accablante et une cause d'appauvrissement pour les familles arméniennes des régions rurales[59]. Ces éléments et ces pratiques ne sont pas présentés comme l'héritage des origines et du fonds primitif de la nation, mais plutôt comme la survie de pratiques arriérées, dont il est temps que les Arméniens se débarrassent pour entrer dans la modernité[60]. Tel est le message du *Village suisse*, diamétralement opposé aux propos de la thèse.

Ce double discours d'Aharonian, dans les écrits publiés respectivement en français et en arménien dans les mêmes années, se prête à des considérations ultérieures.

Le regard de l'Europe civilisée

La démarche d'Aharonian, en ce qu'elle a de plus particulier par rapport au modèle de *La cité antique*, permet d'autres constatations intéressantes. Pour Fustel de Coulanges, l'hypothèse indo-européenne constituait l'arrière-plan conceptuel lui permettant de scruter l'Antiquité, une Antiquité à laquelle il niait toute valeur exemplaire. Dans le cas d'Aharonian, l'application de l'hypothèse indo-européenne au cas arménien peut être

57. Publiées d'abord sous forme de feuilleton dans le périodique *Murč [Marteau]* (Tiflis) entre 1902 et 1904, les lettres qui composent *Le village suisse* ont été réunies en un volume en 1913, publié à Tiflis, avec une révision et une nouvelle préface de l'auteur. Ce texte a été traduit et présenté en français, sous ma direction, par Sévane Haroutunian, actuellement assistante d'arménien à l'université de Genève : S. Haroutunian, *Modernité et archaïsme dans* Le Village suisse *d'Avétis Aharonian*, mémoire de master en arménien, université de Genève, 2011.

58. Lettre VIII.

59. Lettre V.

60. Cf. Haroutunian, *Modernité et archaïsme* (cité n. 57), chap. IV, 1-2.

considérée comme une forme d'(auto-)perception valorisante de la nation arménienne. En cherchant à démontrer que les Arméniens partagent les mêmes origines, les mêmes fondements sociaux et les mêmes croyances que les Grecs et les Romains – les fondateurs de la civilisation européenne –, Aharonian veut montrer aux yeux de l'Europe civilisée le prestige ancien des Arméniens et leur appartenance aux mêmes origines. Par cela, il veut, bien sûr, en gagner la bienveillance. On trouve, à la même époque, une attitude semblable chez les Mekhitaristes, qui essayèrent de susciter les sympathies européennes entre autres en montrant à quel point les Arméniens étaient « européens », pour avoir assimilé depuis une époque ancienne les piliers de la culture occidentale, grâce aux traductions arméniennes des textes grecs de l'Antiquité[61]. Si on réfléchit à l'activité militante d'Aharonian qui, lors de son séjour européen, avait fréquenté les cercles philarméniens français[62], ce regard bienveillant de l'Europe se charge d'une dimension politique certaine. Convaincre l'Europe civilisée que les Arméniens sont dignes d'attention, non seulement parce qu'ils sont une nation ancienne au passé prestigieux, mais aussi parce qu'ils sont des voisins proches et qu'ils partagent des origines communes aux anciens peuples fondateurs de la civilisation européenne : tel est le message qui se trouve à la fin de l'œuvre et c'est par ces derniers mots des *Anciennes croyances arméniennes* que j'aimerais conclure cette étude :

> *La ressemblance entre cette cité arménienne et celle du monde gréco-romain est des plus profondes, comme nous l'avons fait remarquer à plusieurs reprises. D'autre part, nous avons vu que l'Arménie païenne, malgré l'influence grecque et syriaque, se rapproche de la Perse adoratrice du feu, par sa mythologie, sans toutefois embrasser entièrement la religion des Mages. Et s'il est permis de représenter une nation comme un individu, on pourrait dire que l'Arménien tend une main vers l'Orient et l'autre vers l'Occident, servant ainsi de lien en quelque sorte, entre deux des groupes de la grande famille indoeuropéenne. C'est son origine, mais encore plus sa situation géographique qui lui a assigné ce rôle historique, et c'est par cette situation qu'il faudrait expliquer toutes les grandes péripéties de son histoire douloureuse, ainsi que l'état actuel de son existence nationale.*

Au bout des quelque soixante-dix pages de son travail, Aharonian laisse entendre non seulement qu'il a trouvé la place du peuple arménien dans la grande famille indo-européenne, non seulement il a découvert que ce fonds primitif est resté intact en dépit des vicissitudes de l'histoire arménienne, mais aussi que cette place constitue une place centrale, se situant au croisement même du monde oriental et du monde occidental : position de premier plan et inconfortable à la fois, du moins d'un point de vue politique. En conclusion, le rapprochement quelque peu désinvolte de l'ancien et du moderne s'inscrit ainsi dans la perspective d'une valorisation des Arméniens qu'Aharonian veut suggérer non seulement aux Arméniens eux-mêmes, mais aussi au public occidental.

61. Cf. Nichanian, *Entre l'art et le témoignage* (cité n. 50), p. 112-121 ; voir aussi V. Calzolari, Sciences sacrées et sciences profanes dans la littérature arménienne, dans *Orient-Occident : racines spirituelles de l'Europe*, éd. par M. Delgado *et al.*, Paris à paraître, p. 371-373.

62. À ce propos, voir au moins E. Khayadjian, *Archag Tchobanian et le mouvement arménophile en France*, Marseille 1986[2].

QUAND JEAN PARLE DE PIERRE

par Rose Varteni Chétanian

Jean Chrysostome, au milieu d'une œuvre abondante et, pour une très large part, hautement prisée, a laissé des homélies sur les Actes des Apôtres, dont l'importance a été longtemps sous-estimée. Différent par le style des autres commentaires bibliques qui avaient façonné la renommée de l'exégète d'Antioche, l'ouvrage, dont l'attribution à l'illustre orateur a pu être autrefois contestée, est resté relégué à un rang d'œuvre secondaire, jusqu'à ce que les chercheurs, conscients de sa valeur, aient entrepris le travail d'édition critique de ces cinquante-cinq homélies : il est admis désormais que celles-ci ont été prononcées par Chrysostome, au début de son épiscopat à Constantinople, sur une durée approximative d'un an allant de 401 à 402[1].

Pour les Arméniens, qui ont voué à Chrysostome une vénération telle que ses discours ont joui d'une estime égale à celle des grands textes bibliques, les homélies sur les Actes des Apôtres, toutes disgracieuses qu'elles puissent paraître à qui est habitué à la fluidité de la phrase chrysostomienne, sont l'œuvre de celui qu'ils appellent Jean Bouche d'Or et, pour eux qui ont eu à cœur de traduire dans leur langue toutes les œuvres du saint, elles sont sacrées.

Ce respect absolu du maître trouve son expression la plus accomplie dans la traduction de ces homélies, dont la littéralité extrême qui la caractérise fait le prix. Car le traducteur, plus soucieux de ne pas trahir le texte grec, qu'il suit avec une minutie scrupuleuse, que de respecter la syntaxe arménienne, donne, avec cette version qui ne travestit pas la langue d'origine, l'assurance qu'elle reproduit strictement le texte-source.

À cette fidélité au grec qui, à elle seule, ferait tout l'intérêt de cette version, s'ajoute sa rareté dans les manuscrits arméniens : celle-ci, en effet, n'est présente, sous sa forme originale, que dans deux manuscrits, les Matenadaran 1315 et 1316. Mais, seul, le M 1315

1. Pour un état de la question, les conditions de la découverte de ce texte, sa traduction par les Arméniens et les caractéristiques de celle-ci, voir l'édition arménienne de quatre de ces homélies dans *La version arménienne ancienne des Homélies sur les Actes des Apôtres de Jean Chrysostome : Homélies I, II, VII, VIII*, éd. par R. V. Chétanian (CSCO 607. Scriptores Armeniaci 27), Lovanii 2004. Et leur traduction française dans *La version arménienne ancienne des Homélies sur les Actes des Apôtres de Jean Chrysostome : Homélies I, II, VII, VIII*, trad. par R. V. Chétanian (CSCO 608. Scriptores Armeniaci. 28), Lovanii 2004.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 145-174.

(1265-1272) contient une traduction intégrale faite en 1077 à partir du grec. Le M 1316 n'offre qu'un épitomé des six premières homélies. Ce constat semble entériner les analyses des hellénistes dont l'étude a révélé, pour ces six premières homélies, une organisation touffue et montre, à l'appui de leurs recherches, que certaines difficultés ont dû intervenir dans la transmission de ces six homélies et contrarier l'établissement du texte. Apparues peut-être très tôt dans l'histoire du texte, ces difficultés pourraient expliquer le caractère un peu marginal de celui-ci dans l'œuvre chrysostomienne et le retard qui a été pris pour une édition intégrale selon les exigences modernes.

Aujourd'hui, Francis T. Gignac, qui a continué l'ample travail de ses prédécesseurs, a mené à son terme l'édition critique de ces homélies[2]. Si, avant que ne soit achevé ce travail long et méticuleux, l'étude de la version arménienne était justifiée – comparée aux sources grecques accessibles, elle avait corroboré, pour quatre homélies, les hypothèses des chercheurs – l'édition critique maintenant aboutie va permettre de confirmer l'importance de cette version : elle est un témoin essentiel pour l'étude et l'histoire du modèle grec,

2. Voir, pour cette publication prévue en 2014 : F. T. Gignac, *A critical edition of St. John Chrysostom's Homilies on the Acts of the Apostles* (CCSG), Turnhout.

I. La version arménienne de l'homélie VI

Dans le manuscrit M 1315, cette homélie commence au folio 98 recto/1re colonne et se termine au folio 105 verso/2e colonne. Les numéros notés en tête de chaque page indiquent la pagination, selon les conventions arméniennes : numéro de folio, puis ա pour recto ou բ pour verso, et enfin numéro de colonne. Ainsi 98ա/1, 98ա/2, 98բ/1, 98բ/2 correspondent respectivement à 98ra, 98rb, 98va et 98vb.

98ա/1 ԱՐՔ ԻՍՐԱՅԷԼԱՑԻՔ ԼՈՒԱՐՈ՛ՒՔ ԶԲԱՆՍ ԶԱՅՍոսիկ. *զՅիսուս Նազովրեցի զայր ցուցեալ յԱստուածոյ ի ձեզ, զաւրութեա՛մբ եւ նշանաւք, եւ արուեստիւք, զոր արա՛ր Աստուած նովաւ ի միջի ձերում. որպէս եւ դուք ի՛սկ գիտէք:*

Ո՛Չ է սուտակասպասութիւն և մարդահաճութիւն բանս. այլ քանզի յառաջագոյն յո՛յժ զկծեցոյց զնոսա : ա՛յժմիկ թողացուցանէ՛. և վերստի՛ն յիշեցուցանէ նոցա զնահապետն. և դարձեալ յառաջաբա՛ն սկսանի. զի մի՛ զայրանայցեն, կամ զարհուրիցին. քանզի ա՛յժմիկ հանդերձեա՛լ էր նոցա յիշեցուցանե՛լ զՔրիստոս. յորժամ զմարգարէ՛ին լսելով սգաստացան. զի եթէ վերագոյն ո՛չ լինէին զարհուրեալ, զմարգարէ՛ին լսելով:

en particulier par les ajouts qui lui restent propres et qui éclairent une œuvre livrant le seul commentaire sur les Actes, écrit dans le courant du premier millénaire de l'histoire chrétienne, qui nous soit parvenu.

La comparaison de la traduction arménienne avec les textes grecs qui avait été menée sur quatre homélies l'est ici sur l'homélie VI, choisie dans la partie problématique, et qui n'existe que dans le manuscrit M 1315. Elle est comparée, dans cette étude, à l'homélie éditée par F. T. Gignac dans l'édition qui paraîtra prochainement[3]. Cette homélie commente les versets des Actes (Ac 2,22-36) où se situe le discours de Pierre prononcé, à Jérusalem, au jour de la Pentecôte.

Cet article propose une édition de la version arménienne de l'homélie, sa traduction française, une comparaison avec le texte grec édité par F. T. Gignac et, après un relevé de passages propres à l'arménien, un développement sur le commentaire que livre Jean Chrysostome du discours qu'adresse aux hommes d'Israël Pierre.

3. Francis T. Gignac a eu la générosité de me communiquer, avant la parution de l'intégralité de son œuvre, l'édition critique qu'il a établie de cette homélie. Avec ma reconnaissance pour le travail scientifique considérable qu'il a accompli, je le prie d'accepter mes remerciements pour la confiance qu'il m'a témoignée et sa contribution précieuse à cet hommage, et le prie de bien vouloir trouver ici l'expression de ma respectueuse gratitude.

II. Traduction

98[ra] *Hommes d'Israël, écoutez les paroles que voici : Jésus de Nazareth, homme accrédité par Dieu auprès de vous par <une démonstration de> puissance, et par des signes et des prodiges que Dieu a faits par lui au milieu de vous, comme vous-mêmes <le> savez* Ac 2,22.

Il n'y a pas de flagornerie ni de flatterie dans ce langage, mais comme auparavant il les a piqués au vif, à présent il modère <le ton> et de nouveau il rappelle à leur mémoire le patriarche[4], et revenant en arrière, il reprend son propos au commencement afin qu'ils ne soient pas exaspérés ou frappés d'effroi parce qu'à présent il s'apprêtait à rappeler à leur mémoire le Christ. Au moment où ils avaient entendu <parler du> prophète, ils s'étaient montrés raisonnables : de fait, plus haut, ils n'avaient pas été frappés d'effroi en entendant <parler du> prophète,

4. Comme la leçon retenue par Gignac.

98ա/2 այլ զանունն Յիսուսի վաղվաղակի՛ ասացեալ էր թերևս ո՛չ ի լուր բանիցն առկայեալ լինէին: և յորժամ զոր պա՛տոն էր ասել ասաց, ապա զանունն Յիսուսի վաղվաղակի՛ ի մէջ բերէ, և ո՛չ ասաց հաւանեցարուք, որ էր ծանրագոյն այլ ասէ *լուարո՛ւք*:

Եւ տե՛ս[a] ի սկիզբն բանիս թէ որպէս ո՛չ ինչ ասէ ի բարձրագունիցն: այլ ի յո՛յժ խոնարհագունիցն սկսեա՛լ լինի. *զՅիսուս՛* ասէ, և վաղվաղակի՛ զհայրենի՛սն յիշէ. *զՆազովրացի*, որով առաւե՛լ թուէր գոլ նուազ, և ո՛չ ինչ մեծագոյն և բարձր ասէ զնմանէ: այլ թե՛րևս որպէս ասիցէ՛ ոք յաղագս մարգարէի, *զՅիսուս* ասէ, *զՆազովրացի*, *զայր ցուցեալ յԱստուածոյ առ ձեզ*, այլ տե՛ս թէ որպէս յաւելու անդէն զմեծն յասելն թէ յԱստուածո՛յ առաքեցաւ: զի զայս ինչ ի վե՛ր և ի խոնարհ և ի՛նքն փութայր ցուցանել, և յովա՛ննէս և առաքեալքն, և լո՛ւր յովաննու ասելով, թէ *նա ասաց զիս. Թէ յոյր վերայ՝ տեսանես զհոգին զի իջանիցէ եւ հանգչիցի*[b]*, նա՛յ է*: այլ ի՛նքն Քրիստոս. և առաւել-
98բ/1 -ութեամբ զա՛յս ինչ առնէ ասելով *յանձնէ իմմէ ո՛չ եմ եկեալ, այլ նա՛ զիս առաքեաց*. և յամենայն տեղի ի գիրս այս ինչ մանաւանդ ճեպեալ լինի:

Վասն որոյ և պե՛տրոս սուրբն՝ և գլուխ երանելի դասուն սիրելի՛ն Քրիստոսի, հովի՛ւն բարի, որ զփականսն վստահացաւ զերկնից, որ զհոգեւոր իմաստութի՛ւնն ընկալաւ. և ամփոփեա՛լ զնոսա երկեղիւ, և ցուցեա՛լ մեծա՛ց ոմանց արժանացեալս. և արարեա՛լ զնոսա հաւատարիմս, և ապա յաղագս նորա՛ լինի խաւսեցեալ:

Բա՛բէ, որպիսի՛ ինչ համարձակեցաւ ի մէջ սպանողացն ասել, եթէ յարեա՛ւ: և ո՛չ ասէ վաղվաղակի թէ յարեաւ՝ այլ նախ եթէ *յԱստուածո՛յ* եկն. և ա՛յս ինչ յայտնի՛ է յայնոցիկ զոր արար: և ո՛չ տակաւին ասէ եթէ ինքն, այլ զի՛նչ. ի ձե՛ռն նորա՛ Աստուած, զոր արա՛ր ի միջի ձերում: զնոսա կոչէ վկայս զտեսա՛ւղսն, և լսաւղս, *որպէս դուք ի՛նկ գիտէք*:

Ապա՛ եկեալ ի յանդգնու-
98բ/2 -թիւն նոցա. և բերէ՛ ի մէջ զչարն և զպիղծ կատաղութիւնն զայն. և տե՛ս թէ ո՛րպէս փութայ ազատել զնոսա յամբաստանութենէն. և յայտնէ՛ նոցա զի թէպէտ և սահմանեալ էր սակայն այրասպա՛նք էին:

Զսա՛ *նկատեալ խորհրդով եւ կանխագիտութեամբն Աստուածոյ մատնեալ ի ձեռաց անաւրինաց բեւեռեա՛լ ի փայտի սպանէք*: Եւ գրե՛թէ յովսիփայն ասացեալ լինի բանս, որպէս և նա՛ ասէր յեղբա՛րս իւր. մի՛ բարկանայք միմեանց ի ճանապարհի. *Աստուած առաքեաց զիս* աստանաւր:

Եւ զիա՛րդ եթէ Աստուածոյ տեսութիւն և գործ եղև, ապա բարիոք արարաք ասէ՝ զի մի՛ զայս ինչ ասիցեն, վասն այսորիկ յաւել *մատնեա՛լ ի ձեռաց անաւրինաց, բեւեռեա՛լ ի փայտի սպանէ՛ք*:

Աստանա՛ւր արդ զյուդա՛ս նշանակէ, մի անգամ այն և ցուցանելո՛վ նոցա եթէ ո՛չ էր ի նոցա զաւրութենէն եթէ ո՛չ ինքն կամաւ

a. տե՛ս *conieci* : տեսի. b. հանգչիցի *conieci* : հանչիցի.

98rb cependant s'il avait prononcé le nom de Jésus, aussitôt peut-être après avoir entendu ses paroles, ils ne seraient pas restés près de lui. Et quand il eut dit ce qu'il était de son devoir de dire, ensuite aussitôt il avance le nom de Jésus et il n'a pas dit : « Soyez persuadés », ce qui aurait été plus lourd, mais il dit : *Écoutez.*

Et vois[5] comme, au début de son propos, il ne dit rien de trop élevé, mais il commence par des sujets extrêmement humbles. *Jésus,* dit-il, et aussitôt il évoque sa patrie *de Nazareth,* par laquelle il semblait davantage encore être insignifiant; et de lui, il ne dit rien de trop important ni d'élevé, mais peut-être[6] ce que l'on dirait parlant d'un prophète. *Jésus,* dit-il, *de Nazareth, homme accrédité par Dieu auprès de vous*; mais vois comme il était bien plus important de dire que c'est par Dieu qu'il a été envoyé, car ce point-là, sans cesse, lui aussi s'efforçait de le montrer, et Jean aussi et les apôtres. Écoute Jean dire : *Il m'a dit : Celui sur lequel tu verras l'Esprit descendre et se poser, c'est lui* Jn 1,33. Le Christ lui-même
98va abonde tout à fait dans ce sens, quand il dit : *Ce n'est pas de moi-même que je suis venu : c'est lui qui m'a envoyé* Jn 7,28. Et partout dans les Écritures, c'est ce point surtout qui fait l'objet d'une attention particulière.

C'est pourquoi même Pierre, le saint, chef de la bienheureuse cohorte, le bien-aimé du Christ, le berger bon[7] à qui ont été confiées les clés du ciel, qui a reçu la sagesse[8] spirituelle, c'est après les avoir emplis de crainte, les avoir montrés méritant de grandes choses, les avoir rendus dignes de confiance, qu'alors il en vient à parler de lui.

Oh! Quelle audace de sa part, au milieu des assassins, de dire : « il est ressuscité »! Et il ne dit pas aussitôt qu'il est ressuscité, mais d'abord qu'il est venu *de Dieu,* et cela est évident par ce qu'il a fait. Et il ne dit pas encore « Lui », mais quoi? : « Par son entremise, ce que Dieu a fait au milieu de vous. » Il appelle témoins ceux qui ont vu et[9] ceux qui ont entendu *comme vous-mêmes <le> savez.*

Ensuite, en venant à leur
98vb arrogance, il met en avant ce qu'a de mal et d'impur ce forfait, et vois comme il s'efforce de les libérer de l'accusation et leur explique que, quoique cela ait été décidé, cependant ils étaient des meurtriers.

Celui-ci, selon le dessein arrêté et la prescience de Dieu, livré par la main d'hommes sans loi, <l'ayant> cloué au bois, vous l'avez mis à mort Ac 2,23. Et c'est, à peu de termes près, les mots de Joseph, tels qu'il les disait à ses frères : *Ne vous mettez pas en colère* les uns contre les autres *sur le chemin*[10] : *c'est Dieu qui m'a envoyé* ici Gn 45,5.

Et <observant> donc que cela a été le plan et l'œuvre de Dieu, « nous avons bien fait » dit-il ensuite. Afin qu'ils ne disent pas cela, pour cette raison, il ajoute : *livré par la main d'hommes sans loi, <l'ayant> cloué au bois, vous l'avez mis à mort.*

Ici, il fait allusion à Judas et, en même temps, il leur montre que cela n'aurait pas été en leur pouvoir, si lui-même

5. Տեսի (j'ai vu) dit l'arménien : la forme due à une erreur de copiste répétant ի est rejetée au profit de տես.
6. Le grec dit : « pas même ce que l'on dirait… ».
7. Ὁ ποιμὴν ὁ καλός comme la leçon retenue par Gignac.
8. Σοφίαν comme la leçon retenue par Gignac.
9. « ceux qui ont vu et » ajout de l'arménien.
10. Allusion à Gn 45,24.

99ա/1 տեղի՛ էր տուեալ, իշխանութեամբն յայտնի բացատրեա՛ց զնա Աստուած, և զբոլո՛ր չարն ի գլուխն յուդայի փոխադրեաց ա՛ւասիկ, այն որ մատնեա՛լ լինէր, զի նա մատնեա՛ց զնա համբուրելովն ի ձեռս անաւրինաց, զզինուո՛րսն ասէ:

Եւ զի ո՛չ պարզաբար *սպանէք*, այլ և *ի ձեռն արա՛նց անաւրինաց*:

Եւ տե՛ս թէ ո՛րպէս յամենայն փութացեա՛լ լինի նախ չարչարանա՛ցն խոստովանեալ լինել: *զոր Աստուած յարոյց* ասէ *լուծեա՛լ զերկունս մահու*:

Ա՛յս ինչ էր մեծագոյն: տեսանե՛ս թէ ո՜րպէս ի միջի՛ն եդ զյաղագս յարութեա՛նն իրս: ՟քանզի այնոՔիկ խոստովանեա՛լ[c] լինէին՝ և զաւրութի՛նՔն, և նշա՛նՔն, և սպանումնն: և ո՛չ ասէ եթէ ի՛նՔն յարեաւ, այլ թէ *Աստուած յարոյց զնա*՝ դեռ զխոնարհագունա՛ւՔն գայ: և զի յայտ արասցէ թէ ո՛չ էր հակառակ կամ աւտար ի նմանէ, այլ միաբա՛ն և համակամ: և յարէ՛ ի նոյն *լուծեա՛լ* ասէ *զերկունս մահու՝ քանզի ո՛չ էր հնար ըմբռնել*

99ա/2 *նմա ի նմանէ*:

Աստանաւր ի վե՛ր հանէ զլսաւղսն, և մեծ և բարձրագոյն նշանակէ զնմանէ, *զի ո՛չ էր հնարդ*, ՟քաջայա՛յտ ինչ ցուցանէ, թէ և ի՛նՔն իսկ մահն՝ երկնէր ունելով զնա: զչարաչա՛ր պատառումնն ախտանայր: այլ և երկունս մահու դարձեալ զնախնի՛ վիշտսն և զպատուհասակա՛ն պատահա՛րսն ասէ զմեր:

Արդ ա՛յսպէս յարեաւ ասէ իբրև ո՛չ ևս դարձեալ մեռանիլ: զի ասելն եթէ *ո՛չ էր հնար ըմբռնել նմա ի նմանէ*: զա՛յս ինչ ցուցանէ եթէ ո՛չ հասարակաբար այլո՛ց՝ եղև՛ յարութիւնն:

Եւ ապա նա՛խ ՟քան զխորհե՛լն մտացն նոցա՝ ա՛յլազգ յիշեցոյց նոցա զդա՛ւիթ՝ ի բա՛ց բառնալով զամենայն մտածութիւնս նոցա:

Դաւի՛թ իսկ ասէ զնմանէ: և ՟քանզի յո՛յժ հաւատալի և մեծարո՛յ էր առ նոսա՝ զնա՛ բերէ վկայ, մահո՛ւն և յարութեանն:

Եւ տե՛ս դարձեալ թէ ո՛րպէս վկայութիւնս խոնա՛րհ է, վասն ա՛յսորիկ ի վերուստ ի խոնարհագունի՛ցն ա՛ռ զնոյնդ.

99բ/1 և ցուցանէ յայսմանէ եթէ ո՛չ էր ի տրտմեցուցանողա՛ցն մահ նորա: վասն որոյ և ասէ իսկ, *յառաջագո՛յն տեսանէի զտէր առաջի իմ յամենայն ժամ զի է՛ր ընդ աջմէ իմմէ, զի մի՛ սասանեցայց*:

Այսու ցուցանէ, թէ ոչ էր աւտար ի նմանէ, և ո՛չ հակառակ կամ մոլորեցուցիչ, որպէս նոՔա ասէին, և ո՛չ մահն ի տկարութենէ, այլ և կամա՛ւ և յաւժարութեամբ ևս, և զհա՛ւր ևս գործակցութիւնն ընդ իւր ունելով. և յաղթեա՛լ մահու ուրախութեամբ, ըստ որում և յաւելո՛ւ ասելով:

Վասն այսորիկ ուրա՛խ եղեւ սիրտ իմ եւ ցնծացաւ լեզու իմ ե՛ւս եւ մարմին իմ բնակեսցէ յուսով: ցուցանէ՛ աստ զեղեալ խնդութիւնն ամենայն աշխարհի. և զյո՛յս անմահութեանն ընդ որում և ինՔն ուրախացեա՛լ փա՛ռս կոչէր:

c. խոստովանեա՛լ *conieci* : խոսովանեա՛լ.

99ra ne leur avait pas donné son consentement : c'est Dieu, par sa souveraineté, qui, à l'évidence, l'a mis à l'écart[11], et tout le mal, voilà qu'il le rejette sur la tête de Judas, celui qui l'a livré, car c'est lui qui l'a livré en l'embrassant aux mains des hommes sans loi, les soldats, dit-il.

Et ce n'est pas tout simplement que *vous l'avez mis à mort*, mais *par la main d'hommes sans loi.*

Et vois comme en tout il s'efforce de confesser d'abord la passion. *Que Dieu a ressuscité*, dit-il, *après l'avoir délivré des douleurs de la mort* Ac 2,24.

Cela, c'était d'une grande importance : vois-tu comme il a mis l'accent sur les points qui concernent la résurrection ? Ceux-ci, en effet, étaient confessés : et les miracles et les signes et la mise à mort[12]. Et il ne dit pas que c'est lui-même qui est ressuscité, mais que *Dieu l'a ressuscité* ; il en est encore aux points les plus humbles, et afin de rendre évident qu'il n'était pas hostile ou étranger à lui, mais en accord et de même volonté, il l'unit aussi à lui[13] *après l'avoir délivré*, dit-il, *des douleurs de la mort, parce qu'il n'était pas possible qu'elle eût prise*
99rb *sur lui* Ac 2,24.

Ici, il élève vers le haut les auditeurs et[14] fait une allusion grande et plus élevée à son sujet ; *parce qu'il n'était pas possible* montre de manière très claire que la mort elle-même souffrait également les douleurs de l'enfantement en le retenant : elle endurait d'atroces déchirements. De plus, il dit de nouveau que nos chagrins anciens et nos malheurs liés aux châtiments sont des douleurs de la mort[15].

Donc, ainsi il est ressuscité, dit-il, comme ne devant plus mourir à nouveau ; car dire qu'*il n'était pas possible qu'elle eût prise sur lui*, cela montre que la résurrection n'était pas commune aux autres.

Et ensuite, avant que la pensée n'en eût surgi dans leurs esprits, d'une autre manière il a rappelé à leur mémoire David en leur ôtant toute réflexion.

David, en effet, dit de lui Ac 2,25. Et parce qu'il était extrêmement digne de foi et très respecté parmi eux, c'est lui qu'il prend comme témoin de la mort et de la résurrection[16].

Et vois de nouveau combien le témoignage est humble, pour la raison que plus haut c'est sur les plus humbles <sujets qu'il s'est appuyé> en vue de la même fin,
99va et il montre de cette façon que sa mort n'était pas de celles qui doivent plonger dans la tristesse. C'est pourquoi, il dit, en effet : *À l'avance, je voyais le Seigneur, à toute heure, devant moi : il était à ma droite, afin que je ne fusse pas ébranlé* Ac 2,25/Ps 15,8.

De la sorte, il montre qu'il ne lui était pas étranger, ni hostile ou bien corrupteur, comme eux le disaient, ni <que> la mort <était> due à l'infirmité, mais <que> c'était selon le plein gré et la volonté et le concours du Père qu'elle le retenait en elle et <qu'>il a été victorieux de la mort avec joie, c'est ce que, s'appuyant sur lui, il ajoute en disant :

C'est pourquoi mon cœur a été dans la joie et ma langue a été transportée d'allégresse, et de plus ma chair habitera dans l'espérance Ac 2,26/Ps 15,9. Il montre ici les transports de joie

11. Il s'agit de Judas : l'arménien omet une bribe ici et semble traduire le groupe grec τοῦ χωρισθέντος situé plus bas.
12. Au lieu du grec ἡ ἀναίρεσις : l'enlèvement (d'un mort).
13. Tout ce membre : « il en est encore… il l'unit aussi à lui » est un ajout de l'arménien.
14. « il élève vers le haut les auditeurs et » : ajout de l'arménien.
15. L'arménien ici diverge du grec.
16. « Et parce qu'il était… et de la résurrection » : ajout de l'arménien.

Զի ո՛չ թողցես զանձն իմ ի դժոխս, եւ ո՛չ տացես սրբոյ քում տեսանել զապականութիւն: յայտնէ՛ թէպէտ և մեռաւ ճշմարտապէս, այլ զմահ
99բ/2 և զապականութիւն ելո՛յծ և զդժոխս աւերեա՛ց:

Ծանուցե՛ր ինձ զճանապարհս քո[d] *կենաց. լցուցե՛ր զիս ուրախութեամբ երեսաց քոց:*

Տակաւին՝ խոնարհագունմա՛մն յայտնէ: առեալ ի հաւրէ զանմահութիւն և տուեալ ամենեցուն վերացմա՛ւ յերկինս:

Եւ կատարեա՛լ զվկայութիւնն մարգարէական: ի վերա՛յ բերէ *ա՛րք եղբարք*, զի յորժամ հանդերձեա՛լ իցէ մեծ ինչ ասել, ի կի՛ր արկանէ զառաջաբանս զայս, զարթուցանելո՛վ զնոսա և ընդանացուցանելո՛վ:

Պա՛րտ է համարձակութեամբ ասել ձեզ, վասն նահապետին դաւթի: բազում խոնարհութեամբ լի՛ է բանս, ուր ո՛չ ինչ[e] կայր վնաս, և ո՛չ թէրևս բարկացեալ լինէին, և զի ո՛չ ասաց թէ այսոՐիկ ոչ յաղագս դաւթի են ասացեալ, այլ յաղագս Քրիստոսի՛: այլ ա՛յլազգ՝ զի բազում պատուովն որ առ երանելոյն դաւթի. վեհ երևեալս առնէր զնոսա, որ յաղագս խոստովա-
100ա/1 -նելոյն, իբրև յանդգնութե՛ամբ բարբառելով և հրաժարելո՛վ նոցա: Տե՛ս աստանաւր ո՛չ յաղագս դաւթի ասէ պարզաբար, այլ յաղագս *նահապետի՛ն դաւթի. զի մեռաւ եւ թաղեցաւ*, և ո՛չ ասէ թէ ոչ յարեաւ, այլ ա՛յլազգ. և զի մանաւանդ ո՜չ այս մեծ ինչ էր: *եւ գերեզման նորա կա՛յ ի միջի մերում մինչեւ ցայսաւր*: զնոյնն ասաց, ապա և ո՛չ այսպէս եկն ի Քրիստոս, այլ զի՛նչ, գովութեամբն դաւթի որ և մեծն էր. *զի մարգարէ՛ էր եւ գիտէր եթէ երդմա՛մբ երդուաւ նմա Աստուած*:

Եւ զա՛յսոսիկ ասէ, զի վասն առ նա՛ պատուոյն և ա՛զգն նորա ընդունիցին զյաղագս յարութեա՛նն բան: և եթէ ո՛չ այս ինչ իցէ, իբրև թէ առ նա՛ պատիւն, և նո՛յն իսկ մարգարէութիւնն վնասեա՛լ լինիցի, *գիտէ՛ր* ասէ, *զի երդմամբ երդուաւ նմա Աստուած.* և ո՛չ ասաց թէ խոստացաւ պարզաբար, *ի պտղո՛յ որովայնի*[f] *նորա* ըստ մարմնոյ յարուցանել զՔրիստոս, և *նստուցանել յաթոռ նորա*:

Տե՛ս թէ ո՜րպէս զբարձրագո՛յնսն
100ա/2 նշանակեաց. ևանզի հանդարտեցո՛յց զնոսա բանիւքն: ապա վստահացեալ զա՛յս առաջի եդ, թէ մարգարէն ասէ *յառաջագոյն ծանուցեալ խաւսեցաւ վասն յարութեանն Քրիստոսի. զի ո՛չ թողաւ ոգի նորա ի դժոխս, եւ ոչ մարմին նորա ետես զապականութիւն*:

Դարձեալ ա՛յս ինչ սքանչելի է, զի ցուցանէ թէ ոչ է նման այլո՛ցս յարութիւն նորա, զի ընկալա՛ւ իսկ զմահ այլ ո՛չ գործեաց, զի՛ւր իրսն ի նմա մահ, և զխալա՛նսն ասաց, ծածկաբար զնոցա, իսկ զպատուհասն ո՛չ ի վերայ հասոյց, բայց զի սպանի՛ն յա՛յտ արար:

d. *post* զճանապարհս *addidit* fn. e. ինչ *conieci* : ինձ. f. որովայնի *conieci* : որովայնէ.

qui ont été ceux de la terre entière et l'espérance de l'immortalité avec lui, <immortalité> que lui-même, se réjouissant, appelait gloire.

Car tu n'abandonneras pas mon âme en enfer et tu ne donneras pas à ton Saint de voir la corruption Ac 2,27/Ps 15,10. Il explique que, bien qu'il soit véritablement mort, il a défait la mort
99vb et la corruption, et l'enfer, il l'a anéanti.

Tu m'as fait connaître tes chemins de la vie, tu m'as rempli de joie en présence de ta personne Ac 2,28/Ps 15,11.

Il explique encore avec des termes très humbles. Ayant reçu du Père l'immortalité et l'ayant donnée à tous, il s'est élevé au ciel[17].

Et ayant accompli le témoignage du prophète, il ajoute : *Hommes, <mes> frères* Ac 2,29. Car, chaque fois qu'il s'apprête à dire quelque chose de grand, il fait usage de cet exorde pour éveiller leur attention et se les concilier.

Il est permis, en toute franchise, de dire au sujet du patriarche David Ac 2,29. Son propos est plein d'humilité. Là, il n'y avait nul préjudice et ils ne se seraient pas fâchés, et aussi car il n'a pas dit : « ce n'est pas à propos de David que cela a été dit, mais à propos du Christ. » Et d'une autre manière : se servant du grand respect <qu'ils avaient> envers le bienheureux David, il les amadouait
100ra par rapport à celui qu'il confessait, et il écartait d'eux l'impression qu'il en aurait parlé avec arrogance. Vois ici que ce n'est pas à propos de David qu'il parle simplement, mais à propos du *patriarche David qui est mort et a été enterré* Ac 2,29. Et il ne dit pas : « il n'est pas ressuscité », mais d'une autre manière – et cela, surtout, n'était-il pas une grande chose ? – *Et son tombeau est parmi nous jusqu'à ce jour* Ac 2,29. C'est la même chose qu'il a dite ensuite, et ainsi il n'en est pas venu au Christ, mais quoi ? Avec l'éloge de David qui aussi était grand : *Car il était prophète et savait que, par un serment, Dieu lui avait juré* Ac 2,30.

Et il dit cela afin que, en raison du respect <qu'ils avaient> envers lui et sa lignée, ils acceptent son discours sur la résurrection. Et s'ils ne l'admettaient pas, de façon à ce qu'ils eussent porté atteinte au respect qu'ils lui devaient, à lui, autant qu'à sa prophétie. *Il savait*, dit-il, *que, par un serment, Dieu lui avait juré* – et il n'a pas dit : « il a promis simplement » – *que, du fruit de son rein,* il ressusciterait le Christ selon la chair, *pour l'asseoir sur son trône* Ac 2,30.

Vois-tu comme bien plus élevées
100rb sont les allusions qu'il a faites ? Comme il les avait apaisés par ses paroles, le voilà désormais plein d'assurance et exposant ce que dit le prophète. *Connaissant <les choses> à l'avance, il a parlé de la résurrection du Christ, <disant> que ni son âme n'a été abandonnée en enfer, ni sa chair n'a vu la corruption* Ac 2,31.

De nouveau, cela est admirable : il montre, en effet, que sa résurrection n'est pas semblable aux autres, car, quoiqu'il ait reçu la mort, cependant la mort n'a pas exercé son action sur lui ; quant à la faute, il la leur a dite, <la suggérant> à mots couverts, tandis que le châtiment, il ne l'a pas évoqué, mais qu'ils l'ont *mis à mort*, il l'a dit avec évidence[18].

17. Tout le passage « De la sorte… il s'est élevé au ciel. » est un ajout de l'arménien.

18. À partir de la phrase suivante : « Et ensuite… » et jusqu'à « … ne le paient pas par des tourments » 101vb, l'arménien ne suit plus le grec.

Եւ ապա համարձակութեա՛մբ և յայտնապէս խաւսի վասն յարութեա՛ն նորա, *զա՛յս Յիսուս յարո՛յց Աստուած, որում ամենեքին մեք վկա՛յ եմք*:

Տեսանե՛ս յետ մարգարէին ապա և զինքեա՛նս բերէ վկայ և ո՛չ ասէ, ե՛ս այլ թէ ամենեքի՛ն իսկ մեք, և տակաւի՛ն խոնարհաբար, *զա՛յս Յիսուս* ասէ, և ո՛չ ասէ թէ հայր, այլ թէ Աստուած յարո՛յց, զոր և ինքն զնո՛յն

100բ/1 ասէր, թէ Աստուածն իմ և Աստուա՛ծ ձեր:

Եւ ապա յետ այնորիկ նշանքն եկեա՛լ լինի յԱստուածոյ, որով զնոսա առաւե՛լ զարհուրեցուցանէր, զի յորժամ ցուցեալ լինի սպանեալն յարուցեալ և որդի՛ և սիրելի՛ որդի՛ Աստուածոյ, թէպէտ և դու լռիցես զտանջանսն առաւե՛լ մանաւանդ մեղադիր իցէ անձին իւրոյ մեղուցեալն:

Տե՛ս զի՛նչ ասէ:

Աջովն Աստուածոյ բարձրացեալ, զաւետիս հոգւոյն սրբոյ ընկալեա՛լ ի հաւրէ, սփռեա՛ց, զայս զոր դուք իսկ տեսանէ՛ք, եւ լսէք: բա՛րէ, ու՛ր տարաւ եհան զնոսա, ցուցանելո՛վ զաստուածութիւն նորա, զի յորժամ գործակից իցէ նմա հայր, և ի նմանէ՛ ունի զմեծութիւնն որպէս ի հաւրէ, և զհոգի՛ն առնուցու որպէս որդի, և ի՛նքն սփռիցէ ամենեցուն որոց և կամեսցի՝ զի՛նչ այլ կամի յայտնել, բայց եթէ ի վե՛ր է քան զամենայն մարգարէսն, զոր և նոյն ինքն մովսէս տկարանայր և ո՛չ էր ձեռնհաս տալ զհոգին. զայս և յովհաննէս ասէր, թէ *ո՛չ չափով տայ Աստուած զհոգին*

100բ/2 և թէ *հայր սիրէ զորդի և զամենա՛յն ինչ ետ ի ձեռս նորա*, և ապա քանզի յո՛յժ մեծամեծս ասաց. զնոսի՛ն վկայս ածէ իւրացն եղելոց *զոր տեսանէք և լսէք* ասէ, և զնորին զբանսն յիշեցուցանէ նոցա զոր ասէր *եթէ հոգւո՛վ Աստուածոյ հանեմ զդևս*, և զգալուստ հոգւոյն ի վերայ նորա ի յորդանան: և յայտ առնէ թէ ո՛չ առնու իբրև զկարաւտ, այլ զի ամենեցու՛ն[g] սփռիցէ, և զաւետիս հաւր մարգարէիւքն նա՛խ առ նա՛ կատարեալ:

Եւ իբրև ասաց թէ որդի՛ է Աստուածոյ, և յարեա՛ւ ի մեռելոց, և առաքեա՛ց զհոգին, ապա ասէ և զհամբարձումն նորա, և գրեա՛ թէ որպէս զմանու՛կ ոք որ յոյժ ի բարձրութիւն կամի վերացուցանել և տեսանիցէ զնա ահաբեկեալ և ի դող հարեալ, ապա զի մի՛ յապուշ կրթեալ անկանիցի և խորտակեսցի, առ սակաւ սակա՛ւ ընդելացուցանէ զնա բարձանցն, և ապա զտեղի առեալ և համարձակեալ դարձեալ, ա՛յլ վերացուցանէ և մինչև ի գլուխն տանիցի հանիցէ:

101ա/1 Այսպէս և պե՛տրոս զհրէա՛յսն առնէ քանզի ետե՛ս զնոսա յոյժ ահաբեկեալս, առեալ զձեռանէ ի խոնարհութենէ հանէ ի բարձրութի՛ւն մեղմով մեղմով և տե՛ս դարձեալ, քանզի անհաւատալի՛ թուէր հրէիցն թէ յերկինս վերացաւ, որք և ո՛չ յարուցեալ զնա՛ գիտէին: տե՛ս զի՛նչ առնէ դարձեալ, զմարգարէն ի մէջ բերէ. և նովաւ կարգէ զբանն:

Եւ *ո՛չ եթէ դաւիթ ել յերկինս*. զի մի՛ համարիցիս վասն նորա ասացեալ, կամ այլո՛ց ուրուք ի մարդկանէ, այլ վասն Քրիստոսի՛ միայն. *ասէ՛ իսկ ինքն, ասաց տէր ցտէր իմ նիստ ընդ աջմէ իմմէ մինչեւ եդից զթշնամին իմ*[h] *պատուանդան ոտից քոց*: զսոյն զայս և ի՛նքն ասէր,

g. ամենեցու՛ն *conieci* : ամեցու՛ն. h. Ba *զթշնամիս քո*.

Et ensuite, c'est avec franchise et ouvertement qu'il parle de sa résurrection : *ce Jésus, Dieu l'a ressuscité, nous en sommes tous témoins* Ac 2,32.

Tu vois : à la suite du prophète, ce sont eux-mêmes qu'il prend à témoin et il ne dit pas « moi », mais « nous tous », et <cette fois> encore avec humilité. *Ce Jésus*, dit-il, et il ne dit pas « le Père », mais « Dieu <l'>a ressuscité », <Dieu> que lui-même
100va disait <être> le même, à savoir : mon Dieu et votre Dieu.

Et, à la suite de cela, il en est venu aux signes transmis par Dieu, grâce à quoi il allait les frapper plus encore d'effroi, car quand il a montré celui qui avait été *mis à mort* ressuscité, et comme fils et comme fils bien-aimé de Dieu, quand bien même toi, tu passerais sous silence les tourments <dus au coupable>, le pêcheur, <lui>, blâmera plus encore sa propre personne de la faute qu'il a commise.

Vois ce qu'il dit :

Élevé par la droite de Dieu, ayant reçu du Père l'annonce <de la promesse> de l'Esprit saint, il a répandu cela que vous-mêmes voyez et entendez Ac 2,33. Oh ! Là où il les a conduits, il leur montre sa divinité car, puisque le Père lui prête son concours, c'est de lui aussi qu'il détient la grandeur comme <venant> du Père et l'esprit, il le recevra comme fils, et lui-même le répandra aussi sur tous ceux qu'il voudra. Mais que veut-il révéler, si ce n'est qu'il est au-dessus de tout prophète, et que <face à lui> même Moïse en personne perdrait de sa force et qu'il ne serait pas en son pouvoir de donner l'esprit ? C'est cela aussi que disait Jean : *Ce n'est pas avec modération que Dieu donne l'Esprit* Jn 3,34.
100vb Et : *Le Père aime le fils et il donne toute chose à travers lui* Jn 3,35[19]. Et ensuite, comme il a parlé de sujets extrêmement grands, il prend les mêmes à témoin des faits qui se sont passés, <faits> *que vous voyez et entendez*, dit-il, et il leur rappelle les paroles du même, celles qu'il disait : *si par l'Esprit de Dieu, je chasse les démons* Mt 12,28. Et <il rappelle> la venue de l'esprit sur lui, dans le Jourdain. Et il explique qu'il ne reçoit pas <l'esprit> en qualité de quelqu'un qui <le> désire <pour lui-même>, mais qu'il le répandra sur tous ; et <il rappelle que> l'annonce <de la promesse> du Père <faite> auparavant par les prophètes <a été> réalisée pour lui.

Et, après qu'il a dit : « Il est fils de Dieu, il est ressuscité d'entre les morts et il a envoyé l'esprit », alors il dit son ascension et, à peu près comme quelqu'un qui souhaite élever très haut un enfant et qui le verra saisi de crainte et pris de tremblements, alors, pour éviter que, frappé de stupeur, il ne tombe et ne se fracture, il l'accoutume par paliers à la hauteur, et puis l'arrête une fois qu'il a retrouvé confiance ; mais il l'élève et il le conduira jusqu'à ce qu'il soit mené au sommet.
101ra C'est de la même façon que Pierre en use avec les Juifs, parce qu'il les a vus saisis d'une crainte extrême : les ayant pris par la main à partir d'une position d'humilité, il les conduit vers le haut tout doucement et vois de nouveau – parce qu'il paraissait incroyable aux Juifs que Jésus se fût élevé dans les cieux, eux qui ne savaient même pas qu'il était ressuscité – vois ce qu'il fait de nouveau : il met en avant le prophète et c'est en s'appuyant sur lui qu'il organise son discours.

Et <il dit> : *David n'est pas monté aux cieux* Ac 2,34, afin que tu ne croies pas que cela était dit à son sujet ou au sujet de quelqu'un d'autre parmi les hommes, mais au sujet du Christ seul. *Mais <David> lui-même dit : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma*

19. Ces deux citations de Jean ne se trouvent nulle part dans le texte grec.

առ հրէայսն և յամաւթ առնէր զնոսա: և քանզի նոքա մեռեալ համարէին զնա, ցուցանէ աւադիկ թէ յերկի́նս է, և ընդ աջմէ հաւր. զի և այս զզուգապատիւ բնութիւնն յայտ առնէ և զդաւի́թ ի մէջ ածէ վկայ աստուածութեա́ն նորա, և քարոզ որ և զտէրութիւն նորա և զճշ-
101ա/2 -մարտութիւն եթէ արդար ե́ւ որդի Աստուածոյ է. և հանգիտապատիւ հա́ւր, որպէս և մարգարէն վկայէ ցուցանէ, և ո́չ մարգարէ յատուկ կամ որդի դաւթի, այլ և տէր դաւթի և կատարի́չ մարգարէիցն:

Եւ ո́չ յայսմ միայն կայ, այլ և արհաւի́րս արկանէ զյաջորդն յառաջ բերելով *մինչև եդից զթշնամիս քո պատուանդան ոտից քոց*: և ցուցանէ զնոսա և հաւր դիմադարձս, և թշնամիս. վասն որոյ և զվերջի́ն հնազանդութեա́ն աւրինակն դնէ *պատուանդան ոտից քոց* ասէ, և այնու զանհնարի́ն տանջանսն ակնարկէ. և զքաղաքի́ն աւերումն:

Եւ յորժամ հաստատեաց զտէրութիւն նորա ի մարգարէէն:

Ապա և ի́նքն յայտնապէս և համարձակութեամբ խաւսի:

Արդ ճշմարտիւ գիտասցէ ամենայն տունդ իսրայէլի. զի եւ տէ́ր զնա եւ աւծեալ Աստուած արար. զայն Յիսուս զոր դո́ւքն խաչեցէք:

Արդ զամենայն ինչ հաւր յանձն արար զի ընդունելի́ լինիցին ասացեալքն. և զոչ
101բ/1 զոյն հնար յինքենէ ի մարգարէէն ի վերա́յ հաւուցանէ: և ինքն ճշմարտութեա́մբ վճիռ հատանէ, ցուցանելով զնա տէր և իշխան, և դատաւոր հանգո́յն հաւր, այլ և *աւծեա́լ* իսկ: զոր ինքեա́նք քա́ջ գիտէին ի մարգարէիցն: ուստի և առ ի́նքն մատուցեալ քահանայապետքն ասէին, թէ դու́ ես Քրիստոսն ասա́ մեզ համարձակ, և առ յովհա́ննէս առաքէին զնո́յն հարցանել. թէ դու́ ես Քրիստոսն կամ մարգարէն, այլ և կինն սամարացի ասէր. մեսիա յորժամ գայ, նա́ ուսուցանէ մեզ զամենայն: և քանզի գիտէի́ն հաւաստեաւ թէ Քրիստո́սն որդի Աստուածոյ է. և սմա ո́չ հաւատացին, այլ և խաչեցի́ն իսկ: ցուցանէ յայտնապէս թէ սա նա́ էր որում ակն ունիք և ճշմարտութեանն ո́չ հաւատացիք. իսկ ասելն թէ Աստուած արար զնա, տէր և Քրիստոս մի́ գայթագղիր որպէս արիոս և այլ հերձուածոք այլ ծանի́ր թէ բանն վասն մարմնո́յն է, և ո́չ յատուկ աստուածութեանն քանզի և պա́ւղոս այնպէս կոչէ զնա. Աստուած ասէ տեառն մեր-
101բ/2 -ոյ Յիսուսի Քրիստոսի, և դարձեալ քանզի առ հրէա́յսն խաւսէր, որք զնա հակառա́կ համարէին. զի սկիզբն հաւատոց այս էր իմանալն թէ յԱստուա́ծոյ հաւրէ է մեծացեալ. և տէրութիւն նորա ի նմանէ́ է եղեալ. և յորժամ հաստատեաց զայս ապա ի գլու́խ նոցա բերէ զամենայն մեղադրութիւնն. *զայն Յիսուս* ասէ *զոր դու́քն խաչեցէք*:

droite, jusqu'à ce que je fasse de mon ennemi[20] *le tabouret de tes pieds* Ac 2,34-35/Ps 109,1. C'est cette même chose que lui-même disait aux Juifs et il leur faisait honte. Et parce qu'eux le considéraient comme mort, voici qu'il montre qu'il est au ciel, à la droite du Père et que cela rend manifeste que leurs deux natures jouissent d'un honneur égal, et il prend David à témoin de sa divinité et <comme> héraut, il proclame sa seigneurie et
101[rb] la véracité de ce qu'il est également le juste fils de Dieu, égal en honneur au Père, <et cela> comme le prophète en témoigne <et> le montre, et non un prophète isolé ou un fils de David, mais <celui qui est> et le Seigneur de David et celui qui accomplit <le témoignage> des prophètes.

Et il ne s'en tient pas à ce seul point, mais il répand la terreur en avançant ce qui suit : *jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis le tabouret de tes pieds*. Et il les montre comme des opposants au Père et comme des ennemis. C'est pourquoi il place à la fin l'exemple de la soumission, *le tabouret de tes pieds*, et à travers cela il met sous leurs yeux les horribles tourments et la destruction de la ville.

Et quand il a confirmé sa seigneurie en s'appuyant sur le prophète, alors lui-même, ouvertement et avec franchise, prend la parole :

Donc, que toute la maison d'Israël sache avec certitude que Dieu l'a fait Seigneur et <l'a> oint, ce Jésus que vous avez, vous, crucifié Ac 2,36.

Tout cela donc, c'est à la personne du Père qu'il l'a attribué, afin que fussent acceptés les propos qu'il avait tenus et que l'<expression>
101[va] *il n'était pas possible*, il la leur fît admettre <comme> venant du prophète lui-même[21]. Et lui-même, tranchant avec certitude, délivre son jugement, montrant qu'il est seigneur et maître, et juge, au même titre que le Père, mais qu'en vérité, il est aussi *oint*, chose qu'eux-mêmes savaient fort bien, la tenant des prophètes. Et par conséquent, les grands-prêtres, s'approchant de lui, disaient : « Est-ce toi le Christ ? Dis-le-nous franchement » et ils allaient vers Jean pour lui poser la même question : « Est-ce toi le Christ ou bien <es-tu> le prophète ? » Mais la Samaritaine, elle, disait : « Au moment où vient le Messie, lui nous enseigne tout. » Et puisqu'ils savaient d'une manière certaine que le Christ est fils de Dieu et qu'en lui ils n'ont pas cru mais qu'ils l'ont même crucifié, il montre à l'évidence : « lui était celui que vous attendez et vous n'avez pas cru à son authenticité. » Quant au fait de dire : « Dieu l'a fait Seigneur et Christ », ne te scandalise pas comme Arius[22] et d'autres hérétiques, mais apprends que cette parole concerne le corps et non la divinité en particulier, parce que Paul aussi l'appelle de cette façon : « le Dieu, dit-il, de notre Seigneur
101[vb] Jésus-Christ. » Et à nouveau, du moment qu'il parlait à l'intention des Juifs qui le considéraient comme un adversaire – parce que le commencement de la foi, c'était croire qu'il avait grandi à partir de Dieu le Père et que sa seigneurie lui venait de lui – et une fois qu'il a confirmé cela, alors il rejette sur leur tête toute la faute : *ce Jésus*, dit-il, *que vous avez, vous, crucifié*.

20. « *mon ennemi* » *sic*, contrairement à la Bible arménienne (voir p. 154 note h. Ba զթշնամիս քո) qui sera citée justement dans le § suivant où apparaît cette même citation.

21. Toute cette phrase traduit très exactement deux phrases grecques.

22. Arios en arménien.

Եւ այսու՛ անհնարին սպառնալիս և երկի՛ւղ դնէ նոցա ցուցանելով թէ զորդի Աստուածոյ սպանին, և զփրկի՛չն իւրեանց, և չէ՛ հնար եթէ ոչ հատուսցեն տանջանս:

Արդ դարձեալ տեսանիցեմք ի վերուստ զասացեալքս[i]. *զՅիսուս Նազովրեցի զայր ցուցեա՛լ յԱստուածոյ ի ձեզ*:

Ո՛Չ ընդերկուացեալ լինի ի ձեռն գործոցն, այլ ցուցեա՛լ: քանզի և նիկոդիմո՛ս ասէր, *զնշանքդ*[j] *զայդ ո՛չ և մի ոք ո՛չ կարէ առնել զոր դուդ առնես*:

Եւ իբրև զնոցի՛ն գիտացեալսն ասաց. ապա յետ այնորիկ առ անյա՛յտսն եկեալ լինի. և ցուցանէ թէ ո՛չ ինքեանք զաւրացան և խաչեցին. այլ եթէ *կանխագիտութեա՛մբն Աստուածոյ* էր հաստա-

102ա/1 -տեալ. և իմաստութի՛ւն էր որ եղևն, և տնաւրէնութի՛ւն, և թէ յԱստուածո՛յ էր՝ և որ ինչ ծանր էր յաղագս մահուն վաղվաղակի՛ էանց զիջանելով ըստ նոցա. և յամենայնի կամի ցուցանել թէ մեռա՛ւ և յարեա՛ւ: թէպէտ և դուք ուրացեալ էք մարգարէ՛ն վկայէ: բայց որ մահուն յաղթեաց, յո՛յժ մանաւանդ և խաչողացն: այլ ո՛չ ինչ այսպիսի ասէ, և եթէ կարող էր զձեզ սպանանել առժամայս ո՛չ յաւելու. զի ուսանիցի՛մք և մեք այսպէս ըմբռնել բանիք զանհաւատսն: *լուծեա՛լ* ասէ *զերկունս մահու զի ո՛չ էր հնար ըմբռնել ի նմանէ*: քանզի որ երկնէ՛ն ո՛չ ըմբռնել կարէ զլիեա՛լն ընդ ըմբռնութեամբ. և ո՛չ առնու մահ իշխանութիւն նմա, այլ ի՛նքն զնա կրէ՝ զի լուծանէ՛լ փութա: և տե՛ս թէ ո՛րպէս ոչ մերկ դնէ զմարգարէութիւնն. այլ մեկնէ՛ ևս:

Երդմամբ նստուցանել յաթոռ նորա՝ ըստ մարմնո՛յն ասէ. զի ըստ հոգւոյ թագաւորութիւն նորա յերկի՛նսն է:

Եւ տե՛ս թէ ո՛րպէս հանդերձ

102ա/2 յարութեամբն, և զթագաւորութիւնն երևեցուցանէ յառնելով. և ցուցանէ թէ հա՛րկ էր լնուլ մարգարէին. և զի յաղագս նորա՛ էր մարգարէութիւնն:

Ընդէ՛ր ոչ ասաց յաղագս թագաւորութեան նորա, այլ յաղագս յարութեանն միայն. զի ասելո՛վն թէ նստաւ յաթոռն դաւթի, զայս եցոյց եթէ թագաւո՛ր է հրէիցն. և յո՛յժ մանաւանդ որոց և խաչեցին իսկ զնա: զի *ո՛չ մարմին նորա* ասէ *ետես զապականութիւն*՝ ա՛յս ինչ ո՛չ թւի[k] քան զյարութի՛ւնն նուա՛զ գոլ, այլ նո՛յնն է, զի անապակա՛նն ո՛չ է ընդ մահուամբ, *զա՛յս Յիսուս* ասէ *յարո՛յց Աստուած*: Տե՛ս թէ ո՛րպէս ո՛չ է զնա ա՛յլազգ իմանալ յետ յարութեանն:

Աջո՛վն Աստուածոյ բարձրացեալ:

i. զասացեալքս *sic.* j. *զնշանքդ* *sic.* k. թւի *sic.*

Et, de la sorte, il brandit sur eux de véhémentes menaces et leur inspire une forte crainte, leur montrant que c'est le fils de Dieu qu'ils ont *mis à mort* et leur sauveur, et qu'il n'est pas possible qu'ils ne le paient pas par des tourments[23].

Mais revenons en arrière <et> voyons ce qui a été dit plus haut : *Jésus de Nazareth, homme accrédité par Dieu auprès de vous.*

<Cet homme> sur lequel il ne saurait y avoir de doute, mais qui est accrédité par ses actes, puisque Nicodème aussi disait : *Les signes que voici, nul n'a le pouvoir de les faire* <*comme*> *ceux que toi, tu fais* Jn 3,2.

Et après qu'il eut parlé de ceux qui leur étaient connus, à la suite de cela, il en vient alors à ceux qui leur étaient inconnus, et il montre que ce n'est pas d'eux-mêmes qu'ils ont trouvé la force et l'ont crucifié[24], mais que cela était établi selon *la prescience de Dieu*,
102ra que c'était une œuvre de sagesse, un plan, et que cela venait de Dieu. Et ce qui aurait été insupportable concernant la mort, il le survole à la hâte en s'abaissant pour se conformer à leur niveau. Et, en tout, il a la volonté de montrer qu'il est mort et ressuscité : « Quand bien même vous le nieriez, le prophète en est témoin. » Mais <lui> qui a été vainqueur de la mort, à plus forte raison l'emportera-t-il sur ceux qui l'ont crucifié. Cependant il ne dit rien de tel, si ce n'est qu'il était capable de vous mettre à mort à ce moment-là, rien de plus, de sorte que nous aussi nous apprenions ainsi à avoir prise par ces paroles sur les infidèles[25] : *après l'avoir délivré*, dit-il, *des douleurs de la mort, parce qu'il n'était pas possible* d'avoir *prise sur lui.* Parce que quiconque souffre cruellement <à retenir> ne peut pas retenir ce qui est dans sa prise, et la mort n'exerce pas sur lui sa souveraineté, c'est elle plutôt qui pâtit de lui car il s'efforce de s'en délivrer. Et vois comme il n'expose pas simplement[26] la prophétie, mais il la commente en plus.

Par un serment <il avait juré> *de l'asseoir sur son trône,* selon la chair, dit-il, car, selon l'esprit, son royaume est dans les cieux.

Et vois comme, après
102rb la résurrection, il fait apparaître sa royauté dans l'acte de ressusciter. Et il montre qu'il fallait que <ce qu'a dit> le prophète fût accompli[27], car c'est au sujet de lui qu'était la prophétie.

Pourquoi n'a-t-il pas dit « au sujet de sa royauté », mais « au sujet de la résurrection » seulement ? Parce qu'en disant : « il s'est assis sur le trône de David », il a montré qu'il est roi des Juifs et, à plus forte raison, de ceux qui l'ont crucifié. Parce que *sa chair*, dit-il, *n'a pas vu la corruption*, chose qui ne semble pas être inférieure à la résurrection, mais qui est la même, car s'il y a incorruptibilité, ce n'est pas dans la mort[28]. *Ce Jésus*, dit-il, *Dieu l'a ressuscité.* Vois comme ce n'est pas autrement qu'il le désigne après la résurrection.

Élevé par la droite de Dieu.

23. Ici prend fin la partie où l'arménien, s'écartant du grec, a montré une certaine autonomie.
24. « et l'ont crucifié » : ajout de l'arménien.
25. La phrase peut aussi se comprendre ainsi : « de sorte que nous aussi nous apprenions ainsi par ces paroles que les infidèles sont sous l'emprise <de la mort> ».
26. Mot à mot : « ne pose pas nue la prophétie ».
27. Mot à mot : « qu'il fallait au prophète être rempli ».
28. « car s'il… dans la mort », mot à mot « car l'incorruptible n'est pas dans la mort » : ce dernier membre est un ajout de l'arménien.

Դարձեալ առ հայրն ապաւինի. և զի մա՛նաւանդ բաւակա՛ն էր ասացեալն յառաջագո՛յն. այլ գիտէր, ո՛րչափ է այս ինչ մե՛ծ աստանաւր. և ո՛չ միայն յաղագս յարութեա՛նն նշանակեաց, այլ թէ և յերկի՛նս է. և զա՛յս ինչ յայտնապէս ասէ. *զխոստումն* ասէ *հոգւոյն սրբոյ առեալ.* ա՛յս ինչ
102բ/1 դարձեալ մե՛ծ է. զաւետիս ասէ, զի նա՛խ էր քան զչարչարա՛նս իւր առնուլն, և առաքելո՛ցն խոստանալն: Եւ տե՛ս թէ ո՞րպէս առնէ այնուհետև զամենայն մե՛ծ. զանխլաբա՛ր գործելով որով երկեա՛ն իսկ:

ԵՒ ՔԱՆՁԻ ՄԱՐԴԻԿ[1] ո՛չ այսպէս բարերարութեամբն հաւանեալ լինին, որպէս երկիւղիւն լինին ողջախոհք: բայց սքանչելիքն Աստուածոյ ո՛չ սոցունց կարաւտացեալ լինէին, որպէս և պա՛ւղոս էր, զի ո՛չ զգեհենի փոյթ առնէր, և ո՛չ զարքայութեան: զի այս ինչ է սքանչելի սիրելն զՔրիստոս՝ և ո՛չ գոլ վարձաւոր, և ո՛չ հարկս իրաց. կամ վաճառականութի՛ւն համարել, այլ ճշմարտապէ՛ս առաքինի գոլ. և սիրելով զԱստուած զամենա՛յն ինչ առնել:

Արդ ո՞րչափ արտասուաց եմք արժանի յորժամ այսչափ պարտ էր գոլ մեզ: մեք և ո՛չ վաճառականս փութացեալ լինիմք վասն թագաւորութեանն երկնից, և Աստուած ա՛յնչափ խոստացեալ լինի բարիս. և ո՛չ այսպէս արժանանայ ի մէնջ լսողութեան: զի՛նչ այսպիսի թշնամութեանս
102բ/2 վատթարագոյն լինիցի արդեւք:

Եւ զի մա՛նաւանդ յաղագս ընչի՛ց մոլեալքն. թէ թշնամիս գտանեն. և թէ ամենևի՛ն չարս. և եթէ ծառա՛յս. եթէ միայն ակնկալութի՛ւն ունիցին, եթէ հնար է ի ձեռն նոցունց ինչս ըմբռնել: զամենա՛յն ինչ առնեն, և ողոքեն, և պաշտեն, և ծառա՛յս լինին, և ամենեցու՛ն զանձինս վարկանին հպատակ գոլ և պարկեշտ, միայն զինչս առնուցուն ի նոցանէ. զի ընչիցն յոյս ո՛չ թողացուցանէ յայսցանէ զմտաւ ածել: նաև թագաւորութիւն իսկ, այնչափ

1. Ձ *in margine.*

De nouveau, il a recours au Père, et cela alors que ce qu'il avait dit auparavant aurait été suffisant, mais il savait combien ce point était important ici même[29]. Et ce n'est pas seulement au sujet de la résurrection[30] qu'il s'est exprimé, mais <il a dit> qu'il est au ciel, et ce point il le dit ouvertement[31]. *Ayant reçu*, dit-il, *la promesse*[32] *de l'Esprit saint*[33]. Ce point,
102[va] de nouveau est important. Il dit l'annonce <de la promesse>, car cela se situait avant qu'il n'eût souffert la passion et avant que la promesse n'en fût faite aux apôtres. Et vois-tu combien, à partir de ce moment, en s'exprimant à mots couverts, il s'évertue à montrer l'importance de tout ce qui précisément avait suscité leur crainte[34] ?[35]

Et parce que les hommes[36] ne se laissent pas convaincre par la bienfaisance de la même manière qu'ils en viennent au bon sens sous l'effet de la crainte, ceux, en revanche, <qui sont> admirables au regard de Dieu, n'avaient pas besoin de ces <aiguillons>. Ainsi était Paul qui ne se préoccupait ni de la géhenne ni du paradis, car c'est cela qui est admirable : aimer le Christ, et ne pas être mercenaire ni considérer le service qu'on lui doit comme un moyen de faire des affaires ou un commerce, mais être véritablement vertueux et tout faire en aimant Dieu[37].

Que de larmes[38] devrions-nous donc répandre, quand, tenus d'atteindre un tel niveau, dans notre hâte à nous affairer comme commerçants, nous ne nous hâtons pas pour le royaume des cieux ! Dieu a promis tant de bienfaits et <pourtant> il n'est pas digne d'être entendu par nous de cette <même> façon. Qu'est-ce qui serait donc pire qu'une telle
102[vb] inimitié ?

Et <cela>, d'autant plus que ceux qui sont fanatiques des richesses, s'ils trouvent des ennemis, même d'une méchanceté totale, s'ils trouvent des serviteurs, même s'ils n'attendent que de pouvoir s'emparer de richesses grâce à eux, font tout : ils supplient, se font adulateurs, deviennent serviteurs et, de tous, ils se considèrent les sujets et <ils se font> modestes uniquement dans l'intention d'obtenir d'eux des richesses. Car l'espoir des richesses ne leur permet pas de concevoir d'<autre> idée en dehors de celles-ci[39]. Quant au royaume, lui, il n'a pas eu la même force que les richesses. Bien plus, <il n'a> même pas la plus infime

29. L'arménien ponctue ici, alors que le grec place le point avant ἐνταῦθα.

30. « au sujet de la résurrection » rejeté par F. T. Gignac qui n'a retenu que περὶ τῆς ἀναλήψεως « au sujet de l'ascension » absent en arménien.

31. Le grec met la négation, disant : « il ne le dit pas ouvertement ».

32. Ici խոստումն avec le sens explicite de « promesse ». Dans les Actes, et plus bas, le mot employé est աւետիս : (bonne) nouvelle/annonce, traduit par « annonce <de la promesse> ».

33. À la suite de cette phrase se situe un passage d'une soixantaine de mots en grec qui ne se trouve pas en arménien.

34. « ce qui… leur crainte » : ajout de l'arménien.

35. À la suite de cette phrase se situe à nouveau un passage en grec, long de plus de 370 mots, qui ne se trouve pas en arménien.

36. Ce membre de phrase est en caractères majuscules, comme l'étaient en tête de cette homélie les premiers mots des Actes qui allaient être commentés : ces majuscules annonçaient la sixième homélie. Ici, précédées dans la marge de la lettre Զ qui a la valeur numérique 6, elles semblent indiquer que le lecteur aborde une partie importante de cette homélie et peuvent signaler l'éthique que le grec place un peu plus bas.

37. Le grec signale l'éthique après cette phrase, la dernière du commentaire proprement dit. Cette mention y est suivie de celle des destinataires Κατὰ τῶν ὀργιζομένων absente en arménien.

38. Ce membre de phrase marque le début de l'éthique dans le texte grec.

39. L'arménien peut se comprendre de deux façons : il peut s'agir ou des richesses dont l'idée les obsède et dont ils ne peuvent se détacher ou des attitudes d'adulation dont ils ne peuvent se défaire.

ոչ զաւրեաց իբրև ինչք: և մա́նաւանդ որչափ ի բազմա́ցն միոյ մասի́ն նորին, զի որպիսի́ ոք և իցէ խոստացեալ ա́յս ինչ մեծագոյն է նոցա քան զնոյն իսկ զթագաւորութիւնն և ո́չ վարկանին առ ի յայսպիսւոյ ումեմնէ առնուլ ինչ:

Բայց առ մեզ այժմ[m] այսպիսի́ ինչ լիեալ լինի՝ որպէս թէ թագաւոր զոմանս ժառանգորդ իւր, և ժառանգակի́ց որդւոյ իւրում կամիցի առնել. հանդերձ բազում և ա́յլ ինչ բարերարութեամբ:

103ա/1 Եւ աւազակապետումն որ բազու́մ անգամ առ մեզ և առ ծնաւղսն մեր վնա́ս լինի արարեալ. և բազում չարութեամբ լի́ լինիցի. արարեալ զմեզ և ամաւթով, և զփառս և զփրկութի́ւնն մեր վատնեալ. մի́ն դահեկան ցուցեալ, երկրպագեսցի առ ի մէնջ, թագաւորութի́ւն երկնից խոստացեալ լինի մեզ Աստուած, և արհամարհեմք. զեհենի́ առիթ լինի մեզ բանսարկուն. և պատուեմք զնա: Սա Աստուած, և նա բանսարկու́:

Այլ տեսանիցեմք և զհրամանա́ցն զանազանութիւնն. քանզի եթէ ոչ և մի ինչ յայսցանէ էր, ո́չ սա Աստուա́ծ. և ո́չ նա բանսարկու́, և ո́չ սա թագաւորութեան. և նա զեհենի́ն էր առիթ. նոյն ինքն հրամանա́ցն բնութիւնն բաւակա́ն էր առ ի հաւանեցուցանել զմեզ առ սմա առաւելոյ, և զի́նչ հրամայէ սա. զայն ինչ որ փառաւո́րս առնէ. և նա զի́նչ, զայն ինչ որ ամաւթալի́ս առնէ և ընդ բազում պատահարովք և ընդ խայտառակութեամբ ստորանգէ[n]:

103ա/2 Սա զա́յնոսիկ հրամայէ որ բազում ներութիւն դիւրութեան ունին: զի տե́ս զի́նչ ասէ: *ուսարուք յինէն զի հե́զ եմ եւ խոնարհ սրտիւ. եւ գտջիք հանգիստ անձանց ձերոց*: նա ասէ ամբարտաւա́ն լեր, և անհանդա́րտ, և չարամա́ղձ, և բարկացող. և գազա́ն մանաւանդ քան եթէ մարդ: զի և ես իսկ այսպիսի եմ:

Տեսանիցեմք արդ զի́նչ է պիտանացու, և զի́նչ աւգտակար: մի զայս ինչ ասիցես ասեմ, այլ զմտա́ւ ած զի բանսարկու́ է, և յաւէտ ամենա́յն նորայն ցուցանի: Սա́ ասէ, պա́րտ է աշխատութեա́ն համբերել. և դարձեալ քո յաղթութի́ւնն լինիցի մեծագոյն:

Իսկ որ զդիւրագո́յնսն մարմնոյ հրամայէ, նա́ է տնաւրինող, այլ ո́չ պատշաճսն. քանզի և հարք զծանու́նսն հրամայեն, այլ վասն ա́յսորիկ մա́նաւանդ ասացեալ լինին հարք:

Եւ տեա́րք դարձեալ ծառայիցն:

Իսկ անձնագո́ղք և որ զոգի́սն գերեն. դարձեալ զնորի́ն հակառակն:

103բ/1 Սակայն զի սա և հեշտութի́ւն ունի՝ յա́յտ է անդուստ: զի առ իրեա́րս դիցուք. զա́յն որ կարծես զոլ չարամաղձ, և դառն, և զորս հեզ՝ և անյիշաչար, և գտանեմք զանձն նորա որպէս յանապատի́ ուրեմն բազու́մ ունելով հանդարտութիւն:

m. այժմ *addidit in margine post* մեզ. առ այժմ *legendum*? n. ստորանգէ *sic.*

parcelle <de force> de toutes celles qu'elles possèdent, car, quand bien même celui qui en a fait la promesse serait un être quelconque[40], cette chose – à savoir : recevoir d'un être tel que lui – est plus importante pour eux que le royaume lui-même, et ils ne considèrent pas cela comme important.

Or qu'une telle chose vienne à se réaliser pour nous, c'est comme un roi qui aurait la volonté de faire de certaines personnes ses héritiers et les cohéritiers de son fils et, avec <cela>, une multitude d'autres choses <faites> par bienfaisance.

103ra Et le chef des brigands qui, de multiples fois, nous a causé des dommages, à nous et à nos parents, qui est plein d'une méchanceté débordante qu'il a exercée contre nous, qui nous a plongés dans la honte en flétrissant notre gloire et notre salut, qu'il nous mette un seul denier sous les yeux, et nous nous prosternons devant lui. Dieu nous promet le royaume des cieux, et nous n'avons que dédain. Le diable nous ouvre la voie de la géhenne, et nous l'honorons. Ici Dieu, là le diable.

Mais examinons aussi la différence entre leurs préceptes, car même si rien de cela n'existait, qu'il n'y eût pas ici Dieu, ni là le diable, ni ici voie vers le royaume, et là voie vers la géhenne, la nature même des préceptes serait suffisante pour nous convaincre de nous attacher à celui-ci. Que prescrit donc celui-ci ? Ce qui rend glorieux. Et celui-là, quoi ? Ce qui rend honteux et qui précipite dans une multitude de malheurs et dans l'ignominie.

103rb Celui-ci prescrit ce qui contient une abondante source de quiétude. Vois, en effet, ce qu'il dit : *Apprenez de moi, car je suis doux et humble de cœur et vous trouverez le repos de vos âmes* Mt 11,29. Celui-là dit : « Sois orgueilleux, turbulent, atrabilaire, irascible et une bête féroce bien plus qu'un homme, car c'est ainsi que je suis moi-même. »

Examinons donc ce qui est utile et ce qui est profitable. Ne dis pas cela, dis-je[41], mais songe que c'est le diable et, plus que tout, c'est cette caractéristique de lui qui est montrée. Celui-ci dit : « Il faut endurer la peine et, en retour, ta victoire n'en sera que plus grande. »

Car <ce n'est pas> celui qui donne des prescriptions très faciles à une personne qui dirige les choses, mais <celui qui donne> des prescriptions convenables[42], parce que même les pères donnent des prescriptions insupportables, et c'est pour cette raison précisément qu'on les appelle pères.

Et les maîtres, de leur côté, <se comportent de même> avec leurs serviteurs.

Tandis que <sont> des tyrans et ils réduisent les êtres à la captivité ceux qui, en revanche, font le contraire de cela.

103va Du reste, que cela contienne de l'agrément, la preuve en découle de ce qui suit. Considérez, en effet, divers individus : en voici un dont tu supposes qu'il est atrabilaire et cruel, et celui-là, doux et non rancunier, et nous trouvons que son âme est comme dans un désert <et> contenant donc beaucoup de tranquillité.

40. On attendrait ici la négation présente en grec mais que l'arménien semble avoir omise. L'idée exprimée par l'arménien est légèrement différente.

41. Au lieu de « dit-il » qu'a le grec.

42. L'arménien plaçait la négation à la fin (**որ զդիւրագո՛յնսն մարմնոյ հրամայէ, նա՛ է տնաւրինող, այլ ո՛չ…**) et disait le contraire, en contradiction avec le grec, mais surtout avec ce qui est dit auparavant et dans la suite de la phrase. Il s'agit sans doute d'une erreur de copiste qui a confondu les deux mots : **որ** et **ո՛չ**.

Իսկ զսորայս, որպէս ի վաճառարանի՝ և ի մէջ զարհուրանաց, որ առ մէջս քաղաքացն ուր բազում է աղաղակն, գնացելո՛ց և դարձելո՛ց ուղտիցն, իշո՛ցն, և իշակիսա՛ցն:

Մեծամեծ աղաղակելով եկելոցն՝ և դարձեալ արծաթահարիցն, և պղնձագործացն, յերկաքանչի՛ւր կողմա՛նսն բախելով. և ոմանք դաւանանելով, և զոմանս դաւանանեա՛լ լինելով:

Եւ սորա որպէս ի գագա՛թն լերին ումեմն[o] է նմանեալ, անա՛ւսր ունելով[p] զաւդն. և մաքուր զառ հայե՛լն ունելով, և յստակ զջուրս աղբերականցն, և բազումս զծաղկա՛նցն շնորհս[q], զարնանայի՛ն
103բ/2 բուրաստանանցն, և դրախտից տնկոց սաղարթո՛վք, և ծաղկովք, և կարկաչմա՛մբ ջուրցն, յորմէ հնչումն ինչ լինիցի, ո՛չ ուժգին ցնդելով և բազում գործէ առ լսաւղսն զհեշտութիւն, քանզի և հաւք երգեցի՛կք նստեալ լինին ի վերայ ոստո՛ցն ծառոց. և ճպռո՛ւնք և հա՛ւ անոյշախաւսք զուգաձայնապէս մի՛ ինչ կատարեն երաժշտութիւն: այլ զեփի՛ւռն ի մտի՛ցն արևու, խաղաղականապէս զտերևս ծառոցն շարժելով. և սողացուցանելո՛վ զշոճի՛սն, և զմա՛յրսն. զկարա՛պսն բազում անգամ նմանելով:

Եւ զվա՛րդ և զմանուշա՛կ և զայլ ծաղկունս հեզաբա՛ր խոնարհեալս և ծիրանացեալս, իբրև զծով ծիրանի հանդարտապէ՛ս կոհակք արձակեալ ցուցանէ: և մա՛նաւանդ բազում իմն յարացոյցս այնմիկ թերևս խնդրեա՛լ գտանիցէ. քանզի թէ ի վարդենիսն ոք հայեցեալ լինի, զգաւտին երկնային
104ա/1 կարծիցէ տեսանել. և յորժամ ի մանիշա՛կսն, զծով կոհակացեալ. և յորժամ ի շուշա՛նսն, զերկի՛նս:

Այլ ո՛չ տեսութեամբ, և հայեցմամբն միայն հրճուեցուցանեն այնպիսիքն՝ այլ և ի մարմի՛ն և յաշս հայեցողին ի բուրաստանն հանգի՛ստ գործէ: քանզի զնա՛ մանաւանդ զարթուցանէ, և անոյշահոտութեա՛մբ լնու, որպէս զի կարծիցէ յերկի՛նս մանաւանդ գոլ քան եթէ յերկրի: կայ և ա՛յլ ինչ հեշտալուր. խարշափի՛ւն[r] ձայնի. յորժամ ջուր ի լերանցն բարձանց. ի ձեռն գնացի՛ց ոմանց, լինի ինքնակա՛մ բերեալ. և ստորակայեալ՝ պէսպէս քարանցն վերայ. թնդացեա՛լ լինի հանդարտագո՛յն թնդմամբ, և ա՛յսպէս լուծանէ զանդամս մարմնոյն ի ձեռն հեշտութեանցն: որպէս զի և զցնորս լուծութեա՛մբ քնոյն հատանէ յաչաց:

Եւ արդ լուա՛յք զպատմութիւնս, թէ՛րևս և փափագողք եղէ՛ք անապատի. այլ քան զաւրինա՛կ այսմ անապատի, յո՛յժ հեշտագո՛յն է յանձին երկայն-
104ա/2 -մտութիւն: քանզի և մեք ո՛չ բուրաստանս ստորագրեցաք. և ո՛չ զի առ վայրացո՛յցս ածիցեմք զբանս, զա՛յսմ պատկերէ բուռն հարաք. այլ զի ի ձեռն սորի՛ն ստորագրեցաք տեսանելով թէ ո՛րչափ է երկայնամտա՛ցն հեշտութիւն:

Եւ զի յո՛յժ լաւագոյն է եթէ ընդ ա՛ռն երկայնամտի զուգակցի՛ ոք, և հեշտալի և շահաւո՛ր քան եթէ ընդ այնպիսի՛ վայրս կաճառիցի՝ զի յայնպի՛սի ոգւոյ յորժամ և ո՛չ շունչ ուժգնակի

o. ումեմն *conieci* : [...]մեմն. p. անա՛ւսր ունելով *conieci* : անա՛ւ[...ու...]ելով. q. շնորհս *conieci* : [...] *cum lacunis*. r. խարշափիւն *conieci* : խռշափիւն.

Tandis que celle du premier est comme dans un marché et au milieu du tumulte qui règne au cœur des villes où il y a le vacarme énorme de ceux qui vont et de ceux qui viennent : chameaux, ânes, mulets.

De ceux qui crient très fort en s'adressant aux passants, et ajouté à cela <le vacarme que font> les batteurs d'argent et les forgerons, les uns et les autres frappant chacun de leur côté, les uns en molestant, et les autres en étant molestés.

Quant à <l'âme de> celui-ci, elle est pareille à la cime d'une montagne où souffle une brise légère et <qui offre une lumière> pure au regard, où limpides sont les eaux des sources, où une multitude de fleurs déploient [leurs charmes][43],
103vb comme au printemps, dans les jardins, avec les feuilles des plantes du paradis et les fleurs, et avec le murmure des eaux d'où naîtrait un son se répandant sans violence et qui cause aux auditeurs une grande douceur. Car et les oiseaux chanteurs perchés sur les branches des arbres et les cigales et les oiseaux au délicieux gazouillis[44] accordant leurs voix réalisent à l'unisson une harmonieuse musique. Et de plus le zéphyr, au coucher du soleil[45], en agitant paisiblement les feuilles des arbres et en s'insinuant dans[46] les pins et les cèdres, imite bien des fois <le chant> des cygnes.

Et la rose et la violette et les autres fleurs s'inclinant doucement et se teignant de pourpre se montrent pareilles à une mer pourpre aux flots mollement agités. Et l'on trouverait bien plus d'images sur ce modèle si on le désirait : qu'on regarde, en effet, les rosiers, on croirait voir l'arc-en-ciel[47]
104ra et quand ce sont les violettes, la mer soulevée par la houle, et quand ce sont les lis, le ciel.

Or ce n'est pas à travers la contemplation et par le regard seulement que de telles personnes ressentent du plaisir, mais c'est aussi dans le corps et les yeux[48] de celui qui regarde le jardin que le bien-être fait son œuvre : il le rend plus éveillé, le remplit d'une odeur parfumée si bien que celui-ci se croit au ciel bien plutôt que sur terre. Il y a aussi un autre bruit agréable, un bruissement, c'est celui que fait l'eau quand, se précipitant du haut des montagnes élevées, <et> suivant son cours, elle se transporte d'elle-même, passant par-dessus des pierres de taille variée qui forment son lit, et tinte d'un tintement très tranquille; et ainsi, elle détend les membres du corps en les pénétrant de douceur, de sorte qu'elle amène également sur les yeux les rêveries par la détente du sommeil.

Vous avez donc écouté mon récit et peut-être êtes-vous devenus épris de solitude, mais bien plus agréable que pareille solitude est, pour l'âme, la
104rb longanimité. Pour nous, en effet, ce n'est pas pour décrire les jardins ni pour faire un discours d'apparat que nous avons représenté ce tableau, mais c'est, à travers celui-ci, afin de décrire, pour l'avoir vu, combien est grand l'agrément <qui est le lot> des longanimes.

Et parce qu'il vaut bien mieux se lier avec un homme longanime, et c'est plus agréable et plus bénéfique que de fréquenter de tels lieux, car, quand d'une telle âme il ne sort pas

43. D'après une conjecture : le texte est lacunaire.
44. La périphrase **հաւք անոյշախաւսք** désigne sans doute les rossignols ἀηδόνες du grec.
45. « au coucher du soleil » ajout de l'arménien. La fin de cette phrase est, d'ailleurs, légèrement différente du grec où le zéphyr qui « imite souvent les cygnes », imite également « les pins et les pins maritimes jouant de la syrinx ».
46. Mot à mot : « en faisant serpenter ».
47. Mot à mot : « la ceinture céleste ».
48. « et les yeux » : ajout de l'arménien.

ելեալ լինի, այլ ընտանի՛ք ոմանք բանք և հեզագոյնք, ճշմարտապէս ա՛յն ինչ քան զեփի՛ռ զդիւրին շնչեալ և զխաղաղակա՛ն նըմանեալ[s] լինի. խաղաղական և ողոքակա՛ն բանիւքն. և ո՛չ ինչ ունելով բարձրամտութիւն:

Այլ և զերգական հա՛ւսն նմանեցուցեալ ո՞րպէս ոչ է այս լաւագոյն. քանզի ո՛չ է խառնեալ ընդ մարմնոյ ձայնի աղն. այլ զոգիսն զարթուցանէ ջերմացեա՛լ իսկ և եռացեալ ի սէր հոգևոր. և ոչ թերևս բժիշկ ա՛յնպէս զախտացեալ

104բ/1 մարդ ազատէ ի ջերմութենէ անտի ձեռն զի՞նչ և իցէ դեղոյ այց արարողութեա՛մբ, որպէս ա՛յր երկայնամիտ զբարկացողն. և զբորբոքեա՛լն զայրացմամբ առեալ յափուցանէ ի ձեռն շնչոյ բանից իւրոց:

Եւ զի՞ ասեմ բժիշկ. և ոչ երկաթ հրացեալ և ի ջուր մխեալ ա՛յնպէս վաղվաղակի ի ջերմութենէ անտի ի բաց կացեա՛լ լինի. որպէս յերկայնամի՛տ անձն մարդ բարկացող անկեա՛լ լինի:

Բայց որպէս ի վաճառի՛ մտցեն հաւ երգեցիկք և շաղփաղփութիի՛ն թռին, ա՛յնպէս և պատուէրքս մեր անկեալ յանձինս դառնացեալ չարամաղձա՛ց:

Տեսէ՛ք արդեւք զիա՞րդ հեշտագոյն է հեզութիւն, քան եթէ բարկութիւն, և յանդգնութիւն, այլ զոմն բանսարկո՛ւն, և զմիւսն Աստուա՛ծ հրամայեաց[t]:

Տեսանէ՛ք զի ոչ վայրապար ասացի, եթէ ո՛չ էր բանսարկուն և ոչ Աստուած, նո՛յն ինքն հրամանքն բաւակա՛ն էին զմեզ ի բաց կացուցանել ի բանսարկուին ախորժակաց:

104բ/2 Զի ոմն և ի՛ւր ինքեա՛ն քա՛ղցր է, և այլոց ազտակա՛ր և միւսն ըստ ինքեան տաղտկացուցի՛չ է և այլոց վնասակա՛ր, զի ոչ է անվայելուչ և յոռի քան զմա՛րդ բարկացող. այլ և ո՛չ դժուարին, և ո՛չ ծանրագոյն, և ո՛չ զարշելի:

Արդ որպէս ընդ այն բնակել որ ոչ գիտէ բարկանալ. ո՞չ ինչ է հեշտ. նո՛յնպէս ընդ մարդոյ բարկացողի բնակել դժուա՛ր է քան ընդ գազանի. զի գազանն յորժամ մի անգամ հանդարտի պահէ՛ զաւէնն. իսկ զբարկացողն ո՛րչափ և հանդարտեցուցանես. դարձեալ նա՛ գազանացեալ լինի. բա՛յց յայնմանէ որ ո՛չ զանձն իւր յայնպիսի՛ ունակութիւն հաստատեալ իցէ. զի որպէս պա՛րզ և պայծա՛ռ աւր. առ ձմերանի լցեալ բազում թշուառութեամբ. ա՛յնպէս բարկացելոյն հոգին առ հանդարտի՛ն և հեզոյն:

Այլ մի՛ տակաւին զայլոց հանդիպեալ վնասակարա՛նսն միայն տեսանիցեմք, այլ և զմե՛ր ինքեանց, զի և այս ինչ ո՛չ փոքր

105ա/1 վնաս է, այլոյ ուրում աւանդել ինչ չար:

Բայց առժամայս զա՛յս ինչ գիտասցուք[u]: Ո՞ր դահին այսպիսի զկո՛ղս կարիցէ քերել. կամ ո՞յք ոմանք, շամփուրք հրացեալք թափանցեա՛լ լինին ընդ մարմին այսպէս. կամ որպիսի՞ մոլորութիւն ի բաց կացուցանէ ի բնական խոհեմութենէն զմարդ. որպէս բարկութի՛ն յանդուգն:

Գիտեմ զբազում ցաւս ի բարկութենէ ծնեալս. և դժուարագո՛յնք ի ջերմութեանց ա՛յն են մանաւանդ, ապա եթէ զմարմինն ա՛յնպէս վատնէ, զմտա՛ւ ած թէ զի՞նչ առնէ զհոգին, և մի՛ համարիցիս եթէ ո՛չ տեսանիցես, այլ զմտա՛ւ ած թէ յորժամ որ ընդունի զչարութիւնն ա՛յնպէս վնասեալ լինի. որ ծնեա՛լն է զնոյնն, ո՛րչափ արդեւք ընդունիցի վնասս:

s. նըմանեալ *sic.* t. հրամայեաց *conieci* : հրամեաց. u. գիտասցուք *conieci* : գիտեսցուք.

même un souffle violent, mais des paroles amicales et d'une extrême douceur, ce souffle <qui en sort> est véritablement plus léger que le zéphyr et il est semblable au calme, soufflant des paroles paisibles[49] et de supplication, sans une once en elles d'orgueil.

Et semblable aussi au chant mélodieux des oiseaux, comment ne serait-il pas meilleur ? Parce que l'air <sorti> de la voix ne se mêle pas au corps <seulement>, mais il réveille les âmes, les échauffant même et y jetant le ferment[50] de l'amour spirituel. Et même un médecin
104va ne délivrerait pas un être atteint de maladie de sa température par l'administration d'un remède quel qu'il soit, comme un homme longanime apaise l'individu en colère et celui qui est enflammé, emporté par l'embrasement <de colère>, au moyen du souffle de ses paroles.

Et pourquoi parler de médecin ? Même un fer rougi au feu et trempé dans l'eau ne perd pas aussi vite sa température qu'un être en colère mis en contact avec une âme longanime.

Mais comme des oiseaux chanteurs qui entreraient sur la place du marché et dont on considère le chant comme du babil, ainsi nos injonctions sont-elles mises en contact avec les âmes irritées des atrabilaires.

Voyez par conséquent en quoi la douceur est plus agréable que la colère et l'arrogance. Mais c'est que celles-ci, le diable les a prescrites, tandis que celle-là, c'est Dieu.

Voyez que je n'ai pas parlé en vain : même si je n'avais fait mention ni du diable ni de Dieu, les prescriptions elles-mêmes auraient été suffisantes pour nous détourner des penchants du diable.

104vb Car quelqu'un qui se montre affable même avec sa propre personne est utile aussi aux autres, alors que celui qui montre du dégoût envers sa propre personne porte aussi préjudice aux autres. Car il n'y a rien de plus désagréable et de plus vil qu'un être colérique, ni même de plus insupportable, ni de plus accablant, ni de plus exécrable.

Donc de même qu'il n'y a rien de plus agréable que de vivre avec quelqu'un qui ne sait pas se mettre en colère, de même vivre avec un être colérique est plus insupportable que de vivre avec une bête féroce, car la bête féroce, une fois qu'elle a été réduite au calme, respecte les lois, tandis que le colérique, tu auras beau le calmer, de nouveau le voici rendu à sa férocité, hormis celui dans l'âme de qui ne serait pas ancrée une telle habitude. Car comme un jour serein et lumineux comparé à un hiver chargé de calamités en nombre, telle est l'âme de celui qui s'est gonflé de colère comparée à celle de l'homme tranquille et doux.

Cependant n'examinons pas encore les événements qui portent seulement[51] préjudice aux autres, mais ceux qui nous sont à nous-mêmes <préjudiciables>, car ce n'est pas un mince
105ra préjudice que de transmettre à quelqu'un d'autre un mal.

Néanmoins, pour l'heure présente, efforçons-nous de connaître celui qui nous concerne. Quel bourreau pourra-t-il à ce point écorcher des flancs, quelles broches rougies au feu transperceront-elles à un tel degré le corps, quelle espèce de folie détournera-t-elle autant de son bon sens naturel un être, comme la colère démente ?

Je connais une multitude de maladies nées de la colère, et les plus insupportables sont surtout les fièvres qui en sont la conséquence. Eh ! bien, si elle détériore à ce point le corps, imagine-toi ce qu'elle fait à l'âme, et ne te dis pas que tu ne <le> vois pas mais, quand celui

49. Mot à mot : « soufflant avec des paroles... ».
50. Mot à mot : « les faisant bouillonner en vue de l'amour spirituel ».
51. « Seulement » : ajout de l'arménien.

Բազումք զա՛շսն կորուսին, բազու՛մք ի ցաւս ծանրագոյնս անկեալ եղեն, այլ այն որ հանդուրժէ. արիապէս դիւրաւ համբերէ:

105ա/2 Բայց սակայն և ի դժուարի՛նսն ստիպէ զմեզ. և այնոցիկ վարձ զգեհե՛նն մեզ հաստուցանէ, և բանսարկու՛ է՝ և թշնամի մերո՛յ փրկութեան. և մա՛նաւանդ սմա՛ հաւանեալք լինիմք քան եթէ Քրիստոսի, որ փրկի՛չն է և բարերար. և պաշտպա՛ն. և զա՛յն ինչ ասէ որ քաղքրագո՛յնն է, և պարկեշտագո՛յն. և աւգտակարագո՛յն. և պիտանացու մե՛զ, և որ ընդ մեզ իցեն. և շահեցուցանեն զմեզ մե՛ծս: ո՛չ ինչ է քան զբարկութիւն վատթարագոյն սիրելի, և ո՛չ քան զցասումն տարաժամ, քանզի ո՛չ կարաւտանայ բազում փութոյ առ պղերգութեա՛ն ի կատարումն, երա՛գ է ախտս. բազում անգամ բա՛ն ինչ արտաքս եհան ոք սրտմտութեամբ, որոյ բժշկութիւնն բոլո՛ր կենցաղո՛յն լինի կարաւտացեալ. և գործեա՛ց ինչ որ զամենայն կեանս նորա կործանեալ եղև, քանզի դժուարի՛ն այս ինչ է զի սուղ ինչ ժամանակ և ի ձեռն միո՛յ գործոց, և լո՛կ միոյ բանի ի յաւիտենական բարութեա՛նցն զմեզ արտաքս եհան, և զբա՛ր

105 բ/1 աշխատութիւնս մեր սնոտի արար:

Վասն որոյ աղաչե՛մ զձեզ, զամենա՛յն ինչ առնե՛լ, որպէս զի սանձահարիցէք, զչա՛ր գազանն զայն:

Իսկ այսոքիկ յաղագս հեզութեա՛ն և ցասմա՛ն ասացան, ապա եթէ և զա՛յլսն ընձեռիցէ ոք բանիւ, որպէս ագահութի՛ւն, և փառամոլութիւն, և ընչից արհամարհումն ներհա՛կ են: պակշոտութի՛ւն, և ողջախոհութի՛ւն, մախա՛նք, և քաղցրութի՛ւն, և զսոսա՛ միմեանց ընդդիմադրեսցէ՛ յա՛յնժամ գիտացեալ լինի զնոցա՛ տարբերութիւնն:

Տեսանէ՛ք թէ ո՛րպիսի հրամանա՛ցն միայն, ոմն Աստուա՛ծ, և միւսն բանսարկու՛ ցուցեալ եղև, հաւանեսցու՛ք այսուհետև, Աստուածո՛յ, և մի՛ ի խորափի՛տս զանձինս արկանիցեմք. այլ մինչդեռ ժամանա՛կ է, ի բա՛ց լուասցուք զհոգւո՛ցս վտանգս, զի և յաւիտենակա՛ն բարութեանցն հասցուք. Շնորհա՛քն և մարդասիրութեա՛մբ տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի ընդ որում հա՛ւր միանգամայն և հոգւոյն սրբոյ

105բ/2 վայելէ փա՛ռք իշխանութիւն և պատիւ այժմ և միշտ և յաւիտեա՛նս յաւիտենից ամէ՛ն:

qui subit la méchanceté est à ce point victime du préjudice, imagine-toi donc combien subira de préjudices celui qui a engendré cette méchanceté.

Beaucoup <en> ont perdu leurs yeux, beaucoup sont tombés dans des maladies très graves, mais celui qui endure vaillamment supporte facilement[52].

105rb Mais pourtant qui nous accule à de semblables difficultés et, comme récompense de celles-ci, nous ouvre la voie de la géhenne, est le diable et l'ennemi de notre salut, et c'est à lui que nous obéissons bien plus qu'au Christ qui est le sauveur, bienfaiteur et protecteur, et ce qu'il dit est plus affable, plus modéré, plus profitable et plus utile pour nous et pour ceux qui sont[53] avec nous et <ces choses dites>[54] nous procurent de grands profits. Il n'y a rien de pire, mon ami, que la colère ni que l'emportement hors de saison. Car il ne faut pas de nonchalance à accomplir ce qui nécessite une grande hâte[55] : le mal est pressant. Bien des fois quelqu'un a lancé une parole, sous l'impulsion du courroux, pour la réparation de laquelle il a fallu toute une existence et il a commis un acte dont il a passé sa vie entière à détruire les effets. Car ce qu'il y a d'insupportable, c'est que, en un bref espace de temps, et à cause d'un seul acte et d'une seule <et> unique parole, cela nous a jetés loin des biens éternels et a rendu
105va vaines nos myriades de peines.

C'est pourquoi, je vous supplie de tout mettre en œuvre pour dompter cette méchante bête féroce.

Voilà donc dit ce qui concerne la douceur et l'emportement, mais si l'on vient à traiter d'autres sujets comme l'avarice, la passion folle pour la gloire et le mépris des richesses – ils sont à l'opposé[56] – la débauche et la chasteté, la jalousie et l'affabilité, et qu'on les compare entre eux, à ce moment-là on connaîtra leur<s> différence<s>.

Voyez comme, à partir des prescriptions seules, l'un s'est montré Dieu et l'autre, diable. Obéissons donc à Dieu et ne nous jetons pas dans des abîmes mais, tandis qu'il <en> est encore temps, lavons nos âmes pour en chasser les dangers, afin d'atteindre les biens éternels. Par la grâce et la bienveillance de notre Seigneur Jésus-Christ, avec qui, au Père en même temps qu'à l'Esprit saint,
105vb gloire, souveraineté et honneur, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

52. L'arménien met une ponctuation avant « vaillamment » et peut se lire ainsi : « celui qui endure, vaillamment avec facilité il supporte ». Le verbe « supporter » est à l'indicatif présent malgré le futur qu'on attendrait et qu'a le grec.

53. L'arménien dit « seront » ou « seraient ».

54. L'arménien passe au pluriel imposant de restituer un sujet au pluriel.

55. Traduction conjecturale de la phrase arménienne, en mot à mot : « car on n'a pas besoin de beaucoup de hâte à <se laisser aller à> la nonchalance dans l'accomplissement » qui va à contresens du grec Οὐ δεῖται πολλῆς τῆς ἀναβολῆς.

56. « ils sont à l'opposé » : ajout de l'arménien.

III. Comparaison avec le texte grec retenu par Francis T. Gignac

Nota bene : À partir de cette partie, toutes les citations de l'homélie de Chrysostome seront données en italiques, suivies du numéro de la page où elles se situent. Celles extraites des Actes des Apôtres sont mises entre guillemets.

1. Du début jusqu'à « … *afin que je ne fusse pas ébranlé.* » 99va : un début assez fidèle au texte grec avec des ajouts, dont certains peuvent s'apparenter à des procédés de traduction, une bribe omise et un mot **սպանումն** *mise à mort* mis au lieu du grec ἀναίρεσις *enlèvement.*
2. De *De la sorte, il montre…* 99va jusqu'à… *il l'a dit avec évidence* 100rb : de légers écarts par rapport au grec, un ordre quelque peu perturbé et un ajout d'une longueur plus importante que ceux de la toute première partie, contenant les citations de Ac 2,26 et Ac 2,28 que le grec omet.
3. De *Et ensuite…* 100rb jusqu'à… *ne le paient pas par des tourments.* 101vb : l'arménien ne traduit plus à la lettre le grec. S'il en garde l'esprit, reprenant parfois des bribes et, une fois, deux phrases complètes, il s'écarte du texte grec proprement dit. Ce passage, où sont commentés Ac 2,32-36 – certains de ces versets (Ac 2,34-35/Ps 109,1) sont commentés dans la partie strictement grecque – contient plus de sept cents mots, soit plus d'un cinquième de l'ensemble du texte.
4. De *Mais revenons en arrière…* 101vb jusqu'à « … *de l'Esprit saint.* » 102rb : l'arménien rejoint le texte grec avec quelques ajouts et de très légères variantes.
5. Après « … *de l'Esprit saint.* » 102rb : se situe un passage d'une soixantaine de mots en grec qui ne se trouve pas en arménien.
6. De *Ce point…* 102rb jusqu'à… *leur crainte ?* 102va : arménien et grec sont communs.
7. Après *leur crainte ?* 102va : se situe un second passage en grec qui ne se trouve pas en arménien et constitué de plus de trois cent soixante-dix mots. Des bribes de versets que l'arménien a cités plus haut sont commentées ici, mais aussi Ac 2,17-19 où est cité le prophète Joël (Jl 3,1-3) que l'arménien ne commente pas dans cette homélie.
8. À partir de *Et parce que les hommes…* 102va immédiatement après… *leur crainte ?* : l'arménien, qui semble situer ici le début de l'éthique, retrouve le texte grec commençant ainsi Οὐ γὰρ οὕτως οἱ ἄνθρωποι… À partir de cette phrase et jusqu'à la fin, l'arménien traduit et suit fidèlement le grec, les différences infimes pouvant être attribuées à des omissions de termes isolés ou des erreurs de lecture reproduites par les divers copistes qui se sont succédé.

IV. L'apport de la partie arménienne (voir III.3)

La partie qui va de *Et ensuite…* 100rb jusqu'à… *ne le paient pas par des tourments.* 101vb n'existe qu'en arménien. Elle contient :

- la comparaison avec Moïse ;
- deux citations de Jean (Jn 3,34 et Jn 3,35) qui ne se trouvent nulle part en grec ;
- l'image de l'éducateur qui accompagne l'escalade de l'enfant effrayé par la montée vers le sommet ;
- l'allusion à la Samaritaine ;
- l'allusion à Arius et *autres hérétiques.*

Cette partie, strictement arménienne, ne présente pas d'incohérence par rapport au reste de l'homélie et n'est aucunement gratuite ou plaquée artificiellement sur le texte : la pensée, parfaitement cohérente, s'inscrit dans la logique du discours.

Le développement un peu plus long sur la nature du Christ, alors que le grec disant explicitement ὥστε οὐδὲν περὶ οὐσιώσεως ἐνταῦθα passe sous silence ce qui concerne l'identité substantielle du Père et du Fils, s'il ne vient pas d'un témoin disparu du texte grec, peut témoigner du souci du traducteur arménien d'affirmer et d'afficher clairement le respect qu'ont les Arméniens pour cette notion de consubstantialité introduite, en 325, par les Pères du premier concile de Nicée. L'allusion à Arius, pour qui le Fils étant une créature ne pouvait être de la même substance que le Père, et dont la doctrine a été condamnée à ce concile, peut confirmer leur rejet des thèses arianistes et leur attachement à ce dogme dès l'époque de son adoption.

V. Le discours de Pierre dans le discours de Jean

Quand Jean Chrysostome parle de Pierre, c'est avec vénération et de l'admiration devant l'éloquence persuasive de l'apôtre. Son discours prononcé à la Pentecôte est un modèle que le prédicateur prend comme exemple pour l'instruction morale qu'il réserve à ses fidèles : la colère est mauvaise conseillère, seule la pondération, qui a dicté à l'orateur ses arguments et leur disposition logique, est source de bienfaits et plaît à Dieu. Et Chrysostome, mêlant sa parole à la parole de Pierre, s'applique à montrer l'art de mener un discours de manière ordonnée, élégante, efficace.

- Pierre procède par étapes, prend soin d'abord de s'adapter au niveau de son auditoire, cherchant à l'intéresser à son propos par une matière susceptible d'éveiller l'attention de gens simples : il entame celui-ci sans dire *rien de trop élevé*, par des sujets *extrêmement humbles* 98[rb]. Pour parler de Jésus, dont il finira par dire qu'il est l'« *oint* » 101[rb], égal à Dieu, il en nomme la patrie, « *Nazareth* », pour faire apparaître la modestie de ses origines, l'assimiler à quelqu'un d'*insignifiant*, ne révélant de lui *rien de trop important ni d'élevé* 98[rb]. L'entrée en matière s'attache aux *points les plus humbles* 99[ra] et l'adjectif revient avec insistance, souvent au superlatif, pour qualifier le témoignage 99[rb], les points abordés 99[rb], les termes utilisés 99[vb].

Point de morgue chez Pierre, soucieux d'*écart*[*er*] *d'eux l'impression qu'il* [...] *aurait parlé avec arrogance* 100[ra]. Grande est sa capacité à s'humilier lui-même pour mieux atteindre ses auditeurs. Sa qualité première est l'humilité, un mot que Chrysostome se plaît à répéter pour caractériser ou son propos *plein d'humilité* 99[vb] ou lui-même 100[rb] ou la position dont il part, ayant pris ceux qui l'écoutent *par la main à partir d'une position d'humilité* 101[ra].

Aucune répugnance chez lui à *s'abaiss*[*er*] *pour se conformer à leur niveau* 102[ra]. Pour parler à ses auditeurs des signes qu'ils ne sauraient interpréter, désireux de bien les éclairer, il part de leurs acquis de connaissance : *Et après qu'il eut parlé de ceux qui leur étaient connus* [...] *il en vient alors à ceux qui leur étaient inconnus* 101[vb].

En pédagogue averti, il s'astreint à mettre l'accent sur certains points, *il met en avant* [...] *et leur explique* 98[vb], n'hésitant pas à développer ses explications sans relâche, et *il explique* 99[va], et *il explique encore* 99[vb]. Quand le propos risque d'être incompris parce que trop ardu, il l'accompagne d'un commentaire : *il n'expose pas simplement la prophétie, mais il la commente en plus* 102[ra].

• Avisé, il sait, pour être entendu, qu'il doit faire preuve de mesure et Chrysostome souligne sa modération : Pierre ne parle pas sans avoir réfléchi aux conséquences d'un propos qui, trop abrupt, heurterait son auditoire. Il marque une pause, se prépare lui-même pour mieux préparer ses auditeurs à entendre des propos d'importance, prend le temps de la méditation, ainsi, dit Chrysostome, quand *il s'apprêtait à rappeler* 98[ra] le Christ à leur mémoire et *chaque fois qu'il s'apprête à dire quelque chose de grand* 99[vb].

C'est qu'il est d'une prudence extrême, ne parle pas immédiatement de façon explicite, pour éviter de paraître brusque : pour la faute qu'il *leur a dite*, il l'a suggérée *à mots couverts* 100[rb] et c'est encore *à mots couverts* 102[va] qu'on le voit s'exprimer un peu plus tard.

S'attirer la bienveillance des auditeurs, se les concilier n'est pas le moindre de ses objectifs. Il veille à leur adresser des paroles d'apaisement et ce n'est qu'après les avoir *apaisés par ses paroles* 100[rb] qu'il poursuit son propos, soucieux de ménager leur susceptibilité afin de mieux les convaincre.

• Chrysostome insiste sur l'habileté de Pierre à tout faire pour ne pas froisser ceux-ci : s'il perçoit qu'à un moment, il les *a piqués au vif*, l'instant d'après, il *modère* son ton 98[ra]. Sa préoccupation est qu'ils *ne soient pas exaspérés ou frappés d'effroi* 98[ra], qu'ils restent *près de lui* 98[rb], sans s'offusquer au nom de Jésus, sans être *fâchés* ou se sentir victimes d'un quelconque *préjudice* 99[vb]. Orateur habile, il veut convaincre, mais ne pas contraindre, manie l'impératif avec une autorité empreinte de douceur, ne disant pas : *Soyez persuadés*, mais simplement : « *Écoutez* » 98[rb]. Il opère par degrés progressifs, avec précaution, attentif à la sensibilité d'auditeurs qu'il *amadou[e]* 99[vb] afin, *après les avoir emplis de crainte, les avoir montrés méritant de grandes choses, les avoir rendus dignes de confiance* 98[va], d'en venir à parler du Christ.

• Et il en parlera, fait remarquer Chrysostome, en prenant garde de s'appuyer sur l'autorité dont jouissent auprès de ces hommes d'Israël ceux qu'eux-mêmes vénèrent comme ancêtres du peuple hébreu, comme un *patriarche* 98[ra], ceux dont les prophéties ne peuvent mentir, ces prophètes dont Pierre lui-même va emprunter la voix et qui seront les garants incontestés de sa moralité. Les prophètes qu'il convoque dans son discours, Pierre sait, pour l'avoir déjà constaté *plus haut* 98[ra], qu'entendant parler d'eux, ses auditeurs sauront se montrer *raisonnables* 98[ra] : leur parole est *extrêmement digne de foi* 99[rb] et elle doit, au même titre que leur personne, inspirer le plus grand *respect* 99[rb], 99[vb], 100[ra] (× 2). Il inscrit sa parole dans celle de prophètes révérés, parlant *à la suite du prophète* 100[rb], mettant *en avant le prophète et* [...] *s'appuyant sur lui* 101[ra], 101[rb], pour organiser son discours ou insuffler à ses auditeurs des idées *qu'ils savaient fort bien, la tenant des prophètes* 101[va] et, en *exposant ce que dit le prophète* 100[rb], devenant prophète lui-même. Après Joël, dont Chrysostome a rappelé que Pierre l'a cité dans les versets précédents des Actes 98[ra], Pierre fait appel à David 99[rb], faisant de ces deux prophètes les témoins de sa parole, et ses plus sûrs alliés, puis, au fil du texte, imposant David, *qui aussi était grand* 100[ra], comme le témoin principal. L'insistance avec laquelle Pierre invoque le *témoignage* du prophète sur lequel il s'appuie 99[vb] – la fréquence de l'occurrence du mot *témoin* 99[rb], 101[ra], 102[ra], associé au verbe témoigner 101[rb], est significative – va le conduire, insensiblement mais dans une progression savamment calculée, à faire se confondre, dans un premier temps, David avec la figure du Christ, puis à privilégier la figure de celui-ci pour la placer devant celle du prophète tant respecté, lequel, *témoin de la mort et de la résurrection* 99[rb] du Christ, sera pris *à témoin de sa divinité* 101[ra]. Tout le

discours de Pierre, articulé avec la prophétie de David, est destiné à ce que ses auditeurs *acceptent son discours sur la résurrection* 100ra et, admettant celle-ci, puisque « *nous en sommes tous témoins* » 100rb, reconnaissent l'immortalité du Christ.

- Les précautions oratoires qu'il a prises pour s'attirer l'attention bienveillante de son auditoire, les prophètes qu'il a appelés comme témoins de sa propre prophétie, l'ont affermi dans ses convictions, observe Chrysostome, et l'ont rempli d'une *assurance* 100rb que rien, dorénavant, ne pourra ébranler : il mènera son propos jusqu'au terme qu'il a décidé.

Déjà le prédicateur soulignait son *audace* à prendre la parole face aux *assassins* 98va du Christ, son aptitude, malgré les réserves qu'il apporte, à stigmatiser leur *arrogance* en les rendant expressément coupables d'un *forfait* qui fait d'eux indubitablement des *meurtriers* 98vb. L'accusation, reprise par Chrysostome et qui se grave dans son propre discours, est directe : « *vous l'avez mis à mort* » 99ra, répète-t-il après Pierre, sans faiblir, comme il osera dire, à son tour, à ces accusés que Pierre a invectivés publiquement : « *ce Jésus que vous avez, vous, crucifié* » 101vb. La parole est ferme : Pierre s'exprime *avec franchise et ouvertement* 100rb ou *ouvertement et avec franchise* 101rb. Ce que dit Pierre est dit *ouvertement* 102rb ou *avec certitude* 101va, Chrysostome ne recule pas devant la redite pour mettre en valeur la sentence que va prononcer celui qui est investi de la fonction de juge et qui, par l'assurance qu'il a acquise, est autorisé à être *tranchant* 101va.

- Car il y a *faute* 100rb, dit-il, s'immisçant dans la pensée de Pierre et la formulant sans détour, et les coupables sur lesquels Pierre *rejette* 101vb celle-ci, et qu'il désigne *avec évidence*, méritent en retour un *châtiment* 100rb dont l'apôtre, sûr de la légitimité de celui-ci, ne va pas manquer de les menacer. La *crainte* qu'il suscite parmi ses auditeurs 101ra, 101vb, 102va, *l'effroi* qui les frappe 100va autant que la *honte* 101ra qui les saisit, à l'écoute de la gravité du crime qu'ils ont commis et dont il les accuse désormais sans ménagement, se muent en *terreur* 101rb, quand Chrysostome, dans la stature de Pierre, brandissant *sur eux de véhémentes menaces* 101vb, leur met sous les yeux les *tourments* horribles 101rb, 101vb qu'ils devront subir pour purger la peine assortie au forfait perpétré.

La sévérité avec laquelle Pierre tance ses auditeurs est présentée comme parfaitement maîtrisée. La réprimande ne vient qu'après qu'il a capté l'attention de ceux-ci et gagné leur sympathie : la colère n'a pas droit de cité, ici – Chrysostome prépare sa conclusion et annonce l'enseignement moral destiné aux coléreux qui clôt son homélie – mais il s'évertue à montrer Pierre pointant sévèrement du doigt la gravité de la faute et fustigeant les coupables : ils doivent prendre conscience que c'est *leur sauveur* 101vb qu'ils ont mis à mort et que celui qui *s'est assis sur le trône de David* 102rb et qu'ils ont « *cloué* » 98vb sur la croix, *roi des Juifs*, l'est *à plus forte raison, de ceux qui l'ont crucifié* 102rb et qu'il *l'emportera* sur ceux-ci 102ra. Le ton est inflexible : les accusés, dénoncés *comme des opposants au Père et comme des ennemis* 101rb, ne peuvent échapper à une condamnation implacable. La raison de l'extrême gravité de la faute, sous-jacente à tout le texte, s'impose dans la dernière étape de ce discours dont la logique, scrupuleusement réfléchie et analysée avec pertinence, a pour but suprême d'affirmer, en premier lieu, que le Christ, qui a été mis à mort par des « *hommes sans loi* » 99ra, l'a été par la volonté de son Père, Dieu, et, dans une ultime démonstration de la toute-puissance divine, de proclamer que le Christ, fils de Dieu, est Dieu lui-même.

- Dieu, révèle Pierre, repris en écho par Chrysostome, est, en tout cela, le seul et souverain maître d'œuvre : c'est *par Dieu qu'il a été envoyé* 98rb, « *de Dieu* » qu'il est venu, à travers lui que Dieu a accompli son œuvre 98va. La culpabilité des meurtriers est certes

établie, mais la responsabilité de l'acte incombe à un être qui est au-dessus d'eux : cela a été *décidé* 98vb, *n'aurait pas été en leur pouvoir, si* [...] *Dieu, par sa souveraineté, ne leur avait pas donné son consentement* 98vb-99ra. Tout cela *a été le plan et l'œuvre de Dieu* 98vb, tel était son « *dessein* » 98vb : d'eux-mêmes, ils n'auraient pas trouvé *la force* de crucifier le Christ parce que *cela était établi selon « la prescience de Dieu », que c'était une œuvre de sagesse, un plan, et que cela venait de Dieu* 101vb-102ra, Dieu dont le Christ est *le fils* 100va, 100vb, 101rb, 101va. Et Chrysostome ne cesse de marteler l'idée : tout avait été prévu selon *le plein gré et la volonté et le concours du Père* 99va. Tout cela, *c'est à la personne du Père* que Pierre, pour être entendu, l'a attribué 101rb. Et s'il a eu constamment *recours au Père* 102rb pour montrer l'étendue du *concours* 100va que prête celui-ci à son fils, c'est pour dévoiler de façon plus éclatante encore la suprématie de celui-ci sur les auteurs de sa crucifixion, et déclarer fermement que la mort qu'ils ont voulu lui donner ne peut l'atteindre tant est inaltérable la *grandeur* qu'il détient de son Père 100va.

C'est le fils de Dieu qu'ils ont « mis à mort » 101vb, clame hautement Chrysostome, insérant une nouvelle fois dans sa phrase une expression de Pierre et modelant son discours sur le discours de Pierre. Or le Christ, fils de Dieu et *fils bien-aimé de Dieu* 100va, ne peut mourir car la mort ne peut anéantir qui n'est pas mortel. « *Dieu l'a ressuscité* » 99ra et Chrysostome tient à préciser que Pierre *ne dit pas que c'est lui-même qui est ressuscité* 99ra ni que c'est *le Père*, mais *Dieu <l'>a ressuscité* 100rb et montrant *celui qui avait été « mis à mort » ressuscité* 100va, l'un et l'autre conduisent leurs auditeurs vers l'acceptation d'une vérité dont l'évidence est irréfutable : *vainqueur de la mort* 102ra, le fils né de Dieu est de nature divine. La résurrection, dont le prédicateur se substituant à Pierre parle avec une foi indéfectible 100rb, démontre la *royauté* de celui qui reste invincible dans la mort : *l'acte de ressusciter* 102rb prouve infailliblement que, pareil à l'Éternel, il ne connaît pas de fin. La résurrection est l'insigne manifestation de la divinité du Christ : c'est celle-ci que, dissimulé derrière Pierre, le prédicateur atteste, c'est vers le constat indiscutable de cette divinité que l'un et l'autre ont *conduit* 100va leurs auditeurs. Si Pierre a pris *David à témoin de sa divinité* et proclamé *sa seigneurie et la véracité de ce qu'il est également le juste fils de Dieu, égal en honneur au Père* 101ra-101rb, c'est pour mieux faire entendre que le Christ est Dieu, identique à celui que Jean Chrysostome, s'identifiant à Pierre et nous interpellant, appelle : *mon Dieu et votre Dieu* 100va.

Dans cette homélie où il commente le discours prononcé au jour de la Pentecôte par *Pierre, le saint, chef de la bienheureuse cohorte, le bien-aimé du Christ, le berger bon à qui ont été confiées les clés du ciel*, Jean Chrysostome rend hommage à celui, entre tous, *qui a reçu la sagesse spirituelle* 98va, et il le montre ici s'exprimant en véritable sage, doté d'un esprit supérieur autant que d'une sensibilité riche, et doué d'une intelligence profonde. Orateur lui-même, Chrysostome admire l'aisance oratoire avec laquelle le premier des apôtres, à la fois humble et courageux, animé par une foi ardente, sait user d'adresse pour conduire magistralement ses auditeurs et les élever, par degrés imperceptibles, depuis la terre jusqu'à la connaissance de Dieu. Et quand Pierre tisse sa parole à celle des prophètes qu'il cite, moulant son mot sur le mot du prophète, l'exégète, qui suit le fil de son discours pour en exprimer le sens, coule, à travers lui, sa propre voix dans celle des prophètes, se glissant sur leurs traces et s'appropriant leurs voix. Interprète des voix ancestrales dont il se fait l'écho, son verbe devient multiple et Jean Chrysostome lui-même, joignant sa voix à celle du prince des apôtres, s'unit à lui, nouant par un lien indéfectible son nom au nom de Pierre.

LES ARMÉNIENS DANS L'ARMÉE BYZANTINE AU Xe SIÈCLE

par Jean-Claude Cheynet

L'Arménie est entrée dans une nouvelle phase de son histoire avec la désintégration progressive du califat abbasside. Les différentes principautés qui composaient la province d'Arminya retrouvèrent leur indépendance avec l'appui du puissant voisin, l'Empire byzantin, de plus en plus actif sur sa frontière orientale. Les contacts diplomatiques et religieux qui n'avaient jamais complètement cessé se multiplièrent. À la fin du xe siècle, l'indépendance retrouvée des royaumes arméniens fut à nouveau menacée, cette fois par la politique expansionniste des empereurs, mais aussi par la participation des princes arméniens aux querelles internes de l'Empire.

Les Arméniens servaient traditionnellement dans les armées de l'Empire, bien avant la conquête arabe. La géographie de l'Arménie ne permet guère à un pouvoir centralisé de s'installer durablement. Lorsqu'un prince commençait à prendre l'ascendant sur les autres, il se heurtait presque systématiquement à des rivaux. Le pays se trouvait donc constamment divisé par les luttes entre les différentes familles, ce dont tiraient profit les voisins. Les vaincus allaient souvent chercher fortune ailleurs, notamment dans l'Empire romain d'Orient. La conquête arabe n'interrompit pas le flux de réfugiés vers Byzance, bien au contraire. Lorsque, après 700, les conditions de l'occupation arabe se durcirent, de nombreuses révoltes éclatèrent, réprimées sévèrement. Les Arméniens qui survivaient aux combats et échappaient à la capture prenaient souvent la route de Constantinople où ils recevaient un accueil chaleureux, car Byzance avait alors grand besoin d'officiers motivés et valeureux. À la fin du VIIIe siècle, trois des grands thèmes orientaux étaient commandés par des Arméniens[1].

Au xe siècle, la situation se présentait différemment. Au début du siècle, la présence des émirs musulmans se faisait encore lourdement sentir et le roi bagratide Smbat trouva la mort en martyr en 914. De nombreux Arméniens fuyaient la répression et venaient grossir les rangs de l'armée byzantine. Mais à partir du milieu du xe siècle, ce furent les Byzantins qui, cherchant à rendre plus sûre leur frontière orientale, s'efforcèrent d'absorber les principautés voisines de leurs thèmes orientaux pour les administrer directement. Ils ne

1. *Theophanis Chronographia*, rec. C. de Boor, Lipsiae 1883-1885, p. 451.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 175-192.

tentèrent pas une conquête par la force de leurs armées, mais par l'attraction des titres et des richesses. Les rapports entre l'Empire et les archontes arméniens ont fait l'objet d'une analyse très complète de Bernadette Martin[2].

C'est cette nouvelle vague de l'immigration arménienne, qui commence en fait avec la dynastie macédonienne, qui sera évoquée dans cette contribution ainsi que ses conséquences sur le recrutement de l'armée. L'arrivée de nombreuses familles d'origine arménienne a déjà été étudiée de façon approfondie par N. Adontz, dans ses études qui ont été en grande partie réunies dans un recueil édité il y a près d'un demi-siècle[3]. Plus ponctuellement, la magnifique carrière de Mélias a été souvent reconstituée, notamment par G. Dédéyan[4]. A. Kazhdan avait entrepris de regrouper toutes les lignées de souches arméniennes[5]. L'exercice s'avère fort difficile, car l'anthroponymie n'est pas un guide sûr, Vard, Mûsel, Symbatios, Bagrat, Tornig sont évidemment des noms portés par l'aristocratie arménienne, mais ils le sont aussi par les Géorgiens, d'autant que des mariages unissaient parfois les uns aux autres, surtout si les Arméniens étaient chalcédoniens, car il n'y avait plus d'obstacle religieux. À l'inverse, des noms à consonance arabe, comme Ismaël[6], sont employés aussi dans ce milieu qui s'est parfois rapproché de l'aristocratie arabe vivant sur place. Enfin, tout récemment, N. Garsoian a offert une synthèse sur l'intégration des Arméniens dans l'Empire entre le règne d'Héraclius et le XIe siècle, mais l'auteur insiste plus particulièrement sur les Xe et XIe siècles[7]. Il ne s'agit donc pas de reprendre en détail le résultat de tous ces travaux, mais, avec l'apport de la sigillographie, d'essayer de mesurer l'impact de cette immigration sur le corps des officiers byzantins. Ajoutons enfin que plusieurs sources narratives arméniennes sont désormais à la disposition de ceux qui ne maîtrisent pas cette langue : Jean Drasxanakertc'i[8], Thomas Arstruni, Aristakès de Lastivert[9]. Toutefois, les chroniqueurs arméniens, sauf le dernier, se soucient assez peu du sort des Arméniens, une fois que ceux-ci sont entrés au service de l'Empire.

Les règnes de Léon VI et de ses successeurs immédiats voient affluer de nombreux Arméniens dont la plupart n'ont pas laissé de traces dans les sources narratives, à la seule exception de Mélias qui, installé à la frontière orientale, se rend maître de la région peu habitée jusque-là du Lykandos. Il en devient le premier stratège. Il accomplit son œuvre avec une bande de quelques centaines d'hommes qui composent, sans aucun doute, la

2. B. Martin, Constantinople et les archontes caucasiens dans le *Livre des cérémonies*, II, 48, *TM* 13, 2000, p. 359-530.

3. N. Adontz, Notes arméno-byzantines, *Byz.* 9, 1934, p. 367-382 et 10, 1935, p. 161-203, repris dans Id., *Études arméno-byzantines*, Lisbonne 1965, p. 137-195.

4. G. Dédéyan, Mleh le Grand, stratège du Lykandos, *REArm* (n. s.) 15, 1981, p. 73-102.

5. А. П. Каждан, *Армяне в составе господствующего класса Византийской империи в XI-XII вв.*, [A. P. Každan, *Les Arméniens dans les élites de l'Empire byzantin aux XIe-XIIe s.*], Erevan 1975.

6. *DAI*, p. 238.

7. N. G. Garsoian, The problem of Armenian integration into the Byzantine empire, dans *Studies on the internal diaspora of the Byzantine empire*, ed. by H. Ahrweiler and A. E. Laiou, Washington DC 1998, p. 5-124.

8. Yovhannès Drasxananakertc'i, *Histoire d'Arménie*, introd., trad. et notes par P. Boisson-Chenorhokian (CSCO 605), Lovanii 2004.

9. Aristakès de Lastivert, *Récit des malheurs de la nation arménienne*, trad. française avec une introd. et commentaire par M. Canard et H. Berbérian d'après l'édition et la traduction russe de K. Yuzbashian (Bibliothèque de Byzantion 5) Bruxelles 1973.

première armée thématique du Lykandos. Mais, pour un Mélias qui réussit, combien d'échecs faut-il compter ? Le *De administrando imperio*, qui nous fait connaître l'arrivée de Mélias et ses compagnons, nous informe que deux autres chefs arméniens s'engagèrent en même temps que lui, sans connaître le même brillant destin.

Les empereurs de la dynastie macédonienne cherchèrent à intégrer en priorité les Arméniens du Sud établis dans le Tarôn et le Vaspourakan, sans doute parce que, dans ces provinces, les Tzatoi, les Arméniens chalcédoniens, y étaient plus nombreux. Dans le *De administrando imperio*, Constantin VII Porphyrogénète expose en détail les efforts de ses prédécesseurs immédiats pour intégrer à l'aristocratie byzantine la famille qui gouvernait alors le Tarôn. Les Byzantins ont fait jouer plusieurs des armes traditionnelles de leur diplomatie : le prestige de Constantinople, capitale des chrétientés orientales, et l'attractivité des titres impériaux, dont la collation s'accompagnait de *rogai* élevées. Les princes du Tarôn ont effectivement reçu des titres très élevés, si on les compare aux faveurs que recevaient les aristocrates byzantins. À chaque génération, ils furent reçus à Constantinople avec un grand faste qui trouvait un écho jusqu'en Arménie et chaque voyage valut à l'intéressé une promotion.

Que disent sur cette illustre lignée les sources autres que sceaux ?

Grégoire (Krikorikios) de Tarôn[10] reçut plusieurs promotions et finit par accepter de se rendre auprès de l'empereur Léon VI. Lors de ce voyage, qui eut lieu en 906 ou 910, il fut honoré de la dignité de magistre, titre qui n'était donné qu'à quelques hauts fonctionnaires et à de rares parents de l'empereur, et fut renvoyé chez lui comme stratège de Tarôn. Il conservait un pied-à-terre dans la capitale, puisqu'il lui avait été accordé un palais, à titre personnel et donc en viager, celui de Barbaros.

Son fils naturel, Ašot, reçut lui aussi un titre, celui de protospathaire, puis lors d'une seconde visite, celui de patrice. Le fils légitime de Grégoire, Bagrat, se vit octroyer les mêmes dignités. Apoganem, frère de Grégoire, reçut, lui aussi, les mêmes dignités en deux étapes. À la mort de Grégoire, de date incertaine, mais postérieure à l'avènement de Romain Lécapène, ses fils lui succédèrent[11]. Bagrat, selon Constantin Porphyrogénète, fut nommé stratège du Tarôn et obtint la main de la sœur du magistre Théophylacte, une femme liée à la famille impériale des Lécapènes[12]. C'est sans doute pour lui que fut rédigé le texte du *De cerimoniis* décrivant le protocole de réception d'un archonte du

10. Le personnage de Grégoire et la généalogie des Taronites ont fait l'objet de nombreux travaux, ceux de N. Adontz, Les Taronites en Arménie et à Byzance, *Byz.* 9, 1934, p. 715-738, Id., Les Taronites à Byzance, *Byz.* 11, 1936, p. 21-42, Id., Observations sur la généalogie des Taronites : réponse au R. P. V. Laurent, *Byz.* 14, 1939, p. 407-413, repris dans Id., *Études arméno-byzantines* (cité n. 3), p. 197-263, 339-346 ; V. Laurent, Alliance et filiation des premiers Taronites, princes arméniens médiatisés, *Échos d'Orient* 37, 1938, p. 127-135 ; P. Karlin Hayter, Krikorikios de Tarôn, dans *Actes du XIVe congrès international des études byzantines*, Bucarest 1975, p. 345-358, repris dans Ead., *Studies in Byzantine political history*, London 1981, no XIV et tout récemment de Ch. Settipani, *Continuité des élites à Byzance durant les siècles obscurs*, Paris 2006, p. 343-353.

11. Toutes ces informations, sauf les dates sont données dans le *DAI*, chapitre 43. Pour le plus récent commentaire, Martin, Constantinople et les archontes (cité n. 2), p. 377-380.

12. *DAI*, p. 196 ; ce magistre Théophylacte est à identifier au magistre Théophylacte Abastaktos cité dans le récit des miracles de la Vierge de Pègè (S. Efthymiadès, Le monastère de la Source à Constantinople et ses deux recueils de miracles : entre hagiographie et patriographie, *REB* 64-65, 2006-2007, p. 283-309, ici p. 293). Bagrat aurait épousé une nièce de l'empereur.

Tarôn. Si cette rédaction renvoie bien à une visite se situant au début du règne personnel de Constantin VII, il faut noter qu'il n'est pas reçu comme un stratège ordinaire, mais comme un prince autonome, normalement titré magistre, qui est escorté de ses *anthrôpoi* d'élite. Cette position est confirmée lors des banquets impériaux, où il se trouve placé près des ambassadeurs bulgares[13].

Les fils d'Ašot, Grégoire et Bagrat, renoncèrent au Tarôn en échange de la dignité de patrice et de domaines dans l'Empire. C'est sous Nicéphore Phocas que la transaction eut lieu vers 967-968. On peut se demander si la venue des deux frères était si spontanée que le laisse entendre Skylitzès qui rapporte les faits. Déjà N. Adontz, qui s'appuyait sur le témoignage d'Asolik de Tarôn[14], considérait que cet abandon des terres ancestrales n'était pas volontaire et il notait, à juste titre, que Grégoire se rallia à la rébellion de Sklèros et non à celle de Bardas Phocas[15]. Certes, Sklèros reçut ses principaux soutiens étrangers de la part des Arméniens, mais le ressentiment possible des fils d'Ašot pourrait avoir joué également. Grégoire profita de ce choix heureux en faveur de Sklèros, malgré la défaite du prétendant qu'il soutenait, car Basile II gardait de la sympathie pour les Sklèroi. Grégoire fut pardonné par l'empereur et fit une belle carrière à Byzance puisqu'il reçut à son tour la dignité de magistre, combattit en faveur de Basile II contre Bardas Phocas et fut nommé duc de Thessalonique, l'un des plus importants commandements militaires de l'Empire, en ces temps de guerre contre Samuel le Bulgare. Bagrat avait reçu pour épouse Hélène, arrière-petite-fille de Romain Ier et donc petite-nièce du très influent parakoimomène Basile.

On peut imaginer que les biens reçus par les Tarônitai étaient situés dans la région de Trébizonde, car de nombreux Arméniens y étaient établis. La plupart des sceaux conservés au Barber Institute proviennent de cette région. Or on ne compte pas moins de trois bulles au nom d'Ašot dans cette petite collection, dont un Tarônitès. Un Ašot fut aussi commerciaire de Chaldie au xe siècle[16]. Enfin, ce n'est sans doute pas un hasard si Basile II, pour attaquer Bardas Phocas sur ses arrières, envoie Tarônitès le magistre à Trébizonde pour établir sa base arrière et rallier les partisans de l'empereur[17]. En fait, le Tarôn fut assez peu troublé par la guerre qui opposa l'Empire à Sayf ed-dawla. L'émir hamdanide ne fit qu'une campagne marquante, en 940, qui aboutit à la prise de Mûsh. Le prince du Tarôn se nommait alors Ašot[18].

13. *Constantini Porphyrogeniti imperatoris De cerimoniis aulae Byzantinae*, rec. Io. Iac. Reiske, Bonnae 1829-1830, p. 138-139.

14. Étienne Asolik de Taron, *Histoire universelle*, traduite de l'arménien et annotée par F. Macler, Paris 1917, p. 44 : « Achot, prince de Tarôn, mourut et les Grecs s'emparèrent de ce pays. »

15. Adontz, *Études arméno-byzantines* (cité n. 3), p. 232. Le Tarôn devint un thème comme les autres et est mentionné pour la première fois dans les listes de préséance dans celle établie sous le règne de Jean Tzimiskès (N. Oikonomidès, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, Paris 1972, p. 265).

16. *DOSeals* 4, 32.23. La lecture du nom a été corrigée par W. Seibt, compte rendu, *BZ* 96/2, 2003, p. 750.

17. *Histoire de Yaḥyā ibn-Saʿīd al-Anṭākī, continuateur de Saʿīd ibn-Biṭrīq. 2,* éd. et trad. par I. Kratchovsky et A. Vasiliev (PO 23), Paris 1932, p. 424-425.

18. M. Canard, *Histoire de la dynastie des H'amdanides de Jazîra et de Syrie*, Paris 1953, p. 479, p. 484.

Les sceaux constituent, comme on le sait bien, une source d'informations complémentaires significatives, mais leur datation précise reste mal assurée au-delà d'une fourchette d'un demi-siècle. La plupart des sceaux de la fin du xᵉ siècle au début du xiᵉ siècle portent au droit une croix patriarcale, dont le décor de plus en plus complexe constitue un élément majeur de datation. Pour faire simple, les croix sans décor datent du dernier tiers du ixᵉ siècle, les petits fleurons de la première moitié du xᵉ siècle, les fleurons à mi-champ du milieu du xᵉ siècle et les fleurons issant jusqu'au sommet du champ, du règne de Basile II.

Selon ces critères, les plus anciens sceaux au nom de Bagrat/Pankratios datent du dernier tiers du ixᵉ siècle, soit avant la venue de Grégoire de Tarôn[19].



Au droit, dans un cercle de grènetis, croix patriarcale élevée sur trois degrés, dépourvue d'ornement. À la circonférence, entre deux cercles de perles, inscription commençant à la base, ΚЄ..Η̣ΘЄΙΤѠϹѠΔ̣...: Κ(ύρι)ε [βο]ήθει τῷ̣ σῷ δ[ούλῳ̣].

Au revers, légende sur quatre lignes, surmontée d'un rang de perles et précédée d'une croisette :
+ΠΑΓΚ|ΡΑΤΙѠ̣..|ϹΙΛΙΚ..|ΑΘ̣ΡΙѠ
+ Παγκρατίῳ̣ [βα]σιλικ(ῷ̣) [σπ]αθαρίῳ̣.

Un second sceau, un peu postérieur, a été découvert lors des fouilles de la ville de Corinthe.



Au droit, dans un cercle de grènetis, croix patriarcale élevée sur trois degrés, ornée de fleurons issant de la base jusqu'à mi-champ. À la circonférence, inscription, en un grec approximatif, commençant à la base, ΚЄRΗΙΘ̣ΗΤΟϹ̣ΔΟΛ : Κ(ύρι)ε βηίθη τὸ̣ σ(ῷ̣) δόλ(ῳ).

Au revers, légende sur trois lignes, précédée d'une croisette et suivie d'un décor :
+ΠΑΝ|ΚΡΑΤΗ|ѠΑΜΙ
+ Πανκρατήῳ̣· ἀμί(ν).

19. Sceau conservé à Dumbarton Oaks.

Le Pankratios/Bagrat, spathaire impérial, jouissait d'une dignité plutôt modeste pour un étranger. Ce personnage n'avait sans doute pas une position très élevée dans son pays d'origine. Le second était peut-être identique au premier, malgré quelques décennies d'écart entre les deux bulles. Il ne fait mention d'aucune dignité, ce qui suggère aussi un personnage de condition assez modeste. Le sceau n'a pas été gravé, semble-t-il, par un hellénophone averti. La présence de cette pièce à Corinthe ne peut être interprétée avec certitude, mais elle indique l'intérêt d'un Arménien pour le Péloponnèse. Ce pouvait être un officier de l'armée du thème ou un de leurs correspondants. Un certain Krinitès Arôtras fut stratège du Péloponnèse, sans doute vers 936. Il aura pu compter dans son entourage des compatriotes, d'autant plus que lui-même avait, précédemment, mené à bien plusieurs négociations avec les princes du Tarôn[20].

Une des difficultés d'attribution de ces sceaux à un personnage connu, c'est qu'il y a aussi des Bagratides géorgiens; cependant les Bagrat de nos plombs correspondent à la génération du père de Grégoire de Tarôn dont l'identité reste sujette à caution, mais qui devait se nommer Bagrat, si la tradition de donner le nom du grand-père paternel à l'aîné des petits-fils a été respectée. Toutefois le nom est trop banal pour suggérer une identification. Il faut noter qu'au moins un Pankratios arménien s'était déjà fait une place dans la société byzantine puisque son fils, Jean, fit de solides études et devint le patriarche iconoclaste choisi par l'empereur Théophile en 838[21]. Il se trouve que le patriarche Phôtios était un proche parent du patriarche Jean, sans doute son neveu du côté maternel[22]. Or, dans un traité sur l'hérésie des théopaschites adressé au prince des princes, Asôtios (Ašot), le patriarche fait allusion à une parenté par le sang entre lui et le prince, ce qui confirmerait le lien entre le patriarche et Pankratios, père de Jean Grammatikos[23]. De même, vers 911, l'interprète des Arméniens à la cour de Constantinople s'appelait Théodore, fils de Pankratès, et était honoré de la dignité, encore élevée à cette date, de protospathaire[24]. Les Bagratides avaient donc des proches établis à Constantinople, ce qui a pu faciliter l'intégration future de la branche du Tarôn.

Nous disposons de plusieurs sceaux au nom de Asôtios. Quelques-uns sont connus avant le IXe siècle dont un inédit de l'ancienne collection Zacos datable de la première moitié du VIIIe siècle[25].

20. Sur le personnage et la datation des étapes de sa carrière, cf. en dernier lieu, C. ZUCKERMAN, Squabbling *protospatharioi* and other administrative issues from the first half of the tenth-century, à paraître dans *REB* 71, 2014, p. 199-203.

21. Scriptor Incertus de Leone Armenio : *Leonis Grammatici Chronographia*, rec. I. Bekker, Bonnae 1842, p. 335-362; app. crit., R. BROWNING, *Byz.* 35, 1965, p. 391-341; *Scriptor incertus*, testo critico, trad. e note a cura di F. IADEVAIA, Messina 1987, p. 69 (*PBE*, Pankratios 2 et *PmbZ*, n° 5682).

22. Cf. *PmbZ*, n°s 601 et 602.

23. J. DARROUZÈS, Deux lettres inédites de Photius aux Arméniens, *REB* 29, 1971, p. 145, rééditées dans *Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, rec. B. Laourdas et L. G. Westerink, Leipzig 1983, vol. 3, n° 284, p. 6. Pour le commentaire voir SETTIPANI, *Continuités* (cité n. 10), p. 341 et n. 6.

24. Il faut rapprocher deux mentions données par Constantin Porphyrogénète, *DAI*, p. 190 et J. HALDON, Theory and practice in tenth-century military administration : Chapters II, 44 and 45 of the Book of Ceremonies, *TM* 13, 2000, 209.

25. Zacos, BnF, n° 2879.



Au droit, monogramme cruciforme marial de type Laurent I. Dans les cantons, des lettres et sous chacune, une perle, CI – CỊ – ṆI – ȣ : Θεοτόκε βοήθει Σισιννίου (?).

Au revers, légende sur quatre lignes, précédée et suivie d'une croisette :
+ΠΑΤΡ|ΙΚΙȣVΙ|ȣΑCΟΤ|Ιȣ+
+ πατρικίου υἱοῦ Ἀσοτίου +.

Ensuite il y a une vaste lacune jusqu'à la seconde moitié du xe siècle. L'un d'eux, sur sa bulle, fait mention de son titre très élevé de magistre[26] :



Au droit, dans un cercle de perles, légende sur quatre lignes, précédée d'une croisette; le champ s'orne, au sommet et à la base, d'un croisillon de perles accosté de tirets :
-⁜-|+ΚVΡ..|RΟΗΘ̣..|ΤѠCѠΔ̣.|ΛѠ⁜|-⁜-
+ Κύρ[ιε] βοήθ[ει] τῷ σῷ δ[ού]λῳ

Au revers, suite de la légende sur quatre autres lignes, ornées comme au droit :
..ѠΤΙΟ|..Γ̣ΗCΤΡΟ|.ΟΝΤΑΡΟ|ṆΙΤ⁜|-⁜-
[Ἀσ]ωτίῳ [μα]γήστρῳ [τ]ὸν Ταρονίτ(ην).

Cette bulle bilatérale ne peut être datée avec une grande précision, mais elle correspond à l'épigraphie à l'honneur sous le règne de Basile II[27]. Or, un Asôtios magistre est attesté sous cet empereur. Il s'agit du fils de Grégoire, le duc nommé à Thessalonique par Basile II. Asôtios avait épousé une fille du tsar Samuel, mais se rallia à l'empereur. Ce dernier, en récompense, le promut à la haute dignité de magistre[28].

26. Fogg 1539.
27. Le sceau est publié : W. Seibt, Probleme der historischen Geographie Bulgariens im späteren 10. und 11. Jahrhundert : ein sigillographischer Beitrag, dans *Numismatic and sphragistic contributions to history of the Western Black Sea Coast : international conference, Varna, septembre [sic] 12th-15th, 2001* (Acta Musei Varnaensis 2), Varna 2004, p. 253-263, n° 1b (lecture légèrement différente). L'éditeur choisit de le dater de *ca* 1050.
28. *Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum*, rec. I. Thurn (CFHB 5), Berolini 1973 (désormais Skylitzès), p. 342.

Sur une autre bulle conservée au Barber Institute[29], un Asôtios porte aussi la haute dignité de magistre et exerce la fonction de stratège :



Au droit, dans un cercle de fin grènetis, croix patriarcale élevée sur trois degrés, doublement recroisetée et ornée de riches fleurons issant depuis la base jusqu'à mi-champ, puis d'étoiles à six branches dans les cantons supérieurs. À la circonférence, traces de l'inscription invocative commençant à la base, ...ΔȣΛ : [K(ύρι)ε βοήθει τῷ σῷ] δούλ(ῳ).

Au revers, légende sur quatre lignes :

ẠCỌT|ḤṂ.ΓHC|TPỌSCT..|T/ΓTTẠP̣

Ἀσότῃ μ[α]γήστρῳ (καὶ) στ[ρα]τ(η)γ(ῷ) τ(ῷ) Ταρ(ονίτῃ) ou τ(οῦ) Ταρ(ών).

La fin de la légende est ambiguë en raison des abréviations. Les abréviations autorisent deux interprétations, soit le lieu où exerçait le stratège, le thème du Tarôn, soit le nom transmissible, celui de Taronitès. Les deux solutions sont possibles, puisque le sceau précédent montre que le nom transmissible est en usage assez tôt, dès le règne de Basile II, quoique seulement vers 1005, et que, sur des sceaux du thème du Tarôn, peut-être à commencer par celui que nous présentons ci-dessous, le toponyme est bien précédé de l'article. La seconde transcription est sans doute préférable, car cette bulle date du milieu du xᵉ siècle. Son attribution est délicate. La dignité de magistre est encore très élevée, ce qui exclut un Asôtios qui serait d'une famille de second ordre, et doit être attribuée à un Tarônitès. L'attribuer au fils du Krikorikios mentionné dans le *De administrando imperio*[30] supposerait une remarquable, mais fort improbable, longévité de cet officier. En revanche, si on l'attribue au fils de Grégoire, c'est qu'il aura obtenu la dignité de magistre avant l'an mil.

La collection du Barber Institute comprend deux autres bulles, au revers usé, au nom de Asôtios. Elles proviennent aussi de la région de Trébizonde[31].

Au droit, il semble que subsiste un oiseau marchant vers la droite, sans traces de lettres.

Au revers, dans un cercle de perles, la légende est répartie sur cinq lignes :

.ϾṚỌ|HΘHTOϹ̣|.ΔOVΛO|ACOTH|ω

[+ K(ύρι)]ε βοήθη τῷ σῷ δούλῳ Ἀσωτήῳ.

29. A. Dunn, *A handlist of the Byzantine lead seals and tokens (and of Western and Islamic seals) in the Barber Institute of Fine Arts, University of Birmingham*, Birmingham 1983, n° 37. Le sceau a un diamètre de 24, 19 mm. Je remercie E. Georgantelis, curatrice des monnaies au Barber Institute, de m'avoir fourni une excellente photo des bulles de ce musée et de m'avoir autorisé à les publier.

30. *DAI*, p. 196.

31. Sceaux du Barber Institute nᵒˢ 68 et 69.



Le second plomb est de facture très proche.



Au droit, équidé marchant vers la gauche.

Au revers, dans un cercle de perles, la légende est répartie sur cinq lignes :

+ΚЄ̣..|ΗΘΗΤΟ.|ΟΔΟVΛΟ̣|.CωΤΗ|ω

+ Κ(ύρι)ε [βο]ήθη τῷ [σ]ῷ δούλῳ [Ἀ]σωτήῳ.

Les deux bulles, dont l'épigraphie est très proche, ont sans doute appartenu au même personnage qui vivait au cours de la seconde moitié du xe siècle, voire au début du suivant. Cet Asôtios peut avoir appartenu à la lignée des Tarônitai et serait à rapprocher du magistre homonyme sous Basile II. Toutefois l'absence de toute dignité ou charge et la fréquence relative du nom chez les Arméniens rendent l'identification incertaine.

Les sceaux font connaître plusieurs Bagrat. La difficulté à identifier ceux de souche arménienne tient au fait que ce nom est répandu parmi l'aristocratie byzantine. Or, à partir de la seconde moitié du xe siècle, des nobles géorgiens nombreux sont intégrés aux cadres militaires de l'Empire, comme en témoignent, entre autres, les archives du monastère athonite d'Iviron.

Un Pankratios, protospathaire et stratège de Tarôn, a laissé un sceau à l'effigie de saint Michel en buste, revêtu des parements impériaux, dont la datation est difficile[32].



32. *DOSeals* 4, 76.5.

Au revers, la légende est gravée sur cinq lignes :
.. ..|. ΑΝΚΡΑΤ.|..ΠΑΘΑΡ/S|ϹΤΡΑΤΗΓ|ΤȣΤΑΡ/
[Κ(ύρι)ε β(οή)θ(ει) Π]ανκρατ(ίῳ) [(πρωτο)σ]παθαρ(ίῳ) (καὶ) στρατηγ(ῷ) τοῦ Ταρ(ών).

N. Oikonomides et J. Nesbitt proposaient de dater le plomb du XIe siècle, mais W. Seibt dans son compte rendu préfère le Xe siècle tardif, ce que je crois être plus près de la vérité[33]. Les éditeurs lisent sans hésiter ΤȣΤΑΡ, mais le ȣ semble mal conservé et la fin de la légende pourrait être lue ΤΟΤΑΡ. Les Tarônitai, en effet, ne se souciaient guère sur leurs sceaux de précisions orthographiques ; ils utilisaient fréquemment Ο au lieu de Ω ou Η pour Ι. S'il s'agit bien d'un stratège du Tarôn, son identification fait problème. La dignité de protospathaire est assez modeste et suggère que Pankratios était au tout début de sa carrière. Il est tentant de voir dans le signataire de cette bulle, non pas le fils de Krikorikios, qui fut nommé patrice, mais son petit-fils par Ašot. Le problème c'est que nous savons que ce Pankratios fut promu patrice et sans doute éloigné du Tarôn par Nicéphore Phocas, si l'information de Skylitzès à propos des dignités est exacte. Il est peu probable que le sceau date d'avant le règne de Nicéphore Phocas, même s'il est difficile d'être formel. Il faudra plutôt supposer que Basile II, à un moment de son règne, aura confié le Tarôn à un membre de la famille qui l'avait jadis gouverné, peut-être au moment où l'empereur, qui faisait face à la révolte de Phocas, avait besoin du soutien des Arméniens.

Comme il a été remarqué depuis longtemps, le thème du Tarôn avait un statut vraiment particulier, puisque les stratèges étaient issus de la famille locale dominante et semblent avoir tenu leur poste à titre viager, mais le plus étonnant c'est que cette situation a sans doute perduré plus longtemps qu'on ne le pensait, sans doute sur trois générations. Il faut remarquer que nous ne disposons pas de bulles de fonctionnaires du Tarôn que l'on pourrait dater du Xe siècle, peut-être est-ce le simple hasard de la conservation. Il faut y voir plutôt un indice du statut spécifique de ce thème.

Un Pankratios fut catépan d'Antioche, sans doute sous Basile II[34].



33. W. Seibt, Compte rendu dans *BZ* 96, 2003, p. 752.
34. G. Zacos, *Byzantine lead seals*, compiled and ed. by J. W. Nesbitt, Berne 1985, n° 664.

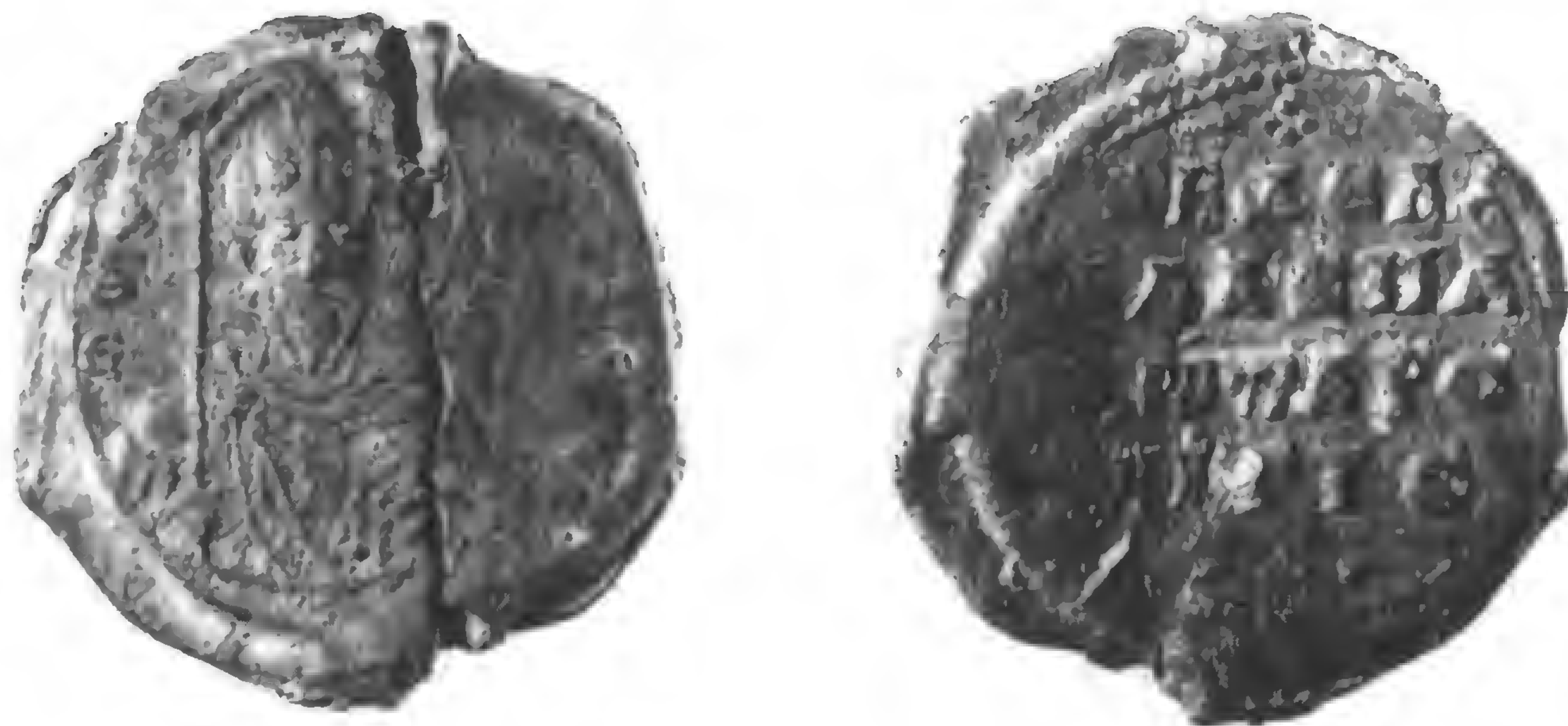
Au droit, dans un cercle de perles, saint Michel, de face, en buste, revêtu d'un *lôros* orné de grosses perles, tenant un sceptre bouleté en main gauche et un globe en main droite. Les ailes éployées, rejetées sur les côtés, sont surmontées des sigles, visibles à gauche, M|I : Mι[χαήλ].

Au revers, légende sur cinq lignes, précédée d'une croisette ; au sommet et à la base du champ, un croisillon de perles accosté de tirets :
-⁜-|+KЄR̷ϴ|ΠΑΓΚΡΑΤΙ̷|Α̅CΠΑϴSKΑΤ̷|ΠΑΝѠΑΝΤ̷|ΟΧЄΙΑC|-⁜-
+ Κ(ύρι)ε β(οή)θ(ει) Παγκρατί(ῳ) (πρωτο)σπαθ(αρίῳ) (καὶ) κατ(ε)πάνω Ἀντ(ι)οχείας.

Le titre de protospathaire est modeste par rapport à ceux que les Tarônitai recevaient habituellement. On rapprochera cette bulle de la précédente, car le motif iconographique à l'effigie de saint Michel leur est commun et de facture très semblable. On remarquera la place que tiennent déjà les Arméniens dans le duché d'Antioche, même si le nom de Bagrat n'exclut pas la possibilité d'une origine géorgienne[35].

Enfin un sceau bilatéral datant du règne de Basile II fait connaître un Pankratios *anthypatos*-patrice. Le sceau, mal conservé puisqu'il s'agit d'un demi-plomb, ne comporte plus le nom entier, ce qui rend sa lecture incertaine. De plus, aucun élément ne permet de le rattacher de façon sûre aux Arméniens[36].

Les sceaux nous font connaître un Tarônitès inconnu par ailleurs, prénommé ʿAbdallah [Ab(i)délas], qui était patrice et actif dans la première moitié du XI[e] siècle[37].



Au droit, saint Théodore, de face, en buste en sa tenue militaire habituelle, chlamyde ornée de perles retenue sur l'épaule droite, armé d'une lance bouleté en main droite, la gauche tenant un bouclier oblong orné de perles. Épigraphe en colonne de part et d'autre de l'effigie, Θ|Є-Ο|Δ

35. Voir les hypothèses sur l'identification de ce Pankratios dans J.-C. CHEYNET, Grandeur et décadence des Diogénai, dans *The Empire in crisis (?) : Byzantium in the 11[th] century (1025-1081)*, Αθήνα 2003, p. 119-138, ici p. 128-129, repris dans ID., *La société byzantine : l'apport des sceaux* (Bilans de recherche 3), Paris 2008, p. 563-581, ici p. 573. K.-P. TODT ne se prononce pas non plus sur ce point (*Region und griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiocheia in mittelbyzantinischer Zeit und im Zeitalter der Kreuzzüge (969-1204)*, thèse dactylographiée, Wiesbaden 1998, p. 325-326.

36. Dernière édition dans I. JORDANOV, *Corpus of Byzantine seals from Bulgaria. 3*, Sofia 2009, n° 2707.

37. DO 58.106.5649 (diamètre : 25). Il vient d'être publié par A.-K. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ-SEIBT, Βυζαντινοί αξιοματούχοι με ονόματα αραβικής προέλευσης κυρίως βάσει σφραγιστικών δεδομένων, dans *Proceedings of the international colloquium Byzantium and the Arab world : encounter of civilizations (Thessaloniki, 16-18 December 2011)*, ed. by A. Kralides and A. Gkoutzioukostas, Thessaloniki 2013, p. 497-516, ici p. 511.

Au revers, légende sur quatre lignes, placée, comme sur les plombs précédents, entre une riche ornementation au sommet et à la base du champ, d'un losange de perles accosté de tirets :
-∴-|ẠRΔЄΛΑ|.ĀCΠΑ|Θ̣Ṛ̣ωΤΑΡΟ|ṆΙΤΙC|-∴-
Ἀβ(ί)δελα[ς] (πρωτο)σπα[θ(ά)ρ(ιο)]ς ὡ Ταρονίτις.

Un prénom n'indique pas une religion, encore que celui de ce Tarônitès soit significatif. Compte tenu de la date présumée de la frappe de ce sceau, l'hypothèse du mariage d'un Tarônitès avec la fille d'un émir arabe est assez vraisemblable, peut-être dans le cadre des alliances conçues par Bardas Sklèros lors de sa rébellion.

Enfin, Christos Stavrakos a publié un sceau[38], datable du règne de Basile II, qu'il attribue avec hésitation à Constantin Tarônitès, car la première lettre du nom ayant été écrasée, la lecture Sarônitès est également possible. Il faut préférer cette dernière hypothèse, car jusqu'au règne de Basile II, les Tarônitai conservent des prénoms arméniens et celui de Constantin n'apparaît chez eux que tardivement, alors qu'il se rencontre fréquemment chez les Sarônitai. L'éditeur fait allusion à une bulle de la collection Shaw[39] que V. Laurent datait du xe siècle et attribuait à un Constantin Tarônitès. Cette hypothèse doit être rejetée, car le plomb, dont la légende comporte des citations des Psaumes, est caractéristique de la première moitié du VIIIe siècle et de plus ne contient que le monogramme classique de Constantin.

Cette réussite au sein de la hiérarchie militaire se doubla pour les Tarônitai de succès matrimoniaux, puisqu'ils s'unirent avec la famille Lécapène – raison supplémentaire de leur relation distante avec les Phocas – puis, ultérieurement, avec les Sarônitai, qui appartenaient aussi à l'élite militaire de l'Empire[40]. Cela pose la question de leur confession. On peut supposer qu'à l'origine ils étaient de l'Église nationale, puis certains d'entre eux passèrent assez vite au chalcédonisme pour entrer dans la famille impériale.

Une branche cadette des Tarônitai, les Tornikioi, s'établit plus tôt dans l'Empire, et dès 944 fit parler d'elle. Les deux frères, Léon et Nicolas, participèrent au complot de 944 pour chasser Romain Lécapène et rétablir Constantin VII dans ses droits légitimes[41]. Cette initiative leur valut des promotions et en 963, ils étaient tous deux patrices et commandaient les phalanges macédoniennes[42]. Les Tornikioi ont donc été transférés en Occident, pour défendre Andrinople face aux Bulgares. Lorsque leur descendant, Léon Tornikios, se révolte contre Monomaque en 1047, cela fait donc près d'un siècle que sa lignée est enracinée en Occident et il est considéré comme l'un des chefs « de la faction macédonienne », signe de son intégration complète à l'aristocratie occidentale.

38. Ch. STAVRAKOS, Die byzantinischen Bleisiegel der Sammlung Konstantinos Kalantzis in Agrinion (Griechenland), *SBS* 10, 2010, p. 7-80.
39. DO 47.2.1303.
40. Dernière édition du texte concernant les mariages des Tarônitai (A. SCHMINCK, Vier eherechtliche Entscheidungen aus dem 11. Jahrhundert, *Fontes Minores* III, Francfort 1979, p. 240-251).
41. Skylitzès, p. 236.
42. *Leonis Diaconi Caloënsis historiae libri decem*, rec. C. B. Hase (CSHB), Bonnae 1828, p. 45.

Parmi les sceaux découverts à Preslav, deux sont au nom de Nicolas Tornikios, protospathaire et *ek prosôpou*[43] d'on ne sait qui. Il ne peut s'agir du complice de Constantin VII car son sceau est postérieur au règne de cet empereur, et parce qu'il était patrice dès 963.

Nicolas Tornikès, protospathaire et *ek prosôpou*[44]



Au droit, dans un cercle de perles, croix patriarcale élevée sur trois degrés, recroisetée à la traverse inférieure et ornée de fleurons stylisés issant à la base jusqu'au sommet. À la circonférence, légende invocative commençant à la base, +KV... TѠCѠΔȣΛ : Κύ[ριε βοήθει] τῷ σῷ δούλ(ῳ).

Au revers, légende sur cinq lignes :
NIKO|ΛAѠΑ·CΠA|ΘSЄKACѠ|Π·TѠTOP|NIKH
Νικολάῳ (πρωτο)σπαθ(αρίῳ) (καὶ) ἐκ (προ)σώπ(ου) τῷ Τορνίκῃ.

Les Tornikioi, établis à Andrinople, devinrent rapidement une des familles les plus éminentes au point de fournir, en 1047, un prétendant à l'Empire, Léon Tornikios, apparenté à la famille impériale des Monomaques, qui faillit l'emporter.

Dans la seconde moitié du xe siècle, d'autres nobles arméniens entrèrent au service de l'Empire ou s'y illustrèrent particulièrement. Parmi les Arméniens actifs à Byzance se distinguent les Krinitai[45]. Leur arrivée à Byzance remonte peut-être au siècle précédent[46]. Nous avons vu que Romain Lécapène envoya Krinitès Arôtras commander le thème du Péloponnèse et mettre fin aux troubles suscités par les tribus slaves des Ezérites et des Mélingues, mission qui fut un succès[47]. N. Adontz rappelle que, selon les sources grecques, le patrice Abessalom, fils d'Arotras, soutint la rébellion de Constantin Doukas en 913 et perdit la vue après l'échec[48]. Il pense que le stratège du Péloponnèse actif sous Lécapène était le père du comploteur de 913, ce qui est difficile à admettre sur le plan chronologique.

43. Jordanov, *Corpus* 3 (cité n. 36), nos 948-949.
44. L'exemplaire présenté ici est conservé à la Staatliche Münzsammlung de Munich (ancienne collection Zarnitz, no 574. Dia 23).
45. C. Ludwig, Sigillographie und Prosopographie : Möglichkeiten und Grenzen gegenseitigen Nutzens, *Siegel und Siegler : Akten des 8. internationalen Symposions für byzantinische Sigillographie*, C. Ludwig Hrsg., Frankfurt am Main 2005, p. 105-114, ici p. 112-113.
46. Un des stratèges faits prisonniers par le paulicien Karbéas lors du siège de Samosate s'appelait Abessalom (*Theophanes Continuatus*, rec. I. Bekker [CSHB], Bonnae 1838, [désormais Théophane Continué], p. 177).
47. *DAI*, p. 234. Son sceau est conservé (*DOSeals* 2, 22.29).
48. Skylitzès, p. 199. Une branche de cette famille conserva Arotras comme nom transmissible puisqu'on rencontre des Arotrai au xie siècle, dont un mentionné dans la Peira (W. Seibt, *Die byzantinischen Bleisiegel in Österreich. 1, Kaiserhof*, Wien 1978, no 151, sceau de Michel Arotras, protovestarque, avec le commentaire).

Il a également estimé que Abessalom est la déformation par les chroniqueurs grecs de Mousélé, hypothèse à rejeter. Un Abessalom est connu par un sceau dont la légende nous informe qu'il était protospathaire et stratège de Macédoine[49]. C'est lui sans doute qui assista Constantin VII contre les Lécapènes en 944. Il était probablement le petit-fils du fidèle de Constantin Doukas. Un (autre ?) Krinitès, surnommé Chaldos, fut envoyé par Constantin VII comme stratège de Calabre dès son retour au pouvoir, ce qui suggère qu'il était un soutien du Porphyrogénète en 945[50]. À nouveau, on voit que les membres de cette lignée arménienne occupent des postes de haut niveau dans les armées d'Occident. Ils ne s'étaient pas nécessairement installés en Europe, car au milieu du xe siècle, Krinitès est appelé le Chaldéen, nom qui conduit à penser qu'il était originaire de la région de Trébizonde. Curieusement cette lignée, qui avait pourtant fait le bon choix politique en 944-945, semble s'éteindre au cours de la seconde moitié du xe siècle, car nous n'avons plus mention des Krinitai ni par les sources narratives, ni par les sceaux. Il est aussi possible qu'elle se soit poursuivie par les femmes, qui laissent moins de traces dans les sources.

Les Kourtikioi connaissent une destinée assez semblable à celle des Krinitai, mais plus brillante. Le premier Kourtikios connu est entré au service de Basile Ier avec ses hommes[51]. C'est sans doute lui qui perdit la vie en combattant Syméon de Bulgarie[52]. Un second Kourtikios, peut-être son fils, se fit tuer en soutenant la sédition de Constantin Doukas en 913. En décembre 944, Manuel Kourtikios seconda Constantin VII contre les Lécapènes et fut en récompense nommé drongaire de la Veille[53]. Les sceaux ne permettent pas de connaître les postes que les membres de cette famille ont occupés au xe siècle. Toutefois au tournant du siècle un Michel Kourtikios est *topotèrètès* de Thrace, c'est-à-dire qu'il commande en second les troupes macédoniennes[54]. La famille s'établit, comme les Tornikioi, à Andrinople à une date qu'il est difficile de préciser, mais qui pourrait être contemporaine de l'installation de ces derniers, lorsqu'il fallait renforcer les défenses de la métropole thrace contre les Bulgares.

On note un parallélisme dans le comportement des Krinitai et des Kourtikioi : participation à la révolte de Constantin Doukas, soutien à Constantin VII en 944 contre un empereur qui était lui-même probablement d'origine arménienne. Cette coïncidence invite à s'interroger sur l'existence d'un parti arménien à la cour, dont les membres étaient solidaires les uns des autres.

Il faut enfin évoquer les Kourkouas, qui étaient déjà au sommet de l'aristocratie sous Basile Ier lorsque l'un d'eux, domestique des Hicanates, se rebella contre l'empereur[55]. On ignore quand Gourgen, l'ancêtre du domestique, peut-être son père, se mit au service de l'Empire. Cette lignée devait y briller[56]. Notons simplement que les Kourkouas se comportèrent comme les autres Arméniens de l'Empire, marquant, un temps, leur hostilité aux Phocas et soutenant les Lécapènes.

49. Zacos, *Byzantine lead seals* (cité n. 34), n° 78.
50. Skylitzès, p. 265.
51. Théophane Continué, p. 268.
52. Skylitzès, p. 176.
53. Skylitzès, p. 238.
54. Jordanov, *Corpus* 3 (cité n. 36), n° 1244
55. Théophane Continué, p. 277 ; *Leonis Grammatici Chronographia* (cité n. 21), p. 261.
56. L. Andriollo, Les Kourkouas (ixe-xie siècle), *SBS* 11, 2012, p. 57-87.

Nous ignorons malheureusement quelle fut la politique matrimoniale suivie par ces princes arméniens, sans doute sous la surveillance impériale, sauf pour les Tarônitai. Certains mariages eurent pour but d'assimiler les nouveaux venus, mais il y eut probablement des mariages à l'intérieur des familles arméniennes. Nous avons ainsi plusieurs sceaux d'un Mélias-Tornikios :

L'un des exemplaires de l'ancienne collection Zarnitz, que l'on peut dater du règne de Basile II[57], est surfrappé et il est possible de lire en grande partie la légende nouvelle :



Au droit, dans un cercle de perles, légende sur cinq lignes, précédée d'une croisette ; la dernière ligne est cantonnée de tirets :
+K̄Ɛ..|MƐΛỊẠ.|CΠAΘTω|TOPNH|-K-
+ K(ύρι)ε [β(οή)θ(ει)] Μελίᾳ [(πρωτο)]σπαθ(αρίῳ) τῷ Τορνήκ(ῃ).

Au revers, seconde légende sur quatre lignes :
ṚACỊ|KPIT|MƐNỊ.|.ω.
Βασι[λείῳ] κριτ(ῇ) [τ(ῶν) Ἀρ]μενι[ακ]ῶ[ν].

Mélias Tornikios était probablement protospathaire. Son sceau a été remployé par un juge des Arméniaques à une date qui semble nettement postérieure. Cela voudrait dire que le juge a trouvé ce sceau sur place, dans les Arméniaques, et que ce Mélias y avait résidé au moins un temps. Le nom de Mélias ne renvoie pas nécessairement au fondateur du thème de Lykandos, actif deux générations plus tôt, mais plutôt au domestique des Scholes de Jean Tzimiskès, plus proche chronologiquement. Nous ignorons si ces deux Mélias étaient apparentés.

Il est particulièrement intéressant de suivre les choix des Arméniens lors des luttes pour le trône qui bouleversèrent l'Empire dans les premières décennies du règne de Basile II. Les Arméniens et les Phocas eurent des rapports complexes. Nicéphore II employait des contingents arméniens dans sa lutte contre les Hamdanides, mais en même temps sa novelle concernant les soldats arméniens est ambiguë. D'une part, elle condamne leur tendance à passer d'une ligne de camp à l'autre et, d'autre part, elle recommande de ne pas les priver de leurs biens militaires, soulignant combien l'empereur estimait ces auxiliaires précieux ou avait besoin de leurs services.

Cependant les officiers arméniens vont se trouver le plus souvent dans le camp hostile aux Phocas. Déjà en 963, les frères Tornikioi étaient au côté de Marianos Argyros qui tentait de barrer la route à Nicéphore Phocas. Isaac Brachamios, un des artisans de la prise

57. Sceau de l'ancienne collection Zarnitz (Staatliche Münzsammlung, Munich, n° 512), mentionné avec photo dans Cheynet, *Société* (cité n. 35), p. 11.

d'Antioche en 969, participa au meurtre de Nicéphore II, en soutenant Jean Tzimiskès. Nous avons vu que ce dernier fit d'un Arménien, Mélias, son domestique des Scholes en Orient. Les Arméniens suivent plutôt Basile Sklèros, le principal rival de Bardas, le neveu de Nicéphore Phocas dont il avait hérité de l'ambition et des qualités militaires. Lors de la tentative d'usurpation de Bardas Sklèros, qui ne fut réprimée qu'au bout de trois ans en 979, le rebelle obtint le soutien d'Isaac Brachamios, mais aussi celui de Romain Tarônitès, de Michel Kourtikios, qui commandait sa flotte, des Arméniens d'Antioche dirigés par un certain Samuel et enfin de celui des princes arméniens de Tarôn et de Mokq. Bardas Sklèros était lui-même de lointaine ascendance arménienne, mais ce sont les commandements qu'il avait exercés et notamment celui des *tagmata* établis au nord et au centre de la frontière orientale, en tant que duc de Mésopotamie, qui l'avaient rendu si populaire dans ces provinces largement peuplées d'Arméniens. C'était la charge exercée au moment de sa révolte qui explique la densité de ses liens avec les Arméniens et aussi avec les princes arabes proches de la Mésopotamie. De plus, alors que certains, comme Michel Bourtzès, lui aussi l'un des vainqueurs d'Antioche, changeaient de camp au gré de leurs intérêts, les Arméniens restèrent fidèles à Sklèros. Ils le payèrent cher, puisque, lorsque Sklèros connut la défaite, les Arméniens de son armée furent impitoyablement massacrés[58].

Le choix des chefs arméniens en faveur de Sklèros fut cependant judicieux, sans que ce fût peut-être un calcul de leur part. Lorsque les guerres civiles, en effet, cessèrent avec la victoire finale de l'empereur Basile II sur Bardas Phocas en 989, l'empereur pardonna à Bardas Sklèros et aux siens, notamment parce que le fils de Bardas, Romain, avait habilement joué la carte impériale. En conséquence, les Tarônitai, les Kourtikioi et les Brachamioi retrouvèrent rapidement la faveur du *basileus*.

Notons cependant que les Môsélè, descendant d'un Mouchel, mais établis de plus longue date dans l'Empire, puisqu'ils étaient associés à la dynastie amorienne, se montrèrent fidèles aux Phocas et se trouvèrent sur la liste noire de Basile II avec les Maléïnoi et, alors qu'ils comptaient parmi les familles de premier plan au xe siècle, ils sombrent dans un relatif anonymat au siècle suivant.

En conclusion, dès que la pression militaire des Arabes s'est réduite, l'Empire byzantin s'est efforcé de reprendre l'initiative à la frontière orientale et a voulu réoccuper les hauts plateaux arméniens pour assurer durablement sa sécurité. Il lui était difficile d'accomplir cet objectif en attaquant de front les royaumes et les principautés peuplées d'Arméniens. Les *basileis* ont choisi de les annexer en offrant à leurs maîtres des titres et des domaines, en échange de l'abandon de leur territoire. Le mélange de pression et de séduction a varié, mais le principe a été appliqué pendant près de deux siècles. La motivation des princes arméniens reposait sur un équilibre entre le risque de tout perdre soit du fait des armées byzantines, soit du poids des armées musulmanes venues de l'Est et la perspective de garder un statut social élevé, conforté par de beaux revenus.

Basile Ier fit montre de la puissance militaire de l'Empire, et son fils Léon VI bénéficia de cette démonstration de force qu'il poursuivit. Il fit venir Manuel de Tekis et ses quatre fils à Constantinople. Le territoire annexé fut intégré au nouveau thème de

58. Skylitzès, p. 321.

Mésopotamie. Deux des fils devinrent officiers et les deux autres reçurent des domaines en Chaldie, thème qui fut un centre d'accueil privilégié des Arméniens déracinés. L'un d'eux, Pankratoukas, fit une brillante carrière, puisqu'il fut domestique des Hikanates, stratège des Bucellaires[59], avant d'être stratège de Thrace en 914[60]. Nous avons vu que le Tarôn fut annexé en douceur, en laissant la famille régnante gouverner dans le cadre de l'Empire. Basile II, annexant les terres du curopalate David, n'agit guère différemment puisqu'il laissa David gouverner sa terre, certes sans qu'il occupât une fonction byzantine, à la différence des Tarônitai. Basile II fit de même avec Jean, le roi d'Arménie, mais il n'était plus là pour recueillir l'héritage.

L'immigration arménienne s'est accélérée au cours de la fin du IXe siècle et des deux premiers tiers du Xe siècle, sans doute parce que les chefs ne fuient plus clandestinement avec quelques rescapés, mais que, comme Kourtikios ou Mélias, ils entraînent avec eux leur suite, ce qui permet de constituer des *tagmata* homogènes composés d'Arméniens. Cette émigration se situe dans la continuité avec les siècles précédents, car ces recrues arméniennes étaient des guerriers de valeur que Byzance recherche et attire. Mais la politique impériale de réception des princes et de leurs familles augmenta la participation des Arméniens au corps des officiers supérieurs.

Ils furent installés de préférence en Occident, puisque, selon les chroniqueurs, ils furent souvent engagés dans les guerres bulgares et établis, pour certains d'entre eux, à Andrinople, dès le Xe siècle, comme les Tornikioi et peut-être les Kourtikioi. Le niveau auquel ils intègrent la société byzantine dépend de leur niveau social originel en Arménie, d'où la remarquable réussite des Tarônitai, notamment du point de vue matrimonial. On remarque que, longtemps, les empereurs tinrent compte de la différence de statut entre les Tarônitai et les Tornikioi. Les Tarônitai les plus en vue ont obtenu le rang de magistre alors que les Tornikioi de même rang se contentaient de la dignité inférieure de patrice. Autre différence, les biens des Tarônitai étaient situés principalement dans la région de Trébizonde et ce n'est sans doute pas un hasard si, sous Alexis Comnène, les Tarônitai furent à plusieurs reprises en charge de défendre la Chaldie face aux Turcs. Les intérêts des Tornikioi étaient en revanche investis en Thrace.

Leur assimilation n'est pas immédiatement complète, car, jusqu'au Xe siècle, ils gardent leurs noms arméniens, comme Ašot par exemple, ce qui n'est plus le cas au siècle suivant. Les Arméniens qui s'installent dans l'Empire sont chalcédoniens, qu'ils se convertissent ou qu'ils l'aient été dès le départ. C'est probablement ce qui explique la réussite de leur intégration et plus tard celle des Artzrouni du Vaspourakan, et le moindre succès avec les Bagratides d'Ani.

Il n'est pas facile de les distinguer des Ibères, notamment ceux du Tao-Klarjeti, car ils sont voisins et des mariages entre eux ne sont pas impossibles, puisqu'il n'y a pas d'obstacles religieux. L'anthroponymie est largement commune puisqu'ils partageaient des noms comme Bagrat ou Tornigh.

59. *DAI*, p. 238.

60. *Symeonis magistri et logothetae Chronicon*, rec. S. Wahlgren (CFHB 44/1, Series Berolinensis), Berolini 2006, § 135, 16, p. 303; Théophane Continué, p. 387, Skylitzès, p. 202. Les chroniqueurs ne précisent pas le titre de Pankratoukas l'Arménien, mais l'hypothèse est vraisemblable, puisque, en 914, cet officier commandait à Andrinople. Soudoyé par Syméon de Bulgarie, il aurait laissé prendre la ville.

Les Arméniens de l'Empire comme ceux d'au-delà de la frontière qui, souvent, ont aussi obtenu des titres byzantins, s'engagent dans les conflits internes de l'Empire et soutiennent en 913 Constantin Doukas, en 944-945 Constantin VII Porphyrogénète. En 963, certains d'entre eux furent prêts à s'opposer à l'arrivée au pouvoir de Nicéphore Phocas et, en 969, plusieurs généraux d'origine arménienne participèrent au complot contre cet empereur. On peut en conclure qu'une certaine méfiance se manifestait à l'égard des Phocas et c'est pour cette raison qu'après avoir apporté leur aide massive à Bardas Sklèros, une partie d'entre eux prit part aux combats contre Bardas Phocas, ce qui leur valut d'échapper ainsi à la colère de Basile II. Plusieurs de leurs lignées furent parmi les familles aristocratiques de l'Empire qui bénéficièrent du soutien du grand empereur, ce qui leur assura la pérennité, puisque les Tarônitai et les Kourtikioi réussirent à s'insérer dans la vaste famille des Comnènes, et ce qui valut à Basile II la bienveillance historiographique des Arméniens[61].

61. J.-P. Mahé, Basile II et Byzance vus par Grigor Narekac'i, *TM* 11, 1991, p. 555-573.

TERTULLIEN DANS L'*HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE* DE CLAUDE FLEURY

par François-Xavier Cuche

L'abbé Claude Fleury (1640-1723) est un peu oublié aujourd'hui. Pourtant il a joué un rôle très important dans l'histoire littéraire, intellectuelle et religieuse du règne de Louis XIV. Juriste de formation, d'abord avocat avant d'entrer tardivement dans les ordres, cet ami proche de Bossuet, de La Bruyère, de Fénelon, et donc un des piliers du Petit Concile, c'est-à-dire du pôle intellectuel majeur du catholicisme du second XVIIe siècle, fut sous-précepteur du Duc de Bourgogne, avant de finir sa vie comme aumônier du jeune Louis XV. Son œuvre, très abondante, comprend le *Traité du choix et de la méthode des études*, sans doute le chef-d'œuvre des traités pédagogiques du XVIIe siècle, de nombreux ouvrages de droit, public ou ecclésiastique, des *Dialogues sur l'éloquence judiciaire (Si l'on doit citer dans les plaidoyers)*, la *Lettre sur Platon*, des opuscules aux sujets politiques, religieux, sociaux, et des ouvrages historiques, où brille un très vaste ensemble qui commence avec le diptyque des *Mœurs des Israélites* et des *Mœurs des chrétiens* et qui se continue avec l'immense *Histoire ecclésiastique* : de celle-ci Fleury écrivit vingt tomes, qui couvrent la période qui va des temps apostoliques jusqu'au XVe siècle[1]. Le livre des *Mœurs des Israélites* manifeste dans sa façon particulière d'aborder l'Ancien Testament une grande originalité, que son titre indique clairement. C'est aussi l'un des ouvrages qui ont contribué à fonder l'histoire des mœurs. Quant à l'*Histoire ecclésiastique*, elle a connu, surtout dans les milieux cléricaux, un succès immense qui a duré au moins jusqu'au XIXe siècle.

L'importance historique de l'*Histoire ecclésiastique* tient plus à son rayonnement qu'à son apport à la connaissance scientifique. Pendant deux siècles les séminaristes de France ont appris l'histoire de l'Église dans le livre de Fleury[2]. Il s'agit cependant d'un ouvrage qui se veut délibérément de vulgarisation. Il ne s'adresse pas aux spécialistes de la discipline. Fleury lui-même déclare :

1. Le dernier tome de l'*Histoire ecclésiastique* a été publié en 1720. Le P. Fabre, oratorien, a continué l'œuvre à partir de 1726, et, en seize nouveaux tomes, l'a conduite jusqu'à l'année 1594.

2. Sur l'importance de l'*Histoire ecclésiastique* dans les bibliothèques du clergé et des laïcs catholiques formés dans les séminaires, on trouvera des informations dans le livre de F. Gaquère, *La Vie et les œuvres de Claude Fleury (1640-1723)*, Paris 1925, en particulier p. 403, p. 407-408, etc.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 193-203.

Je n'écris pas toutefois pour les théologiens et les gens de lettres : ils apprendront mieux l'histoire ecclésiastique dans les auteurs originaux dont je l'ai tirée. Si ce n'est que quelqu'un encore nouveau dans cette étude veuille s'aider de mes citations pour trouver plus facilement les pièces qu'il doit consulter. J'écris principalement pour ceux, de quelque condition qu'ils soient, qui n'ont ni les connaissances nécessaires, ni le loisir, ni la commodité de lire tant de livres, mais qui ont de la foi, du bon sens, de l'amour pour la vérité, qui lisent pour apprendre des vérités utiles et devenir meilleurs ; qui veulent connaître le christianisme grand et solide comme il est et en séparer tout ce que l'ignorance et la superstition y ont voulu mêler de temps en temps.[3]

Le but est donc clairement édifiant (le livre sélectionne les « vérités utiles »), pédagogique (il veut purifier les chrétiens de « l'ignorance » et de la « superstition »), apologétique (il fait « connaître le christianisme grand et solide comme il est ») et moral (il permet aux lecteurs de « devenir meilleurs »). Il faut d'autant moins s'attendre à trouver dans l'ouvrage des discussions critiques et des débats érudits que Fleury lui-même, encore une fois, déclare les avoir exclus de l'œuvre[4]. Il prétend cependant avoir « tiré » ses connaissances des auteurs originaux[5], et, s'il reconnaît s'être appuyé aussi sur des historiens, il sait en faire la critique, y compris quand il s'agit d'une autorité aussi prestigieuse que Baronius[6]. De quelle érudition jouit-il vraiment ? Fleury a certainement lu la plupart des auteurs originaux, et il paraît dans l'ensemble plutôt bien informé de l'état des connaissances de son temps. Du reste, nombre de ses amis au sein du Petit Concile pouvaient l'aider à faire le point sur les questions traitées[7]. Mais il n'apporte aucune nouveauté personnelle, aucune recherche originale et, de ce point de vue, son ouvrage ne se compare aucunement à celui de Le Nain de Tillemont. La différence d'étendue des périodes couvertes par les deux écrivains suffirait à elle seule à faire comprendre la distinction entre leurs entreprises respectives.

3. Préface du premier tome de l'*Histoire ecclésiastique*, Paris, chez Jean Mariette, 1717, p. VIII. Nous citerons désormais l'*Histoire ecclésiastique* dans cette édition, mais dans une orthographe modernisée.

4. « S'il faut retrancher les réflexions, à plus forte raison les dissertations et les discussions de critique. » Voir Préface de l'*Histoire ecclésiastique*, vol. 1, p. XV. Fleury poursuit en comparant le travail sur son livre à la construction d'un bâtiment : une fois que le bâtiment est achevé, on retire les échafaudages. De même l'historien doit éliminer de son ouvrage les éléments de critique, sans en « rendre compte au public, par des digressions fréquentes et incommodes au lecteur, qui ne recherche que des faits » (p. XV-XVI). Fleury déclare encore avoir délibérément passé sous silence les faits « faux ou inutiles » (p. XVI. On remarquera le second adjectif) et avoir fait précéder d'un signal indicateur (la formule « on dit ») les faits douteux (p. XXI). Mais il assure avoir procédé lui-même auparavant au travail de critique qui lui a permis de sélectionner les faits, et il donne même dans sa préface un long développement sur les « règles de la critique » (p. XVI-XXIII). On voit combien cette conception du genre historique représente une étape intermédiaire entre l'histoire entendue d'abord comme genre littéraire et l'histoire conçue comme science.

5. Voir la Préface, p. IX : « Je ne compte pour preuves que les témoignages des auteurs originaux. » Fleury indique toujours par une note marginale les références des auteurs anciens sur lesquels il s'appuie ou *a fortiori* qu'il cite. En revanche, il n'indique jamais ni les titres ni encore moins les références des traités d'historiens modernes qu'il a consultés.

6. Baronius « a donné pour authentiques des pièces dont la supposition a été reconnue depuis », écrit-il par exemple (Préface, p. X).

7. Le Petit Concile comprend un grand nombre d'érudits, spécialistes des Pères grecs ou latins, des langues anciennes ou orientales, des faits d'histoire et de civilisation antiques ou médiévales. On peut nommer par exemple Huet, E. Renaudot, Charles-Caton de Court, Toinard, etc.

En revanche la valeur littéraire de l'ouvrage est remarquable. Non seulement Fleury écrit avec un très beau style, simple et soutenu à la fois, mais l'ordre d'exposé des faits est d'une clarté exceptionnelle. Fleury affrontait pourtant des difficultés majeures, puisqu'il voulait saisir l'histoire de l'Église dans tous les pays chrétiens à la fois et rendre compte aussi bien des événements que des textes majeurs. Or l'abbé fait preuve d'une habileté confondante pour suivre par exemple l'histoire d'un conflit particulier ou d'une Église locale sur une étendue suffisante pour que les faits soient totalement compréhensibles et mémorisables, mais assez brève aussi pour que le lecteur ne risque pas d'oublier les autres thèmes en cours de traitement. À cela il faut ajouter l'alternance très réussie des récits ou des discours rapportés et des citations souvent longues de textes fondamentaux. Sous tous ces aspects, l'*Histoire ecclésiastique* est probablement encore aujourd'hui la plus agréable à lire de toutes les *Histoires de l'Église* existantes.

Du point de vue de la pensée, l'apport le plus intéressant de Fleury se trouve certainement dans les huit *Discours* qui parsèment les volumes de l'*Histoire ecclésiastique.* L'abbé y quitte le cours de l'histoire pour examiner d'une façon à la fois synthétique, approfondie et réflexive différentes questions posées par le développement historique de l'Église. Il parle ainsi par exemple des invasions barbares et de leurs conséquences pour la vie de l'Église (troisième discours), des universités médiévales (cinquième discours) ou des croisades (sixième discours), etc. Ces *Discours* furent très admirés jusqu'au XVIIIe siècle au moins, et même un Voltaire n'hésitait pas à déclarer qu'ils étaient dignes d'un « philosophe »[8].

Dans le premier de ces *Discours*, qui sert de préface à l'ensemble de l'œuvre, Fleury déclare qu'il s'est particulièrement attardé sur les tout premiers siècles chrétiens et qu'il a donné une place plus large aux citations de textes des premiers Pères de l'Église, parce que tout de l'Antiquité chrétienne est capital, en tout cas l'était à ses yeux, pour comprendre la suite de l'Histoire[9]. Parmi les auteurs ecclésiastiques les plus anciens, un occupe une place prépondérante dans le livre de Fleury : il s'agit de Tertullien. Nous nous proposons d'étudier comment l'*Histoire ecclésiastique* le présente.

Pour lire Tertullien, Fleury ne rencontrait pas de difficultés particulières. Outre de nombreuses éditions du XVIe siècle, telles celles de Beatus Rhenanus, de Fulvius Ursinus et de Schioppus, il pouvait utiliser les travaux de Nicolas Rigault, qui avait procuré une édition complète de Tertullien dès 1628, avant d'y ajouter un volume de notes en 1634 et 1641 et de publier une édition réunissant texte et notes en 1644. En 1648, dans son *Saint Cyprien,* Rigault ajoutait encore un supplément à son *Tertullien,* qui abordait la question de la beauté du Christ, notamment sur la Croix. Nicolas Rigault était un éditeur sérieux, qui avait consulté les codex les plus anciens, à commencer par celui d'Agobard[10].

8. « Son *Histoire de l'Église* [sic] est la meilleure qu'on ait jamais faite et les discours préliminaires fort au-dessus de l'histoire. Ils sont presque d'un philosophe, mais l'histoire n'en est pas. » : Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV*, Paris, Le Livre de Poche, 2005, p. 920.

9. « Il est vrai que dans les premiers siècles tout m'a paru précieux, et j'ai mieux aimé en mettre plus que moins. J'ai même passé les bornes de la simple narration en insérant des passages ou des extraits assez longs des auteurs anciens » : Préface, p. XII.

10. Sur Nicolas Rigault, éditeur et commentateur de Tertullien au XVIIe siècle, voir l'article de J. JEHASSE, Religion et politique : *Tertullien* de Nicolas Rigault (1628-1648), dans *Les Pères de l'Église au XVIIe siècle : actes du colloque de Lyon*, publiés par E. Bury et B. Meunier, Paris 1993, p. 227-235.

Fleury disposait donc de textes fiables. De même les Centuries, Baronius, ses amis du Petit Concile, les bénédictins de Saint-Maur, si proches de ce groupe, Le Nain de Tillemont, d'autres érudits encore, lui apportaient les informations historiques nécessaires.

Les textes de l'*Histoire ecclésiastique* consacrés à Tertullien se répartissent entre le premier et le second volume, publiés respectivement en 1690 et 1692. Conformément à la méthode générale de Fleury expliquée ci-dessus, ils ne constituent pas un tout rassemblé en un unique ensemble continu, mais ils sont dispersés, séparés entre eux par la continuation de l'exposé d'autres éléments de l'histoire de l'Église. Cependant ces fragments sont assez proches les uns des autres pour que le lecteur garde en mémoire ceux qui précèdent au moment de lire un nouveau développement. Un sommaire permet de toute façon au lecteur qui le désirerait de les rapprocher et de les lire d'une façon suivie.

La biographie de Tertullien occupe peu de place. Pour l'essentiel, elle est exacte, conforme à ce que l'on sait de Tertullien aujourd'hui encore[11] et ne cache pas les ignorances et doutes qui subsistaient et qui subsistent toujours, par exemple sur la fin de la vie du premier Père latin[12]. Mais ce sont les écrits de Tertullien qui occupent la majeure partie de l'espace. Dans *l'Histoire ecclésiastique* l'abbé présente la quasi-totalité des ouvrages attribués aujourd'hui à Tertullien, exactement vingt-huit sur trente et un. Il n'y manque guère que le *De testimonio animae* et les deux livres *Ad nationes.* Encore peut-on dire que l'exposé de la matière de ces deux ouvrages n'aurait pas ajouté grand-chose au compte-rendu, fort développé, de l'*Apologeticum.* Plus étonnante est l'absence du *De Pallio.* Fleury par ailleurs n'attribue pas d'ouvrage apocryphe à Tertullien. Même si, bien entendu, tous les livres de Tertullien n'ont pas droit au même traitement, l'abbé présente d'une façon assez détaillée plusieurs ouvrages de l'écrivain ecclésiastique[13], souvent suivis au fil des textes et abondamment cités, sans que le lecteur puisse cependant toujours comprendre s'il s'agit d'une citation littérale ou seulement d'une citation en substance. Il est vrai qu'il lui est loisible de se reporter au texte original, puisque Fleury donne toujours les références de ses citations dans ses notes marginales. En revanche, ni critique textuelle, ni critique des sources, ni références aux historiens contemporains ou aux différents éditeurs n'apparaissent.

On pourrait se demander quel usage Fleury fait de Tertullien dans l'*Histoire ecclésiastique.* Or il apparaît que cet usage est tout compte fait assez varié. Tout d'abord – et paradoxalement – on discerne une sorte de rôle invisible de Tertullien. Il est alors présent par son évidente influence sur Fleury, sans qu'il ne soit explicitement cité ni même nommé. Certaines allégations de l'abbé, qu'il présente de telle façon qu'on pourrait les

11. Peut-être seulement peut-on redouter que Fleury ne confonde l'auteur ecclésiastique avec le rhéteur du même nom, quand il écrit « il y avait alors [*i.e.* au temps de l'épiscopat de Narcisse à Jérusalem] un homme célèbre pour sa doctrine et son éloquence, nommé Quintus Septimius Florens Tertullianus » (*Histoire ecclésiastique*, vol. 1, p. 524).

12. Vol. 2, p. 116.

13. L'on ne sera pas surpris de constater que l'*Apologeticum* et l'*Adversus Marcionem* s'attribuent la part du lion avec respectivement dix-neuf pages et onze pages de compte-rendu. Même l'*Adversus Praxean* arrive loin derrière avec quatre pages. En revanche des traités aussi importants et qui abordent des questions aussi complexes que le *De Carne Christi* ou le *De Resurrectione* n'ont droit qu'à un peu moins ou un peu plus d'une page. Les nombres indiqués correspondent évidemment à la pagination de l'édition que nous utilisons.

croire forgées par lui-même, ont en effet une résonance caractéristique. Lorsque dans sa préface il déclare que la continuité de la religion catholique de saint Pierre à Innocent XI est la preuve de sa vérité, alors qu'« au contraire on connaît les sociétés des hérétiques, parce qu'en remontant on trouve plus tôt ou plus tard le temps précis auquel ils se sont séparés de l'Église où ils étaient nés », il est clair que l'argument est emprunté à Tertullien, même si celui-ci n'est pas mentionné, et que Fleury applique implicitement aux protestants le critère que le Père de l'Église avait utilisé contre les hérétiques des premiers siècles. Ou bien, quand, toujours dans sa préface, Fleury note comme le signe de l'activité des apôtres que « tant d'Églises que nous voyons dès le second siècle dans tous les pays du monde ne s'étaient pas formées toutes seules » et que « ce n'était pas par hasard qu'elles conservaient toutes la même doctrine et la même discipline », le souvenir du *De praescriptione hereticorum* est évident[14]. L'idée chère à Fleury que le christianisme est la vraie philosophie vient aussi tout droit de Tertullien[15].

Dans d'autres cas Fleury se réfère expressément à Tertullien, mais cela non pas en exposant le contenu d'un texte de l'auteur antique, mais pour en appeler à son témoignage à propos d'un autre sujet[16]. Plus souvent encore, il tire d'un passage de Tertullien une information historique, qui ne constitue pas l'objet que l'écrivain voulait traiter, mais que son texte véhicule quasi accidentellement. Par exemple, Fleury profite d'un détail du *Traité de la pudicité* pour noter que déjà à l'époque de Tertullien existent des représentations iconographiques de la brebis perdue « dans les églises et sur les vases sacrés »[17]. Ou encore il sélectionne dans un traité ce qui apporte des informations historiques plutôt que les aspects doctrinaux. Ainsi, du *Traité de la prière,* il passe sous silence le très beau commentaire du *Notre Père* pour ne retenir que la condamnation de quelques pratiques excentriques : « il y en avait qui n'osaient prier s'ils ne s'étaient lavé tout le corps ou du moins les mains [...]. D'autres ôtaient leurs manteaux pour prier. [...] Il y en avait qui s'abstenaient aussi du baiser [de paix], quand ils jeûnaient en particulier. »[18] Dans tous ces cas, Fleury – et c'est caractéristique de sa tournure d'esprit – s'approche de sa source du point de vue d'un historien plus que d'un théologien. Nous sommes proches de l'esprit des *Mœurs des Israélites* et des *Mœurs des chrétiens.*

Une autre forme d'utilisation de Tertullien consiste à en faire le commentateur de sa propre œuvre. Un passage d'un livre en explique un autre d'un autre livre. Ainsi, à propos de l'interdiction que Tertullien fait aux artisans chrétiens de réaliser des images sacrées qui pourraient servir à l'idolâtrie, Fleury note : « on pourrait croire que Tertullien

14. Préface, respectivement p. VII et p. XXXIII. Les textes du *De praescriptione hereticorum* qui inspirent visiblement Fleury sont du reste présentés dans l'*Histoire ecclésiastique* proprement dite, en particulier p. 59 du tome II.

15. Préface, p. XIII : « Or l'histoire ecclésiastique est l'histoire de la vraie philosophie. » Cf. la comparaison de la philosophie païenne et du christianisme dans l'*Apologeticum*, telle que Fleury la présente, sous le titre « vraie philosophie », au tome II (p. 24). On retrouve cette idée partout dans l'œuvre de Fleury, par exemple dans le *Traité ... des études.* Voir F.-X. CUCHE, Christianisme et philosophie : conciliation ou contradiction ? Claude Fleury et les philosophes païens, dans *Travaux de littérature offerts en hommage à Noémi Hepp*, Paris 1990, p. 117-124, ici p. 119.

16. Par exemple, Fleury, dans un développement consacré à la lettre de Serapion, évêque d'Antioche, contre Montanus, renvoie en note à l'*Adversus Praxean*. Voir *Histoire ecclésiastique*, tome I, p. 430.

17. Vol. 2, p. 95.

18. Vol. 1, p. 528.

condamnerait ici toutes sortes d'images sans distinction, s'il ne s'en expliquait ailleurs ». Dans cet « ailleurs », Tertullien parle des images chrétiennes, et Fleury en donne la référence dans une note marginale[19].

Cependant l'usage le plus courant de Tertullien dans l'*Histoire Eclésiastique* consiste à présenter directement le contenu de ses ouvrages. Le résumé peut être plus ou moins sélectif, plus ou moins détaillé, mais, dans presque tous les cas, l'information est livrée quasi brute. Fleury ne relève pas ce qui constitue la nouveauté, l'originalité, la supériorité, la force ou la faiblesse, la fécondité ou au contraire l'absence d'écho dans la postérité, de tel ou tel traité, et, d'une façon plus générale, de la pensée de Tertullien. Le seul repère en l'occurrence pour juger de l'importance que Fleury accorde à un traité, c'est la dimension relative du développement qu'il lui consacre. Sans surprise l'*Apologie* s'étend sur trois chapitres, quand un seul suffit à retenir les points essentiels (du moins aux yeux de Fleury) du *De fuga*, du *Scorpiaque* et de l'*Adversus Judaeos*. Certes les dimensions respectives des textes de Tertullien justifient pour une part cette hiérarchie, mais la différence d'intérêt que leur porte Fleury ne l'explique pas moins. Surtout l'on est frappé de constater que Fleury se contente de résumer ou de citer, sans jamais ou presque commenter. Quelquefois un jugement lui échappe : ainsi l'*Adversus Praxean* est-il proclamé « un autre ouvrage excellent », ce qui permet de comprendre par ricochet que Fleury applique le même éloge au *De praescriptione hereticorum*. On ne saurait que donner raison à l'abbé pour son appréciation, mais on regrette de ne pas le voir même simplement noter l'importance historique et doctrinale de l'*Adversus Praxean* dans l'élaboration de la doctrine trinitaire... Il expose bien la théologie de la Trinité présente dans le traité, mais sans situer la place de Tertullien dans l'histoire de ce dogme. Le silence inquiète davantage quand Fleury reprend des affirmations de Tertullien qui constituent des erreurs historiques sans le moindre mot qui exprime une réserve ou au moins un appel à la prudence. Fleury admet-il vraiment que la naissance de Jésus était « marquée dans le cens fait sous Auguste et gardée dans les archives romaines »[20] ou que Tibère a voulu proclamer que Jésus était un dieu[21], parce que Pilate, « déjà Chrétien dans sa conscience » l'avait averti « de tout ce qui concernait Jésus-Christ »[22] ?

Sauf rares exceptions, les seules interventions manifestes de l'abbé consistent à donner les explications sans lesquelles le texte de Tertullien demeurerait incompréhensible pour un lecteur du XVIIe siècle. Par exemple, quand il cite le *De oratione* parlant des chrétiens qui se refusaient à communier quand ils jeûnaient, Fleury précise qu'ils agissaient ainsi « apparemment à cause des agapes, ou repas communs, qui suivaient le sacrifice »[23]. Ou bien il justifie le refus de Tertullien de reconnaître le baptême donné par les hérétiques

19. Vol. 2, p. 44.

20. Vol. 2, p. 53-54 (dans l'exposé de l'*Adversus Marcionem*).

21. Vol. 2, p. 7 (dans l'exposé de l'*Apologeticum*).

22. Vol. 2, p. 15 (toujours d'après l'*Apologeticum*). Il est difficile de savoir ce que pense Fleury de ces affirmations. Certes, dans la préface de l'*Histoire ecclésiastique*, il a dit qu'il ne rapporterait pas les faits controuvés (vol. 1, p. XVI), et l'on pourrait donc interpréter la mention du pseudo-événement rapporté par Tertullien comme une caution apportée par Fleury à ce récit, mais qu'appelle-t-il « faits » ? La volonté de Tibère de diviniser Jésus-Christ n'est pas un fait, mais l'affirmation de Tertullien, elle, en est un.

23. Vol. 1, p. 528 (à propos du *De Oratione*). On notera que l'abbé introduit une seconde explication au sein de la première, puisqu'il donne le sens du mot « agapes ».

– ce qui pouvait surprendre les lecteurs, car la doctrine catholique d'après la Réforme admettait la validité du baptême conféré par les protestants – par le fait que les hérétiques du temps de Tertullien « entendaient (le baptême) autrement que les catholiques, ne croyant ni le même Père ni le même Fils »[24], ce qui n'est évidemment pas le cas des protestants.

Tout à fait exceptionnellement il arrive à Fleury de prendre ses distances avec le texte de Tertullien, par exemple quand il écrit que « Tertullien fit encore un traité pour montrer, *à ce qu'il prétendait*, qu'il faut voiler les vierges »[25]. De même il exprime ses doutes quand Tertullien, devenu un montaniste rigoriste, affirme que même les catholiques se refusaient à donner l'absolution aux péchés d'idolâtrie et d'homicide, et il lui oppose une lettre de saint Cyprien disant possible l'absolution des chrétiens repentants même après qu'ils avaient succombé une fois à l'idolâtrie[26]. Encore faut-il constater que, les rares fois où Fleury contredit ouvertement Tertullien, ce n'est pas toujours sur des points où la théologie contemporaine censurerait nécessairement le Père latin. L'on peut certainement estimer avec Fleury que Tertullien est « excessif » dans le sévère *Traité de l'idolâtrie*, quand il « condamne ici toutes les charges publiques, comme interdites aux Chrétiens », mais faut-il avec l'abbé considérer comme une circonstance aggravante que Tertullien donne aussi pour motif de cette exclusion « la nécessité de faire mourir les criminels », c'est-à-dire l'obligation où se trouvent les magistrats d'appliquer la peine de mort[27] ?

La plupart du temps en définitive Fleury se contente de résumer le contenu des traités de Tertullien sans commentaire. Lorsque le résumé s'allonge, l'abbé utilise souvent le style direct, supprimant les « Il dit que... » et usant des pronoms de la première et de la seconde personne. Il donne ainsi l'illusion au lecteur d'être en contact immédiat avec le texte de Tertullien. Néanmoins un souci de contextualisation confère une certaine valeur scientifique à l'*Histoire ecclésiastique* et paradoxalement montre en même temps que l'absence de l'auteur n'est qu'apparente. Fleury rappelle contre qui Tertullien polémique. Du reste il a souvent déjà présenté dans le cours du livre les hérésies que réfute Tertullien. En outre, à partir des éléments doctrinaux qu'il retrouve dans les textes il essaie parfois d'en établir la chronologie[28]. Souvent aussi il rappelle le contexte historique. Il ne parle

24. Vol. 2, p. 525 (dans l'exposé du *Traité du baptême*).

25. Vol. 1, p. 96. C'est évidemment nous qui mettons en italique le syntagme qui exprime les réserves de Fleury à l'égard de la position de Tertullien. Fleury ne nomme pas le traité de Tertullien auquel il fait allusion, mais il ne peut s'agir que du *De virginibus velandis*.

26. Vol. 2, p. 95 (à propos du *De pudicitia*). Pour Fleury, l'assertion de Tertullien « ne s'accorde pas avec les autres monuments de ce même siècle ». Mais la seule preuve qu'il en apporte est l'usage de saint Cyprien et de toute l'Église catholique d'Afrique « trente ans après » (*ibid.*). On notera au passage que ce n'est pas parce que le traité est écrit au temps de la période montaniste de la vie de Tertullien que Fleury émet cette critique historique : elle se veut spécifiquement liée à son sujet particulier, et Fleury ne rejette pas tout ce que Tertullien a écrit à la fin de sa vie, comme nous le montrerons plus bas.

27. Vol. 2, p. 46 et 47. Certes, la peine de mort était appliquée au XVIIe siècle et ne suscitait pas de scrupules particuliers, mais, même pour un homme du Grand Siècle, elle était un mal, jugé nécessaire, certes, et la position de Tertullien ne contredisait en rien l'idéal chrétien.

28. Fleury prouve ainsi par certains indices (allusions dans le texte aux « nouvelles prophéties » du Paraclet, divergence entre « nous » et les « psychiques », c'est-à-dire les catholiques) que Tertullien a écrit l'*Adversus Marcionem* après son adhésion au montanisme. À vrai dire, il s'agit sans doute de science de seconde main. Voir vol. 2, p. 50.

pas seulement des persécutions des chrétiens, mais s'attache aussi à la succession des empereurs et à différents aspects de l'histoire profane qu'il met en relation avec les écrits de Tertullien, dont ils ont pu être parfois l'occasion. C'est le cas par exemple, selon Fleury, pour le *De corona*[29] ou pour le *Traité des spectacles*[30]. L'impression d'objectivité, d'absence d'intervention de l'auteur, de simple transcription des faits et des textes, que veut donner le livre est donc un leurre, ou plutôt un artifice littéraire.

De fait, Fleury choisit dans l'œuvre de Tertullien. Il en retient ce qui l'intéresse. Il ne s'agit pas seulement de ce qui lui paraît le plus convaincant, mais de ce qui répond à son dessein, tel qu'il l'a défini dans sa préface. Il y écrit : « Ce sont les trois parties que je me suis proposé de représenter dans toute la suite de cette Histoire : la doctrine, la discipline et les mœurs. »[31] L'abbé trouvait aisément ces « trois parties » dans l'œuvre de Tertullien. Cependant, s'il est clair qu'il rend fort bien compte de la discipline des premiers siècles et que l'historien en lui est très attentif à tout ce que la lecture de Tertullien peut apprendre sur « les mœurs des chrétiens », l'on ne saurait dire que sa présentation de la doctrine de Tertullien est profonde. Certes il s'intéresse vivement à la réfutation des hérétiques, fait l'éloge des grands traités de polémique, l'*Adversus Marcionem,* le *De praescriptione hereticorum,* l'*Adversus Praxean*, mais il résume d'une façon simple, voire simplificatrice les débats doctrinaux. À un érudit, il doit paraître superficiel à un point irritant. Qu'il le fasse délibérément ou non, il ignore les subtilités des controverses. Par exemple, il se contente d'affirmer que les gnostiques ne croient pas à la résurrection de la chair, n'admettant que celle de l'âme[32], mais il ne rentre pas dans les discussions sur la nature de l'âme, sur l'âme faite corps en Jésus-Christ ou rendue visible par le corps de Jésus, ni dans les distinctions entre l'élément pneumatique invisible et l'élément psychique visible du corps du Christ, ou encore entre la chair physique et la chair céleste ou astrale[33]. Il ne s'intéresse pas plus au débat sur les différentes filiations, sur la transmission par Caïn, Abel ou Seth[34]. À la différence de Tertullien lui-même, il ne distingue guère, même s'il en sait l'existence, les différentes écoles valentiniennes. On peut s'étonner qu'il ne cite ni ne commente le célèbre « credibile est quia ineptum est »[35]. Alors même qu'il adopte un plan chronologique, il ne fait guère percevoir l'évolution – l'on peut même dire :

29. Fleury émet l'hypothèse que le *De corona* aurait été écrit lorsque l'empereur Maximin associa son fils à l'Empire. À cette occasion le souverain aurait fait des libéralités à ses soldats et procédé à l'attribution de couronnes honorifiques. Voir vol. 2, p. 115. Au passage l'on notera que ce type de considérations permet à Fleury d'une part de mettre en relation histoire profane et histoire de l'Église, d'autre part de se ménager d'adroites transitions entre deux sujets fort différents de nature.

30. Vol. 2, p. 41. Le traité aurait été écrit à l'occasion de la célébration des Jeux Séculaires de Rome en 204.

31. Préface, p. VIII.

32. Vol. 2, p. 67 (à propos du *De Resurrectione*).

33. Sur ce point, voir le *De Carne Christi,* XI, 1 et le commentaire de J.-P. Mahé dans l'introduction à son édition de l'ouvrage, *La chair du Christ* (SC 216-217), Paris 1975, vol. 1, p. 34 et p. 51, et *passim.*

34. Dans le mythe valentinien, « d'Adam procèdent trois races d'hommes [...]. La semence d'Adam ne transmet nécessairement que l'élément matériel ou "hylique" de sa personne : ainsi naissent Caïn et ses fils, qui n'ont pas autre chose de leur père. Au contraire, l'élément psychique que reçoit en plus la race d'Abel ne provient pas d'Adam lui-même mais du Démiurge, et seulement par l'intermédiaire d'Adam ; de même les fils de Seth reçoivent du monde divin un germe spirituel qui les rattache au Dieu d'en haut [...] » : MAHÉ, *La chair du Christ* (cité n. 33), vol. 1, p. 33-34.

35. *De Carne Christi* V, 4.

le progrès – à la fois stylistique et intellectuelle de la réfutation doctrinale de l'hérésie par Tertullien à travers le temps, telle que l'a bien montrée Jean-Pierre Mahé[36]. Les soubassements philosophiques de la pensée de Tertullien sont passés sous silence au seul profit de l'affirmation que le christianisme est la vraie philosophie. Au contraire de N. Rigault, qui, comme il est naturel au temps où il écrit, est parfaitement à l'aise avec cet aspect de Tertullien[37], il ne relève pas les fondements stoïciens des écrits, pas plus, du reste, que les variations tactiques de Tertullien, passant du stoïcisme au néoplatonisme, voire à l'aristotélisme, selon l'adversaire qu'il veut pourfendre[38].

Bien d'autres points poussent à s'interroger sur la profondeur et la perspicacité de Fleury. A-t-il vraiment perçu la qualité de l'exégète en Tertullien[39] ou sa fidélité étroite à la Bible[40] ? En tout cas, il ne le fait pas ressortir. Voit-il la portée du choix du latin comme langue d'expression[41] ? Nombreux sont les enjeux qui lui échappent. Dans certains cas l'on est en droit de penser que son temps ne pouvait les percevoir. Quand un exégète contemporain affirme que le grand enjeu de l'apologétique de Tertullien, c'était la désacralisation de l'État[42], on comprend bien que la France du XVIIe siècle n'était pas spécialement préparée à y être attentive. Mais un Nicolas Rigault voyait un enjeu œcuménique à l'édition de l'œuvre de Tertullien : il y cherchait la base d'un corpus doctrinal et disciplinaire à partir duquel le débat pouvait s'engager, et peut-être les parties s'accorder[43]. Fleury, lui, utilise Tertullien pour réfuter les protestants, par exemple sur la communion sous la seule espèce du pain[44]. L'abbé ne semble pas avoir perçu non plus comment une spiritualité de l'image de Dieu réalisée en Jésus-Christ, modèle idéal de l'humanité, naissait chez Tertullien, promise à un bel avenir[45].

En revanche, l'on peut s'étonner de l'indulgence manifestée tout compte fait par Fleury à l'égard des hérésies de Tertullien. Certes, comme il en va pour N. Rigault[46],

36. MAHÉ, *La chair du Christ* (cité n. 33), vol. 1, p. 168-170 (et p. 23-24 sur les progrès stylistiques).

37. Voir JEHASSE, Religion et politique (cité n. 10), p. 231 : « Le stoïcisme de Tertullien plaît à Rigault qui souligne l'apport d'Épictète, et de ce Sénèque, "souvent nôtre". »

38. Cf. dans MAHÉ, *La chair du Christ* (cité n. 33), un exemple de passage du néoplatonisme au stoïcisme (p. 37-39) et un autre de passage du stoïcisme à l'aristotélisme (p. 159).

39. Hans von Campenhausen voit en Tertullien « le plus original et, à bien des égards, le plus pénétrant des exégètes de l'Église ancienne ». Voir son livre, *Les Pères latins* (Livre de vie 96), Paris 1969, p. 14.

40. *Ibid.* : « c'est à elle qu'il s'en tient tout au long de sa vie ».

41. Sur ce point, CAMPENHAUSEN, *Les Pères latins* (cité n. 39), p. 15.

42. *Ibid.*, p. 22.

43. JEHASSE, Religion et politique (cité n. 10), p. 229.

44. Voir *Histoire ecclésiastique*, vol. 1, p. 530. Cf. la déclaration de la Préface (p. XXVI) : « On verra dans ces extraits les passages les plus formels pour prouver les vérités catholiques contre les hérétiques des derniers siècles », c'est-à-dire contre les protestants...

45. Sur ce point, voir l'article Tertullien de Ch. MUNIER dans le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et morale. 15*, Paris 1991, col. 279 : « Tertullien a esquissé à grands traits une morale de l'image de Dieu, réalisée en Jésus-Christ, promise à une belle fortune d'Origène à saint Bernard. À ses yeux, en effet, le Christ n'est pas seulement l'artisan de notre salut, il est le modèle idéal de notre sanctification. »

46. Voir dans JEHASSE, Religion et politique (cité n. 10), l'extrait du commentaire de Rigault sur l'*Adversus Praxean* : « Ce qu'on appelle les hérésies de Tertullien ne recommandaient guère autre chose que des martyres plus courageux, des jeûnes plus austères, une chasteté plus sainte, des noces uniques ou nulles » (p. 230).

les excès d'austérité et de radicalisme du Tertullien montaniste n'étaient pas vraiment faits pour l'épouvanter. Son admiration pour les martyrs, dont il reprend abondamment les *Actes,* peut lui rendre sympathique la position de Tertullien. Et il croit volontiers aux miracles. Mais le goût de Tertullien pour les prophéties, les visions, les révélations complémentaires prétendument apportées par le Paraclet à Montanus et à ses disciples, est tout à fait étranger à la sensibilité de l'abbé[47]. Il n'en est que plus méritoire de sa part d'avoir su reconnaître la valeur de Tertullien, y compris pour des ouvrages qu'il considère comme écrits après l'adhésion du Père latin au montanisme, comme l'*Adversus Marcionem.*

Il faut dire que Fleury pouvait en bien des points se reconnaître en Tertullien. Certes, il n'en partage pas du tout le goût de la polémique, il n'en a pas le caractère passionné et intransigeant, et les excès de Tertullien le font réagir. Le tempérament de Fleury est même à l'opposé de celui-là, et cela se voit jusque dans la différence d'écriture entre l'auteur de l'Antiquité chrétienne et l'abbé du Grand Siècle. Mais les deux hommes ont bien des points en commun. Tous deux sont attachés à l'Histoire et en ont une conception fondamentalement chrétienne. Quel que soit le sujet qu'aborde Fleury, dans tous les domaines où il a écrit, son approche est d'abord historique[48]. Plus encore, le juriste Fleury ne pouvait que se complaire dans la tournure de pensée toute juridique de Tertullien. Il adhère complètement à cet aspect fondamental de la pensée du Père latin, développé en particulier dans le *De praescriptione hereticorum*, selon lequel les hérétiques n'ont aucun droit à interpréter les Écritures[49]. Les deux hommes ont encore en commun leur réalisme, au sens philosophique du terme. Et l'on pourrait parler dans le cas de Fleury d'un certain pragmatisme, avec sa survalorisation de la notion d'utilité. Intellectuellement ils partagent la même tendance à opposer les philosophes aux Apôtres, au profit des seconds, bien entendu. La célèbre opposition entre Athènes et Jérusalem établie par Tertullien est relevée par Fleury et ne pouvait que trouver des échos en lui[50]. Dans le domaine moral, Fleury, que l'on pourrait presque qualifier de probabilioriste, ne pouvait que se sentir des affinités avec le radicalisme de l'auteur antique, malgré sa condamnation des excès de Tertullien, quand celui-ci critiquait le laxisme (à ses yeux) des « psychiques », c'est-à-dire des catholiques. L'on pourrait dire la même chose – affinité profonde derrière les réserves – au sujet de la discipline. En fait Tertullien – déjà ! – et Fleury partagent fondamentalement le même primitivisme chrétien, celui qui fait écrire à l'abbé dans sa préface : « Plus la discipline est ancienne, plus elle est vénérable, soit dans la forme des prières, soit dans la pratique des jeûnes, soit dans l'administration des sacrements et les autres saintes cérémonies. »[51]

47. En revanche Fleury, en homme du XVIIe siècle, n'est pas gêné par la démonologie de Tertullien, qui voit partout la présence de démons.

48. Quand il parle de droit, Fleury écrit une *Histoire du droit français*, quand il écrit un *Traité ... des études*, il le commence par une histoire des études.

49. Vol. 2, p. 56 : « Ce livre des Prescriptions [...] est un des plus utiles de Tertullien. Le mot de prescription est tiré des jurisconsultes », et p. 57 : « Il soutient que les hérétiques ne sont pas recevables à disputer sur l'Écriture. »

50. Vol. 2, p. 57.

51. Préface, p. VII.

Tertullien joue donc un rôle capital dans les premiers chapitres de l'*Histoire ecclésiastique*. L'on peut évidemment penser que cela allait de soi ; mais, au-delà de ce que justifie la place historiquement majeure de Tertullien dans son temps, Fleury consacre à l'écrivain carthaginois une attention que ni saint Clément, ni saint Irénée, ni même Origène n'obtiennent au même degré de sa part. Peut-être certaines affinités l'expliquent-elles, on l'a vu[52]. Certes, Fleury n'a pas l'envergure théologique de Tertullien, il s'en faut même de beaucoup. Et il est clair qu'à un spécialiste de patristique l'*Histoire ecclésiastique* n'apprendra rien sur Tertullien, sauf peut-être sur sa réception au XVIIe siècle. Mais l'ouvrage garde sa valeur littéraire, et aussi, à certains égards, sa valeur parénétique, surtout, bien entendu, pour ce qui concerne les premiers siècles. Et, si l'on veut bien prendre cette *Histoire* pour ce qu'elle est, un ouvrage de vulgarisation éclairée, une compilation des connaissances des savants du temps, on pourra reconnaître qu'après tout Fleury n'a pas si mal compris Tertullien, que la présentation qu'il en fait, somme toute, est assez exacte. Que l'on compare ce qu'il écrit avec le chapitre consacré à Tertullien par un exégète connu de notre temps, Hans von Campenhausen, dans un ouvrage qui se veut lui aussi de vulgarisation, et l'on verra que l'abbé du XVIIe siècle ne s'écarte pas tellement du théologien du XXe siècle. Par exemple, à propos de la « chute », comme il dit, de Tertullien dans la secte montaniste, Fleury dresse un petit portrait de cet auteur pour écrire : « Le génie de Tertullien, dur, sévère et violent s'accommodait de la rigueur de cette secte, qui relevait excessivement la continence, défendait d'éviter le martyre, ordonnait plus de jeûnes, de veilles et de prières que l'Église catholique, et la chaleur de son imagination le rendait crédule et lui faisait ajouter foi trop aisément aux prétendues révélations de Montan et de ses disciples. »[53] Lisons H. von Campenhausen : « Son intelligence aiguë est sans cesse en mouvement [...]. Tertullien est impétueux, il a le sang chaud, il est parfois brutal à dessein [...]. Comme il arrive à plus d'une nature portée au rationalisme et assoiffée d'action, il avait toujours éprouvé une certaine prédilection pour les phénomènes parapsychologiques de la vie religieuse, tels que visions et extases. »[54] Les deux portraits sont-ils si différents ?

52. Il est un point sur lequel on aurait pu s'attendre que Fleury utilise Tertullien, c'est celui des libertés des Églises particulières. Il est bien connu que l'on a accusé l'*Histoire ecclésiastique* de gallicanisme. Mais, au contraire, quand Fleury aborde une question concernant le pouvoir du pape de Rome, c'est pour remarquer en Tertullien une preuve de l'antiquité de son autorité. Ainsi interprète-t-il une phrase du *De pudicitia* comme prouvant que, dès les premiers siècles, le pape était « en effet regardé par tous les catholiques comme le chef de la religion et le pasteur des évêques mêmes » (vol. 2, p. 94). L'ironie de l'histoire, c'est que Fleury se trompe dans son interprétation de Tertullien et que le personnage que ce dernier appelle – par sarcasme, comme l'avait bien compris l'abbé – « souverain pontife » n'est pas le pape, mais l'évêque catholique de Carthage (CAMPENHAUSEN, *Les Pères latins* [cité n. 39], p. 45) !

53. Vol. 2, p. 50.

54. CAMPENHAUSEN, *Les Pères latins* (cité n. 39), p. 12, 13 et 40.

MAHASBERD RETROUVÉE

par Philippe Dangles

La fortification médiévale arménienne reste encore aujourd'hui peu étudiée, en dépit des spectaculaires vestiges conservés à Ani. Aussi l'analyse systématique des vastes ouvrages fortifiés qui ont protégé la ville au cours de son histoire a été une des tâches importantes de la mission archéologique française d'Ani conduite par le professeur Jean-Pierre Mahé. Elle porte un éclairage nouveau sur l'histoire urbaine et la culture technique, architecturale et poliorcétique, et permet d'esquisser un référentiel pour l'étude des autres sites régionaux, en Turquie comme en République d'Arménie. Participant à cette étude, nous ne pouvions que nous intéresser à la petite forteresse connue sous le nom de Mahasberd, située dans la vallée de l'Akhourian à 3 km à vol d'oiseau de la citadelle de l'ancienne capitale bagratide, vers le sud (fig. 1). Implantée sur une petite table basaltique dominant d'une quarantaine de mètres le cours de la rivière, bien caractérisée par un court



Fig. 1 – Forteresse de Mahasberd-Cark'ar, vue du nord-est. Cl. Ph. Sablayrolles.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 205-220.

front à trois hautes tours très rapprochées, devancé par une fausse braie et un fossé creusé dans le rocher, la petite forteresse, généralement présentée comme un poste avancé de la capitale bagratide, et attribuée à ses souverains, restait en effet énigmatique : dépourvue de ressources épigraphiques arméniennes, absente des sources médiévales, ignorée des archéologues du début du XXe siècle, et aujourd'hui interdite d'accès, sur un secteur de la frontière constituant une zone exclusivement militaire.

Une première visite du site en 2005 [1] a permis de collecter des informations inédites sur la fonction, l'organisation et l'évolution de l'ouvrage fortifié, particulièrement autour de l'analyse de sa séquence d'entrée. Elle a notamment permis de mettre en évidence sa fonction de contrôle d'un chemin d'accès à un point de franchissement de la rivière, dans un contexte de falaises basaltiques abruptes. Le fortin domine en effet un « point d'inversion » entre deux méandres de la rivière, point de ralentissement de l'écoulement des eaux, propice au dépôt alluvial et donc au franchissement à gué. L'entrée dans la forteresse est organisée à l'extrémité nord-est du front fortifié : un premier enclos quadrangulaire, accessible au nord par une porte autrefois surmontée d'une bretèche, distribue les accès vers la forteresse d'une part, d'autre part vers une vire naturelle dans la falaise, conduisant au gué.

L'observation de la porte de la forteresse et de ses abords a révélé trois états successifs de l'ouvrage (fig. 2-4) : deux états de la porte elle-même et de la tour dans le flanc de laquelle elle s'inscrit, et un chantier de remise en défense vraisemblablement tardif, par la reconstruction de la partie sommitale des ouvrages et la mise en place d'un crénelage général qui apparaît encore en état sur les photographies du début du XXe s. Ce dernier chantier, caractérisé par une maçonnerie sommaire en moellons de tout-venant, intègre au-dessus de la porte deux blocs inscrits en caractères arabes. La plus importante de ces deux inscriptions, la seule qui ait pu être étudiée (fig. 5), date cette restauration du milieu du XVIIIe siècle [2]. Le fortin restait donc un enjeu stratégique dans le contexte des conflits perso-ottomans qui épuisent la région du XVIe au XIXe s., mais ne paraissent pas avoir investi le site alors désert d'Ani.

Bien que caractéristiques, les deux états antérieurs de la porterie de Mahasberd ne permettent pas de proposer une datation précise. La formulation très élémentaire de la porte primitive (passage étroit sous tympan monolithe) pourrait inciter à proposer une datation haute mais elle peut aussi être comprise comme une marque d'archaïsme, ou encore justifiée au regard de la modestie de l'ouvrage à défendre. Le panneau à encadrement chanfreiné dans lequel s'inscrit la porte du second état se retrouve aux grandes portes d'Ani au XIIIe s., mais on ne dispose pas d'exemples complets de porte pour les Xe-XIIe s. dans la

1. Visite effectuée dans le cadre de la mission archéologique française d'Ani par N. Prouteau et Ph. Sablayrolles. Cf. Ph. DANGLES et N. PROUTEAU, Observations sur quelques forteresses de la région d'Ani (XIIe-XVIIe s.), *REArm* 30, 2005-2007, p. 273-299.

2. Ces inscriptions ne sont pas recensées par N. KHANIKOFF, Les inscriptions musulmanes du Caucase, *Journal asiatique* 20, 1862, p. 57-155, ni par A. ХАЧАТРЯН, *Корпус арабских надписей Армении VIII-XVI 66.* [A. KHATCHATRIAN, *Corpus des inscriptions arabes d'Arménie VIIIe-XVIe s.*], Erevan 1987. Nous remercions les professeurs J.-M. Mouton (EPHE, Paris) et F. Imbert (Aix-Marseille université) qui ont accepté d'examiner l'inscription principale restée jusque-là inédite. Leurs expertises convergent pour la dater de la décennie 1160 de l'Hégire. L'analyse de la langue et de l'identité du personnage à qui l'inscription attribue la restauration se poursuit.

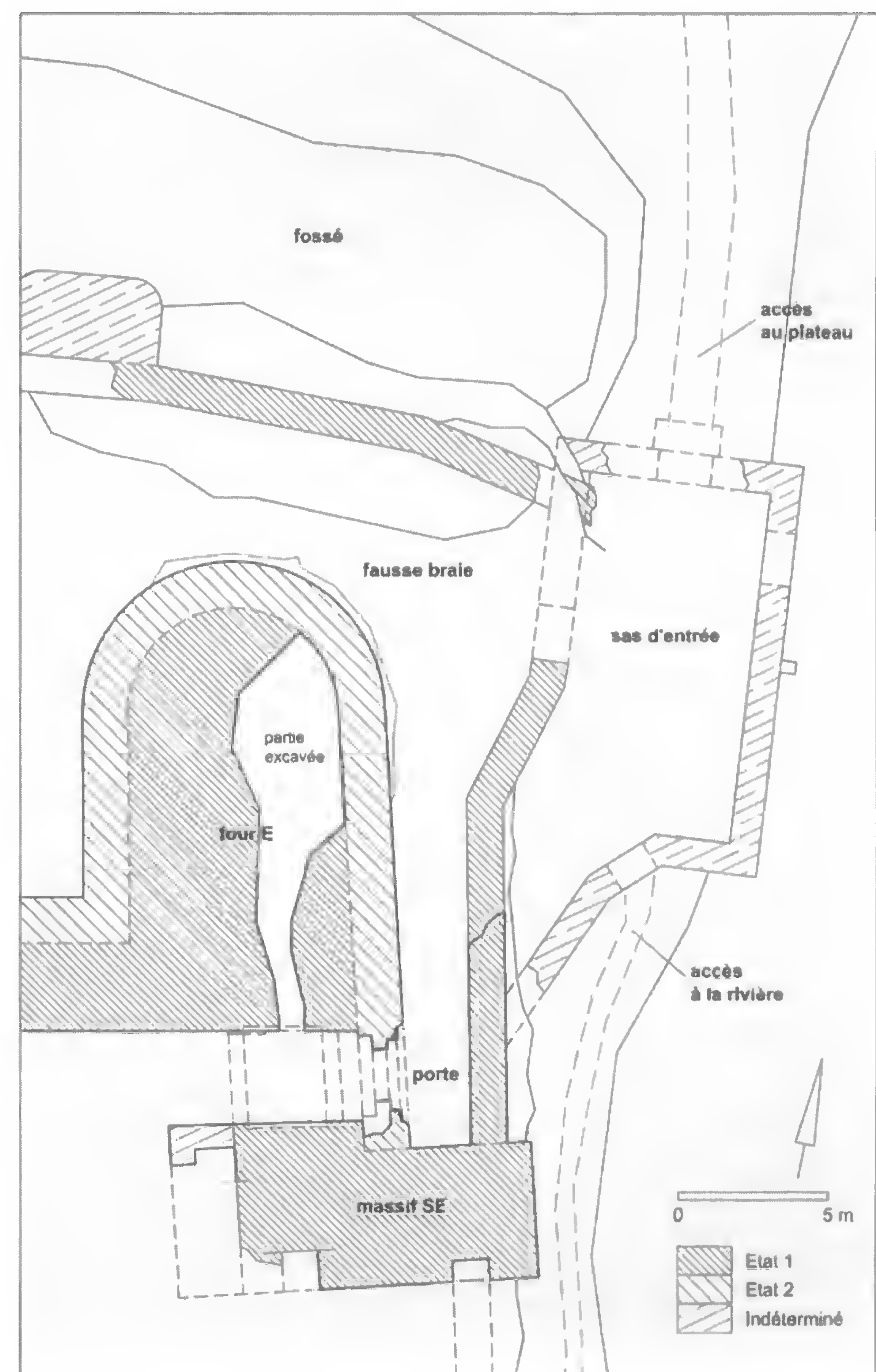


Fig. 2 – Porte de la forteresse de Mahasberd-Cark'ar, plan. Dessin Ph. Dangles d'après N. Prouteau et Ph. Sablayrolles.



Fig. 3 – Forteresse de Mahasberd-Cark'ar, couloir d'entrée et porte. Cl. N. Prouteau.

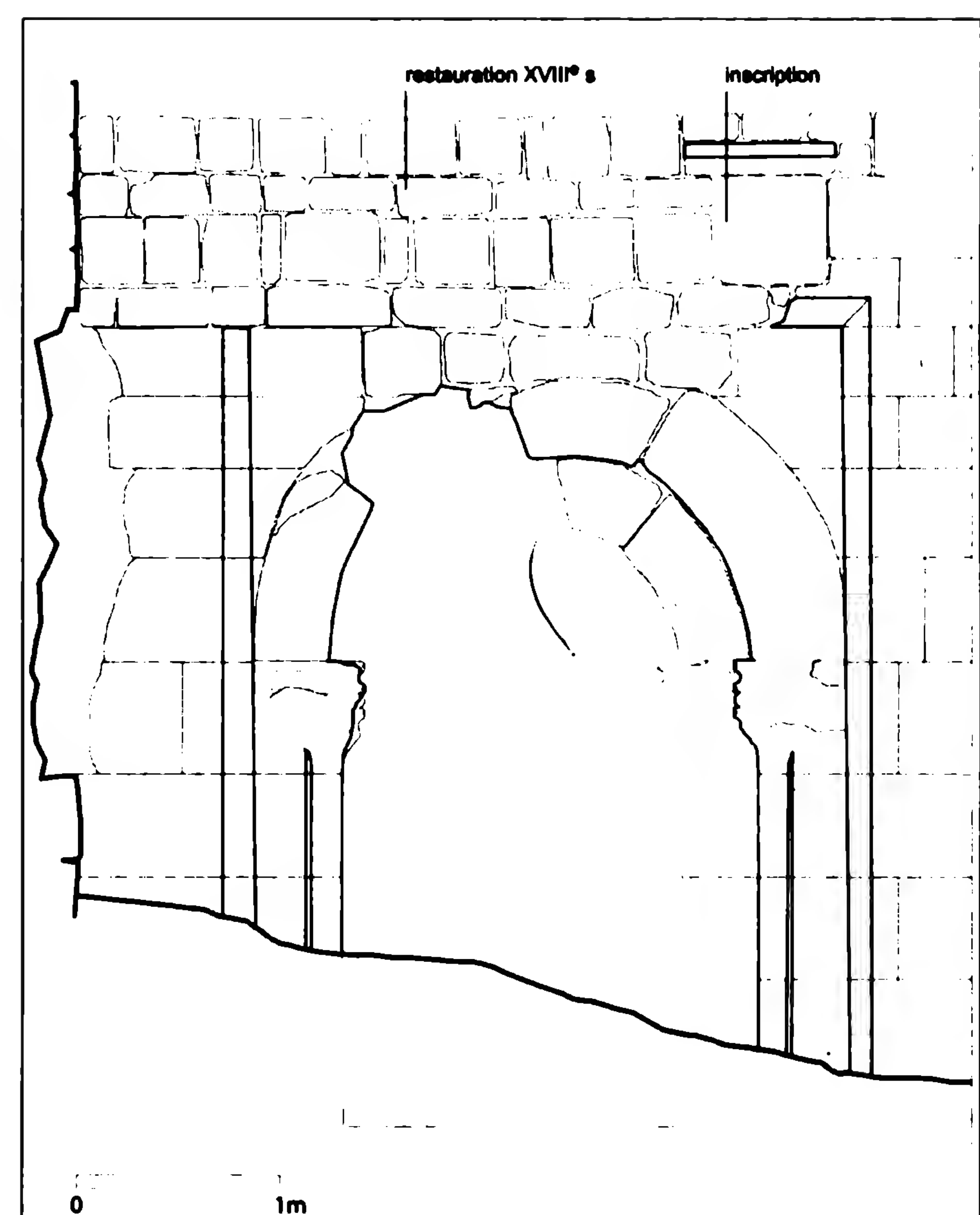


Fig. 4 – Porte de la forteresse de Mahasberd-Cark'ar, élévation est. Dessin Ph. Dangles d'après N. Prouteau et Ph. Sablayrolles.



Fig. 5 – Forteresse de Mahasberd-Cark'ar, inscription mi-XVIIIe s. Cl. N. Prouteau.

région qui permettraient de dater l'apparition de ce motif. La mouluration des sommiers qui reçoivent l'arc de ce second passage peut être comparée à celle des sommiers de la « poterne d'Igadzor » à Ani, la mieux conservée et la plus petite des quatre portes connues de l'état primitif de l'enceinte nord, attribuée à la campagne du roi Smbat II à la fin du Xe s. ou au début du XIe s. Mais on ne connaît pas le décor de la face extérieure de cette porte, qui reste masquée par la maçonnerie qui l'a condamnée au XIIIe s.

Si ces premières observations permettent de lier l'histoire et les formes du fortin de Mahasberd à l'histoire et aux évolutions techniques et stylistiques régionales entre le Xe et le XIIIe s., le renouvellement en profondeur de la compréhension de ce site n'a été réellement engagé qu'avec la découverte, grâce aux images satellites mises à disposition en 2004-2005 par *Google Earth*[3], d'un établissement urbain fortifié beaucoup plus important, situé à l'aplomb du fortin en bordure du plateau, plus de 100 m au-dessus du niveau de la rivière (fig. 6). L'assiette de ce site encore appelé aujourd'hui en turc *Eski Mahasberd* (le vieux Mahasberd) bénéficie de conditions physiques exceptionnelles : une vaste portion du plateau, de forme elliptique très étirée sur un axe nord-ouest – sud-est, isolée par deux petits vallons secs, apparaît en vue lointaine comme une île suspendue dans la profonde échancrure de la vallée (fig. 7). L'aire urbaine, légèrement inclinée vers le sud-est, est protégée de tous les côtés par des pentes abruptes et ne se rattache au plateau que par un col étroit à l'ouest.

3. Nous remercions chaleureusement Ph. Sablayrolles, topographe de la mission française d'Ani, qui a le premier repéré et nous a signalé la présence de ces vestiges.



Fig. 6 – Site de Mahasberd, forteresse et ville. Vue satellite Google Earth.



Fig. 7 – Le site de la ville de Mahasberd, vu du nord-ouest. Cl. Ph. Dangles.

Cette disposition est précisément celle que décrit la principale source dont on dispose relativement au site. Zakaria le Diacre (XVIIe s.) rapporte en effet que l'empereur Maurice (582-602), d'origine arménienne, « envoya dans sa patrie un Arménien, nommé Mahas, pour construire en Arménie une ville portant son nom. Ayant trouvé un lieu convenable dans le canton de Chirak, près et au sud d'Ani, sur la rivière d'Akhourian, sur une pente entre deux montagnes, dont trois côtés étaient des rochers escarpés, celui de l'ouest offrant un petit espace en pente et d'accès plus facile, satisfait de l'emplacement, Mahas l'enceignit de murs, y attacha une porte et nomma le lieu Mahasberd »[4].

Nous avons pu visiter le site urbain de Mahasberd « le haut », totalement inédit jusque-là[5], à l'automne 2013. Les vestiges de fortification conservés sont principalement concentrés sur le front occidental qui rattache le site urbain au plateau par un col faiblement dénivelé. Ce front fortifié (fig. 8) est relativement court (250 m environ d'ouest en est) ; il comprend la porte de ville et sept saillants irrégulièrement espacés. L'ensemble présente une grande homogénéité au regard de la technique constructive, sans trace claire d'ouvrages antérieurs ou d'ajouts. On y rencontre pourtant des ouvrages de plans très différents : deux tours rondes, trois tours en fer à cheval, deux tours de plan quadrangulaire. Nul doute que le mur d'enceinte se poursuivait à l'est et à l'ouest de ce front fortifié principal, au sommet des escarpements naturels qui entourent le plateau. Plusieurs fragments en sont conservés. À une exception près, sur laquelle nous reviendrons, il s'agit apparemment toujours de fragments de courtine rectilignes dépourvus de saillants.

La porte de ville se situe près de l'extrémité méridionale de ce front (fig. 9). Elle est formée d'un simple passage large de 3,50 m ménagé dans le mur très épais à cet endroit. Les piédroits encadrant le passage forment une large pile soulignée par deux décrochements. Elle est exempte de toute trace visible d'encastrement de vantaux ou de poutre de barrage. Le couvrement de ce passage, s'il a existé (arc, linteau ?), n'est pas conservé. La caractéristique la plus singulière de cette porte est qu'elle paraît avoir été encadrée par deux ouvrages nettement asymétriques. Au nord-ouest, la porte est flanquée d'un saillant prononcé (environ 9 m), une tour au plan en fer à cheval dont l'axe principal ne se place pas perpendiculairement à la courtine mais bascule vers l'ouest, comme pour s'orienter parallèlement au chemin d'accès à la porte. Le mur de cette tour, épais de plus de 2,50 m, ménage une salle intérieure, accessible à la gorge par une porte large de 0,90 m, entre deux piédroits plans portant un arc en plein cintre (fig. 10). Le même modèle de porte, avec de légères variations de largeur, dessert toutes les salles intérieures de toutes les tours que nous allons décrire. La salle intérieure de la tour large de 4,50 m à la gorge se réduit sensiblement au saillant, les deux flancs de la tour n'étant pas parallèles.

4. Zakaria le Diacre, *Mémoire historique sur les Sofis et Cartulaire de Iohannou-vank*, dans *Collection d'historiens arméniens. 2*, trad. par M.-F. Brosset, p. 68, Saint-Pétersbourg 1876.

5. Nous remercions vivement l'Institut norvégien du patrimoine (NIKU) et son directeur C. Paludan-Muller qui ont rendu possible cette excursion. T. T'oramanyan fait seulement une brève allusion au site, évoquant « en face » de Mahasberd, sur un très large plateau, les ruines d'une ville, entourée de murailles, et de plusieurs édifices : **Թ. ԹՈՐԱՄԱՆՅԱՆ**, *Նյութեր հայկական ճարտարապետության պատմության. 1* [T. T'ORAMANYAN, *Matériaux pour l'histoire de l'architecture arménienne. 1*], p. 312, **Երևան** 1948.

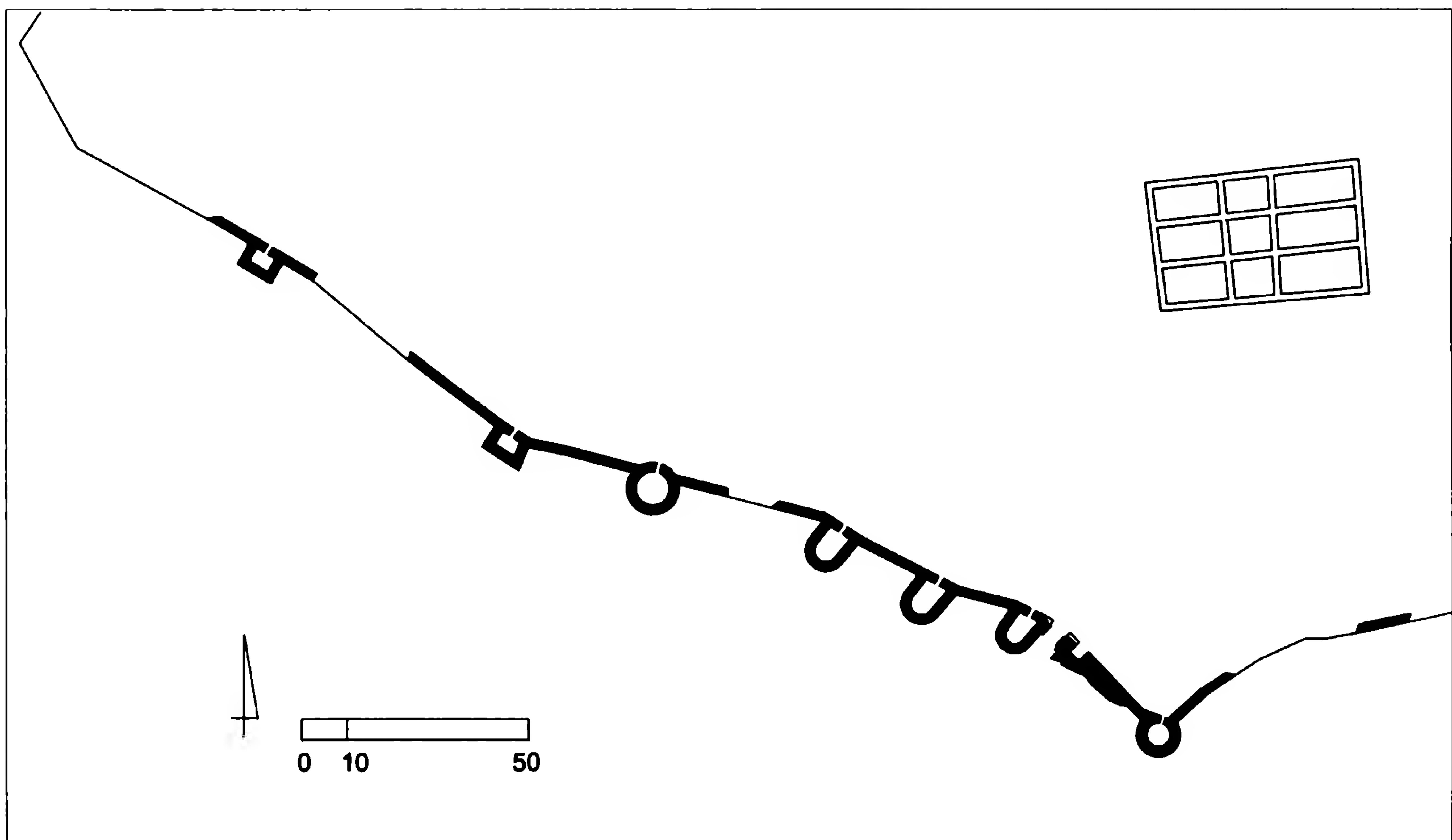


Fig. 8 – Fortification urbaine de Mahasberd, front ouest, plan schématique.
Dessin Ph. Dangles.



Fig. 9 – Mahasberd, front d'entrée, porte, face extérieure. Cl. Ph. Dangles.



Fig. 10 – Mahasberd, front d'entrée, tour ouest de la porte. Cl. Ph. Dangles.

Une structure existait probablement également au sud-est du passage d'entrée, mais il est difficile d'en imaginer le plan, en l'état des vestiges actuellement visibles. Les ruines attestent d'une épaisseur construite qui pourrait avoir été celle d'un gros contrefort ou encore d'une tourelle de plus petit calibre que la tour occidentale, et probablement pleine. Au revers de cette structure existe en effet une niche voûtée, large de 3,50 m et sans doute profonde d'environ autant, ménagée dans l'épaisseur de la courtine et de l'ouvrage qui la devançait (fig. 11). Cette niche vraisemblablement ouverte vers l'intérieur de la ville (le plan de façade est manquant) ne montre aucune trace de porte qui aurait pu desservir l'intérieur d'une tour.

À l'est de la niche le mur d'enceinte paraît reprendre son épaisseur courante (env. 2 m) au droit d'importantes structures bâties qui s'adossent à l'angle qui marque la limite orientale du « front d'entrée ». En face externe, cet angle est occupé par une tour de plan intérieur parfaitement circulaire (fig. 12). Son diamètre interne est de 5,50 m, l'épaisseur des murs de 2 m environ. La porte d'entrée à la gorge s'inscrit à revers dans une section de courtine formant un pan coupé. L'élévation de cette partie de l'ouvrage est suffisamment importante pour qu'on repère, au-dessus de la porte d'accès, les montants d'une seconde baie, sans doute une fenêtre de même largeur que la porte, pour l'éclairage de la salle intérieure de la tour.

À l'ouest de la porte et de la tour en fer à cheval qui la défend, on rencontre deux tours de même facture et de même gabarit, assez régulièrement espacées (moins de 20 m) ; la seconde jouxte un angle rentrant formé par la courtine.



Fig. 11 – Mahasberd, front d'entrée, porte, niche en face interne. Cl. Ph. Dangles.



Fig. 12 – Mahasberd, front d'entrée, tour cylindrique est. Cl. Ph. Dangles.

L'ouvrage le plus singulier se trouve encore au-delà, à 40 m environ de cette inflexion. Il s'agit d'une seconde tour circulaire plus vaste que la précédente (diamètre intérieur 7 m), aux murs épais d'environ 1,80 m. Sa particularité tient à ce qu'elle est implantée à cheval sur la courtine rectiligne, un quart environ de sa circonférence étant en saillie sur la face intérieure de la courtine (fig. 13). La porte d'accès à la salle présente strictement les mêmes caractéristiques que celle des autres tours. Les blocs des piédroits portent plusieurs trous qui peuvent avoir servi à la mise en place de barres pour le bâclage ou de grilles ; il s'agit probablement d'adaptations tardives. La tour est construite avec des assises d'une hauteur (environ 0,70 m) bien supérieure à celles de la courtine, mais l'observation des mortiers semble bien confirmer que les ouvrages sont contemporains : la différence relèverait plutôt d'une solution de continuité due à l'organisation du chantier que d'un écart chronologique. Cette grosse tour cylindrique marque approximativement la limite du col qui relie l'aire urbaine au plateau. Au-delà vers l'ouest la pente s'accuse rapidement et défend naturellement l'abord du site.

On rencontre pourtant encore deux saillants au nord-ouest de la tour ronde, plus petits et plus espacés, de plan quadrangulaire plus ou moins régulier. Le premier (fig. 14) est nettement trapézoïdal : la face et le flanc nord sont basculés vers le nord pour accompagner une inflexion de l'enceinte. Le plan du second est plus régulier. Les deux présentent strictement les mêmes maçonneries et le même appareil de la porte dans la façade de gorge. Au-delà de la seconde tour, la courtine paraît se poursuivre, mais la ruine ne permet pas, en l'état actuel, d'en définir plus précisément le développement.

Les matériaux et les mises en œuvre de ces ouvrages sont très homogènes et ne présentent pas de traces manifestes de restaurations, ajouts, transformations, qui ont pu pour autant, comme on le voit au fortin dans la vallée, affecter les parties sommitales, qui ici ne nous sont pas parvenues. Les blocs mis en œuvre pourraient provenir de la carrière qui entaille le plateau juste en face de la porte d'entrée de la ville. Au cours de notre brève visite, nous n'avons observé aucune marque lapidaire.

Les assises de hauteurs variées sont constituées de blocs de format plutôt allongé (fréquemment deux fois plus larges que hauts) dont trois faces sont dressées (antérieure, supérieure, inférieure), les faces latérales et arrière plus irrégulières permettant une meilleure liaison au corps de mortier. Les blocs jouent un rôle de parement et de coffrage, pénétrant assez peu profondément dans l'épaisseur du corps de mur. Les parements des ouvrages tournés vers l'extérieur de la ville sont appareillés avec plus de soin que les élévations intérieures (intérieur des tours ou face du mur d'enceinte regardant la ville) où se rencontrent des blocs plus petits, une pose plus irrégulière.

Sur les autres sections du « tour de ville », à la limite des pentes naturelles plongeant vers la vallée, plusieurs segments de mur peuvent encore être repérés. Le vestige le plus significatif se trouve sur le front sud-ouest, et paraît appartenir à un prolongement de la courtine au-delà de la tour d'angle sud. Les autres vestiges sont plus arasés. Les murs sont plus maigres, peut-être à cause de la moindre exposition de ces fronts qui bénéficient de la protection naturelle des fortes pentes. On peut aussi supposer qu'ils aient pu appartenir soit à des constructions civiles, soit à une enceinte plus tardive.

Dans la partie orientale du front nord du plateau, on rencontre un massif de maçonnerie arasé et presque complètement dépouillé de ses parements, qui se situe au droit d'un des secteurs les moins abrupts de la pente. Il pourrait s'agir d'une porte secondaire, ouverte



Fig. 13 – Mahasberd, front d'entrée, grosse tour cylindrique ouest. Cl. Ph. Dangles.



Fig. 14 – Mahasberd, front d'entrée, tour rectangulaire ouest. Cl. Ph. Dangles.

vers les prairies qui s'étendent au bas du versant et permettent, au-delà, de rejoindre la citadelle et les berges de la rivière.

L'aire circonscrite par les limites naturelles du plateau forme un ovale très allongé, large de 150 m à 180 m pour une longueur de plus de 800 m. Elle est occupée par de nombreuses structures superposées, dont aucune ne conserve d'élévation importante en l'état. La strate supérieure est le plus souvent constituée de murs formés d'un appareil de blocs de basalte sommairement équarris, sans doute liés avec un mortier d'argile aujourd'hui disparu. Il pourrait s'agir d'une occupation villageoise tardive, éventuellement remaniée en enclos pour les animaux. Mais il faut rappeler qu'à Ani même l'habitat ordinaire, voire certaines structures du « palais » de la citadelle, n'emploie pas de mortier à la chaux, réservé aux églises et aux fortifications.

Au-dessous de cette strate se rencontrent occasionnellement des alignements de murs appareillés en blocs de parement de tuf, suivant la technique traditionnelle de la maçonnerie fourrée. Deux ensembles singuliers s'en dégagent : dans la partie sud-est du plateau, nous avons pu identifier les restes d'une église (fig. 15). Les blocs en place permettent d'en restituer le plan, qui paraît être celui d'une petite église en croix libre, avec une nef large de 6 m et longue de 14 m environ. Le dégagement des vestiges permettrait certainement d'en confirmer le plan et d'en retrouver le dallage.

La plus importante structure conservée se trouve au nord de l'église, quasiment dans l'axe de la porte de l'enceinte urbaine. Elle est bâtie en blocs de tuf brun jaune relativement similaires à ceux de l'enceinte, mais dont la proportion, pour le faible nombre aujourd'hui apparent, est plus fréquemment « debout » (blocs plus hauts que larges). Les parois sont montées au mortier de chaux. Elles paraissent dessiner un long couloir central distribuant



Fig. 15 – Mahasberd, abside de l'église. Cl. Ph. Dangles.

de part et d'autre un certain nombre de vastes chambres. Contrairement à ce que la vue aérienne laissait supposer, il ne s'agit sans doute pas d'un caravansérail (couloir trop étroit, murs trop épais) mais peut-être d'une structure résidentielle. Au nord de cet ensemble, le rocher affleure sur une aire dégagée relativement vaste qui pourrait évoquer un espace public.

Nous n'avons pas pu explorer systématiquement le plateau aux abords de l'entrée du site, mais il ne paraît pas conserver de vestiges de faubourgs. Les annexes de la ville, si elles ont existé, se situaient plutôt dans les pentes au sud-est et au nord-est de la ville, et devant le front fortifié de la citadelle en contrebas, où se trouve sans doute également l'aire funéraire.

Mahasberd et l'occupation médiévale de la vallée de l'Akhourian

L'exploration rapide du site que nous avons pu effectuer confirme et précise l'analyse esquissée précédemment sur la seule base de la photo satellite : Mahasberd ne peut plus aujourd'hui être considéré à travers le seul fortin que de nombreux auteurs ont tenu, sans argument valable, pour une annexe de la capitale bagratide toute proche (fig. 16). Il faut aujourd'hui envisager le site comme un complexe formé de la ville de Mahasberd elle-même, de ses faubourgs, probablement établis dans les pentes au nord-est et au sud-est, et du fortin commandant la route de la vallée au niveau d'un gué, un fortin auquel il faut sans doute désormais rendre son nom ancien de Cark'ar, que révèle un colophon de 1222[6]. La remise à jour du site urbain principal, couvrant 16 ha à lui seul, crédibilise la



Fig. 16 – Mahasberd, vue générale depuis la ville vers le nord : à gauche, la forteresse; à droite dans le lointain : citadelle, cathédrale et église du Rédempteur d'Ani. Cl. Ph. Dangles.

6. Colophon transmis dans un manuscrit de 1681 : M 695, p. 188a, parallèle à W 88, p. 66, cf. Ա. Ս. ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ, *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. ԺԳ դարի* [A. S. Mat'evosyan, *Colophons arméniens. XIIIe s.*], Erevan 1984, p. 131. Information communiquée par J.-P. Mahé en post-scriptum de Dangles et Prouteau, Observations (cité n. 1), p. 284.

description topographique de Zakaria le Diacre ; la typologie du plan de l'église dont nous avons repéré les vestiges – un plan en « croix libre » répandu au VIIe s. – est cohérente avec le contexte chronologique proposé par le chroniqueur. Mahasberd appartiendrait à cette campagne de renforcement de la présence de Byzance dans la région au début du VIIe s., à l'instar de Mren, distant seulement d'une trentaine de kilomètres vers le sud. À la même époque, la future capitale bagratide n'est au mieux qu'une bourgade occupant l'actuelle éminence de Aljkaberd et peut-être celle de la citadelle. Ani ne rivalisera en dimensions avec l'aire urbaine de Mahasberd qu'après la construction d'une nouvelle muraille par le roi Ašot III, qui fait d'Ani sa capitale en 961 ; elle ne s'imposera vraiment qu'à l'extrême fin du Xe s. avec l'extension spectaculaire engagée par le roi Smbat II. Dans cette relation entre les deux villes, il faut s'interroger sur l'apparente absence de monuments d'ampleur à l'intérieur du périmètre fortifié de Mahasberd, et sur le « glissement » du toponyme de la ville vers la citadelle, qui peut être le signe d'une désaffection précoce de la ville. Dès lors le récit de la prise de Mahasberd par traîtrise au profit du Pacha de Kars en 1635, que rapporte Zakaria, pourrait bien faire référence à la seule citadelle ; elle est encore en défense au milieu du XVIIIe s. alors que la ville est probablement à l'abandon.

Mahasberd et la fortification médiévale régionale

La redécouverte des défenses de la ville de Mahasberd enrichit le corpus des fortifications régionales et ouvre de nouvelles perspectives pour la compréhension de la circulation des formes et des techniques dans un contexte soumis à d'importants champs d'influences, dont les effets sont encore aujourd'hui difficiles à démêler. Les ouvrages de la forteresse de Mahasberd-Cark'ar semblent avoir mis en œuvre des formules largement diffusées dans le contexte régional. Cependant ce constat doit être relativisé : il s'appuie principalement sur l'observation de la seconde campagne médiévale que nous avons identifiée, la campagne primitive n'étant aujourd'hui perceptible que dans la ruine partielle de la porterie. Au contraire, les ouvrages de défense de Mahasberd-ville présentent, sur presque tous les critères d'analyse, des solutions originales, inconnues ou rares à Ani et dans ses environs, où dominent les effets des travaux importants conduits par les différents protagonistes de l'histoire de cette ville de la fin du Xe s. jusqu'au début du XIVe s.

Les ouvrages de Mahasberd comme ceux d'Ani emploient systématiquement la technique de la « maçonnerie fourrée » : mais à Ani les blocs mis en œuvre sont équarris sur leur seule face externe, avec plus ou moins de précision suivant les époques. Les autres faces ne sont que sommairement dégrossies, le bloc forme une sorte de « coin » enfoncé dans le corps de mortier et de blocage, et chaque assise ne repose sur la précédente que sur un liseré large parfois d'à peine quelques millimètres. Les faces de parement forment réellement un coffrage, sans stabilité propre. Cette caractéristique technique n'est pas systématique à Mahasberd où les blocs mis en œuvre sont fréquemment équarris sur les deux faces de pose et montés comme un mur avant la coulée du mortier de fourrage. Les formats de blocs sont beaucoup plus allongés et la pose s'apparente au « plein sur joint » classique.

Aucune des tours de l'enceinte d'Ani que nous avons attribuées aux campagnes de fortification des souverains bagratides (fin Xe s.-début XIe s.) ne paraît avoir été dotée d'un volume intérieur. Les tours sont constituées par une inflexion du mur d'enceinte, qui peut

être dotée d'un mur de gorge et remplie de terre pour former une terrasse praticable, ou encore rester vide. Au contraire les tours de Mahasberd renferment systématiquement des salles, accessibles par une porte à la gorge et probablement éclairées par une baie placée au-dessus de cette entrée. Les murs présentent généralement les mêmes épaisseurs et les mêmes caractéristiques techniques et dimensionnelles dans toutes les parties des ouvrages (faces, flancs, gorge, courtine), même si on a pu souligner que les parties les plus exposées semblent avoir été appareillées de manière plus soignée. Nous ignorons comment ces salles intérieures des tours étaient couvertes (voûte, plancher ?), aucun vestige des parties hautes n'étant conservé. On ne trouve pas davantage de trace d'archères : les salles ne paraissent pas avoir servi à la défense active.

La grande majorité des ouvrages d'Ani suit un plan en fer à cheval, souvent relativement irrégulier (angles flancs-courtine, longueur des flancs). Les plans quadrangulaires sont rares (deux exemples seulement sur la trentaine de tours du mur nord). Le plan circulaire ne se rencontre qu'à deux reprises dans des ouvrages qui n'appartiennent pas aux campagnes bagratides : une tourelle du début du XIIIe s. dans le vallon oriental, et une tour archaïque dont on conserve des vestiges très arasés à l'extrémité orientale du mur de barrage de la citadelle. Par contraste, la variété des formes présentes sur le court front de Mahasberd est d'autant plus surprenante qu'elle s'accompagne d'une grande homogénéité des techniques et des détails de mise en œuvre. Elle paraît obéir à une logique d'implantation : les deux tours cylindriques encadrent la partie la plus exposée du front, dont le centre est défendu par trois tours en fer à cheval régulièrement espacées, orientées pour une action plus efficace sur l'entrée, qui s'organise contre le flanc de la tour orientale de cet ensemble. Les saillants de plan quadrangulaire paraissent avoir été disséminés sur les segments moins exposés de l'enceinte, de manière moins régulière, suivant probablement les contraintes de la topographie. Si cette variété formelle, caractéristique de la fortification byzantine, reste rare dans le patrimoine régional proche, c'est peut-être d'abord parce qu'il est encore très imparfaitement connu : on ignore tout des éventuelles fortifications de la ville de Mren, et il nous manque aujourd'hui des monuments majeurs comme l'enceinte de Kars, détruite systématiquement à la fin du XIXe siècle, dont les longs fronts rectilignes étaient formés de l'alternance de tours carrées et rondes.

L'implantation de la grosse tour cylindrique de Mahasberd, à cheval sur l'alignement de la courtine, est un des caractères les plus singuliers de l'ensemble, lui aussi sans équivalent à Ani. C'est encore sur un des sites mal connus du patrimoine régional qu'on recherchera une comparaison pertinente : l'enceinte de la résidence princière d'Aroutch, à 40 km environ au sud-est de Mahasberd. Il s'agit ici de tours de plan quadrangulaire, implantées de manière très systématique, qui comportent toutes la même salle intérieure accessible par une petite porte placée dans l'angle intérieur entre courtine et tour. L'enceinte d'Aroutch est documentée par une source[7] qui l'associe à la construction de l'église voisine dans les années 660-670, mais le rôle du site comme poste fortifié est évoqué dès le Ve s. Elle a été fouillée à la fin du XXe s. mais seulement partiellement publiée[8], en

7. Yovhannēs Drasxanakertc'i, *Histoire d'Arménie*, introd., trad. et notes par P. Boisson-Chenorhokian, Louvain 2004, p. 151.

8. Կ. Մաթեւոսյան, *Արուճ* [K. MAT'EVOSYAN, *Aruč*], Erevan 1987. La fouille fut menée en 1980-1981 par l'archéologue B. Sadoyan.

omettant la modernisation de son front nord, reformulé autour de l'adjonction de tours de plans en fer à cheval. Il nous a été possible d'en effectuer un nouveau relevé à l'été 2012 (fig. 17)[9].

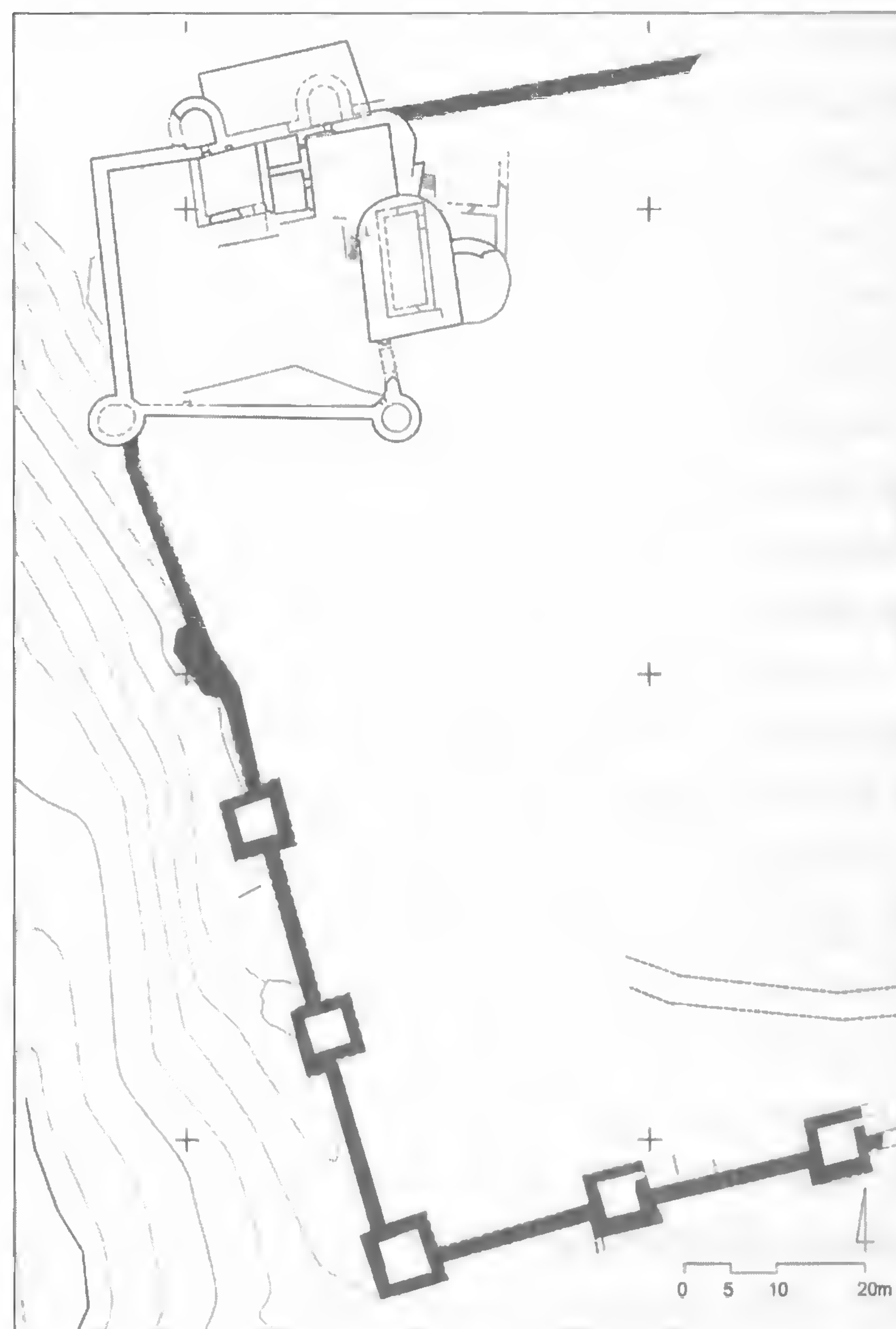


Fig. 17 – Aroutch, plan d'ensemble des fortifications. L'enceinte primitive est représentée en grisé. Relevé et dessin Ph. Dangles et Ph. Sablayrolles.

Enfin, le site de Mahasberd propose un cas particulier et encore énigmatique de défense de porterie fortifiée. L'ouvrage partiellement enseveli ne peut pas être complètement analysé pour le moment. La porte paraît avoir été défendue soit par une tour unique – qui se voit encore à l'ouest du passage –, soit par deux ouvrages très asymétriques dans leur gabarit et leur conception. Cette formule n'est pas rare dans l'Arménie médiévale. Les trois portes principales de l'enceinte nord d'Ani elles-mêmes sont percées entre deux tours qui ne sont jamais strictement identiques, le parcours entrant se trouvant toujours exposé à l'ouvrage le plus puissant. L'asymétrie est encore plus marquée pour la porte de l'enceinte d'Ashot ou pour celle de l'enceinte de la citadelle, sous le flanc d'une énorme tour carrée. Le front fortifié du village de Kecivan Kalesi – Tunçkaya, à une quarantaine de kilomètres au sud de Mahasberd – montre un cas de porte ménagée entre deux saillants en fer à cheval très asymétriques. On pourrait encore citer l'enceinte du monastère d'Akhtala ou la porte de la ville de Loriberd. Dans la plupart de ces cas pourtant, c'est la position de la porte à l'extrémité d'un front fortifié, à la limite d'un ravin naturel, ou encore dans un complexe à double enceinte qui justifie l'asymétrie des défenses. Ce n'est pas le cas à Mahasberd, où on ne repère aucune trace d'enceinte avancée.

Il est malheureusement peu probable que le contexte militaire qui contraint l'accès au site de Mahasberd évolue prochainement et permette d'en entreprendre une étude plus approfondie. Il faudra donc se contenter pour un temps de nos observations ou d'autres glanées dans les mêmes conditions. Elles auront cependant l'intérêt de rappeler aux chercheurs l'importance de ce site et les questions qu'il pose, notamment parce qu'il contribue à esquisser les contours d'un corpus d'ouvrages fortifiés antérieurs à la conquête arabe, qui permettrait de réévaluer l'influence des traditions poliorcétiques des empires voisins sur les productions arméniennes, et parce qu'il remet en perspective la figure dominante d'Ani dans le contexte régional.

9. Recherche effectuée avec Ph. Sablayrolles dans le cadre de la mission française d'Ani-Pemza, désormais sous la direction du professeur I. Augé (université de Montpellier).

AUTOUR D'AŠOT III LE MISÉRICORDIEUX (952/953-977)

par Gérard DÉDÉYAN

INTRODUCTION

L'historiographie arménienne du Moyen Âge est marquée par les références bibliques : comme le montre Jean-Pierre Mahé dans son article « Entre Moïse et Mahomet : réflexions sur l'historiographie arménienne », la traduction arménienne de la Bible fournit aux auteurs de l'âge d'or une mémoire collective et un cadre chronologique, en même temps qu'une technique d'écriture et des modèles littéraires. Ainsi, les deux livres des Maccabées, relatant la lutte des juifs contre les rois de la dynastie séleucide, pour la défense de leur identité culturelle et religieuse, servent de modèles aux historiens arméniens des guerres patriotiques – celle des Vardanank', en particulier en 451 – contre les Perses mazdéens. Les Arméniens sont devenus un « peuple élu » dont l'histoire prolonge celle des récits bibliques[1].

Les traditions relatives à certaines dynasties arméniennes se réfèrent à la Bible. Selon Movsēs Xorenac'i (v[e] ou VIII[e] siècle), les Arcruni, rois du Vaspurakan, descendraient de Sanasar, fils du roi Sennechérib d'Assyrie, qui, après avoir assassiné ce dernier, se serait réfugié avec son frère en Arménie méridionale[2]. Toujours selon Movsēs Xorenac'i, les Bagratuni, rois du Širak, et même *šahanšah* (« roi des rois »), descendraient du juif Chambat, dont l'un des descendants, Chambat Bagarat (d'où l'arménien Smbat), reçut du roi arménien légendaire Vałarchak l'office de *t'agadir* (coronateur) et d'*aspet* (chef de la cavalerie)[3]. Ils prétendaient aussi descendre du « roi-prophète » David, d'où la fréquence de ce nom chez les Bagratides géorgiens (Bagrationi)[4].

1. Dans *REArm*, n. s., 23, 1992, *passim*. Cf. aussi G. DÉDÉYAN, Défense de l'Arménie : martyre et salut aux IV[e]-V[e] siècles, dans *De la faute et du salut dans l'histoire des monothéismes*, sous la dir. de D. Avon et K. Rizk, Paris 2010, p. 47-75.
2. Վ. Վարդանյան, Արծրունիներ, *Հայկական Սովետական Հանրագիտարան* [V. VARDANYAN, Les Arcruni, dans *Encyclopédie arménienne soviétique*, dorénavant *EAS*], t. 2, Erevan 1976, p. 75-76.
3. Ա. Տեր Ղևոնդյան, Բագրատունիներ [A. TER GHEVONDYAN, Les Bagratuni], dans *EAS*, t. 2, p. 201.
4. C. TOUMANOFF, *Les maisons princières géorgiennes de l'Empire de Russie*, Rome 1983, p. 26.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 221-239.

Tout au long de leur histoire, les Arméniens font figure de « chrétienté de frontière », selon l'expression de Mgr Levon Zekiyan[5]. Confrontés à l'ennemi mazdéen, puis musulman, ils donnent de nombreux martyrs, le terme de *nahatak* désignant ceux qui témoignent de leur foi aussi bien en périssant dans les supplices qu'en tombant sur le champ de bataille.

I. Le royaume d'Arménie, rempart de la chrétienté

1. *Une puissance régionale*

Monté sur le trône après le décès de son père Abas Ier (928-952), Ašot III (952-977), pendant son long règne d'un quart de siècle, affermit l'Arménie ou, plus précisément le royaume de Širak, sur le plan tant intérieur qu'extérieur, comme en témoigne le contexte de son sacre, en 961. Selon l'higoumène Matt'ēos d'Uṙha – ou Matthieu d'Édesse – (vers 1070-1144 ?), dans sa *Chronique*, les Arméniens se réjouissaient particulièrement de la bravoure d'Ašot-Gagik qui, ce jour-là, passa en revue ses troupes, au nombre de cent mille, des guerriers d'élite, bien équipés et prêts au combat. À la nouvelle de cet événement, les souverains des peuples de la région, « Abkhazes, Grecs, Babyloniens [c'est-à-dire le vizir bouwayhide du calife de Bagdad] envoyèrent de riches présents et des messages d'amitié », pour glorifier le royaume des Arméniens[6].

Concernant les relations d'Ašot III avec les puissances musulmanes, une brève mention de victoire arménienne, en 959 ou 960, est à relever chez Matt'ēos : « Cette année-là l'armée des Arméniens tailla en pièces [l'armée de] Hamdoun, généralissime des Arabes. »[7] Il s'agit, sans doute, soit de l'émir d'Amid, Nâsir al-Dawla-al-Hasan (929-968), de la branche mossoulitaine de la dynastie des Hamdânides, soit de son frère Sayf al-Dawla (945-967), qui s'opposa glorieusement à l'expansion byzantine. Le père Mik'ayēl Č'amč'ian, dans son *Histoire des Arméniens*, publiée en 1785, affirme, sans citer ses sources, que Hamdoun, précédemment général du calife de Bagdad, s'étant révolté contre celui-ci et s'étant emparé de la province d'Ałdzenik', voulut imposer à Ašot III un tribut considérable, ce que ce dernier refusa. Ayant vaincu Hamdoun – qu'il tua par la suite – et massacré ses troupes, Ašot reçut du calife, à titre de récompense, une double couronne et le titre de *Shâh-i-Arman*, Ašot portant également le titre de *šahanšah*[8]. Si le récit du P. Č'amč'ian a quelque fondement, il s'agit d'une victoire non négligeable, sur un vassal

5. Ce dernier en fait une claire présentation, d'après ses nombreux articles sur ce sujet, dans *Arménie : il y a mille ans, Ani*, numéro hors-série de *Paris tête d'affiche*, Paris 1992, p. 98-100.

6. Մատթէոս Ուռհայեցի, *Ժամանակագրութիւն* [Matt'ēos Uṙhayec'i, *Chronique*], Vałaršapat 1898, p. 4, trad. A. E. Dostourian, *The Chronicle of Matthew of Edessa*, Lanham 1984, p. 20-21.

7. *Ibid.*, p. 7, p. 20.

8. Մ. Չամչեան, *Հայոց պատմութիւն* [M. Č'amč'ian, *Histoire des Arméniens*], 3 vol., Venise 1785, p. 837-838. La précision du texte, de même que la mention du titre de *shâh-i-Arman*, parallèle à celle de *šahanšah*, nous incite à penser que l'auteur a eu sous les yeux une source arabe. Ce passage de Č'amč'ian a été traduit par É. Dulaurier dans sa traduction de Matthieu d'Édesse, *Bibliothèque historique arménienne*, Paris 1858, p. 369-370, et utilisé par R. Grousset, *Histoire de l'Arménie*, Paris 1995², p. 482. Voir à ce sujet M. Canard, Les Hamdânides et l'Arménie, *Annales d'études orientales de la faculté des lettres de l'université d'Alger* 7, 1948, p. 77-94, ici p. 92, qui évoque une confusion de faits et de personnes d'époques différentes (mais il s'agit bien d'un Hamdânide).

rebelle du calife, victoire qui expliquerait aussi l'envoi de représentants de ce dernier auprès d'Ašot, à l'occasion de son sacre. Aram Ter-Ghevondyan se contente de dire que cette victoire de 952 est remportée soit sur un général des Hamdânides, soit sur l'émir d'Alep Sayf al-Dawla, appelé Hamtoun dans les sources arméniennes[9]. Si, encore une fois, la source du P. Č'amč'ian est fiable, il s'agirait, plutôt, d'après les circonstances qu'il expose, de Nâsir al-Dawla, émir de Mossoul, révolté contre le calife al-Mouti après l'avènement des vizirs bouwayhides (945-1055), et dont la sœur, gouvernant Amid en 974-975, obtint que la ville fût épargnée par Jean Ier Tzimiskès, plutôt que de Sayf al-Dawla, frère des précédents (même si l'un et l'autre sont morts bien après 959). L'historien turc du XVIIIe siècle Münecim başı, dans son *Histoire universelle* (rédigée en arabe), rapporte aussi les tentatives d'Ašot III, peu après son avènement, pour reconquérir l'ancienne capitale arménienne, Dwin, sur les émirs kurdes shaddâdides, sans doute pour faire de cette ville sa résidence[10]. Cette tentative eut peut-être une suite positive – avant la victoire de Gagik Ier (989-1012) – entre 957 et 966[11]. Quoi qu'il en soit, Ašot III se montra offensif vis-à-vis des émirats musulmans régionaux, grâce à une armée réorganisée. Ce serait une grave erreur que de limiter son rôle à son action caritative et culturelle. Aram Ter-Ghevondyan a bien mis en valeur le caractère fondateur de son règne[12].

L'attitude menaçante de Jean Tzimiskès vis-à-vis d'Ašot III, lors de l'expédition mésopotamienne de 974, pourrait alors s'expliquer par le fait que le roi d'Arménie avait gardé de bonnes relations avec le calife de Bagdad, s'en reconnaissant le vassal, comme il devait le faire vis-à-vis du basileus. Ašot appliquait donc remarquablement les principes diplomatiques d'équilibre relatif entre les puissances appliqués par les Bagratuni, alliance vigilante avec le grand empire chrétien à l'ouest, lutte contre les émirats dissidents pour la plus grande satisfaction des autorités de Bagdad.

2. La restauration d'une royauté sacrée

Ašot fut le premier roi bagratide à recevoir l'onction d'huile sainte – rite hérité de la royauté juive, inaugurée pour Saül et illustrée par David, et adopté au milieu du VIIIe siècle par les rois des Francs, et seulement en 961 par les rois bagratides du Širak. Le récit de Matt'ēos appelle quelques commentaires et suscite quelques questions. Ašot III, par sa personne et son action, est donc, en quelque sorte, plébiscité par les *išxank'*, les princes arméniens. Il fut ensuite nécessaire de convoquer Yovhannēs, catholicos des Ałuank' – les Albaniens du Caucase – avec quarante évêques, et « avec une grande pompe » P'ilippos,

9. A. TER-GHEVONDYAN, *The Arab emirates in Bagratid Armenia*, transl. by N. G. Garsoian, Lisbon 1976, p. 105.

10. *Ibid.*, p. 95-96. Le père Tchamtchian pourrait avoir puisé les détails qu'il donne sur la confrontation entre Ašot III et Hamtoun chez Münecim başı. Par ailleurs, M-.F. Brosset, utilisant sans doute un manuscrit tardif, mentionne, dans sa traduction des *Tables chronologiques de Samuel d'Ani*, l'octroi de deux couronnes, accordées en récompense à Ašot, après sa victoire, par le chef des émirs (*Collection d'historiens arméniens*, 2 vol., Saint-Pétersbourg 1874-1877, vol. 2, p. 439).

11. N. G. GARSOIAN, dans *Histoire du peuple arménien*, sous la dir. de G. Dédéyan, Toulouse 2008², p. 251. Ašot III aurait aussi arraché la province de Hark' aux Hamdânides de Mossoul *(ibid.)*.

12. *The Arab emirates* (cité n. 9), p. 96-97.

roi des Ałuank‘[13], « homme pieux et saint. […] Il y eut ce jour-là une formidable et grande assemblée dans la ville d'Ani, qui était alors la résidence royale des Arméniens »[14].

Voici comment Matt‘ēos décrit ensuite, plus précisément, les solennités du sacre d'Ani, en 961 : « Cette année-là fut oint le roi [Ašot]-Gagik, par l'onction de ses ancêtres, et il occupa le trône royal des premiers rois de la nation des Arméniens. » L'auteur souligne la solennité de la cérémonie : « Et il y eut une grande joie dans toute la nation des Arméniens, car ils voyaient le trône royal de la nation des Arméniens restauré conformément aux [traditions] de leurs anciens pères. »[15] Après avoir mentionné le rassemblement de « l'armée permanente forte de 45 000 vaillants hommes, sans compter le contingent royal » par le généralissime (sans doute le fils de Gēworg Marzpetuni)[16], Matt‘ēos écrit : « Et tous les princes des pays de la maison [nation] des Arméniens se réunirent auprès du saint patriarche Anania, pour donner l'onction de la royauté à Ašot-Gagik, conformément au premier rite d'onction de ses ancêtres, parce qu'il ne s'était pas encore assis sur le trône royal de la maison des Arméniens et qu'il n'avait pas encore posé la couronne sur sa tête. »[17] Après quoi P‘ilippos, roi des Ałuank‘, et leur catholicos Yovhannēs, ainsi que les évêques et les troupes venus avec eux, furent renvoyés en Ałouanie, « siège des apôtres Thaddée et Barthélemy, les premiers patriarches de la Grande Arménie »[18]. Cette mise en évidence de l'intronisation d'Ašot III est bien la preuve du rétablissement de l'ancien rituel : Ašot III n'est pas seulement béni, comme ses prédécesseurs de la dynastie bagratide, mais, comme sans doute les Arsacides chrétiens (c'est ce que suggère le texte), il reçoit, de la main du catholicos, l'onction d'huile sainte qui fait de lui le *šahanšah* des Arméniens[19], le « roi des rois ». Ce titre iranien se confirme en effet, sous la dynastie bagratide, aux dépens de celui de *t‘agawor Hayoc‘*, en raison de la mainmise des vizirs bouwayhides (originaires du Daylam) sur le califat abbasside de Bagdad, dont, en principe, les souverains bagratides étaient vassaux[20].

L'idée que la royauté bagratide est une royauté sacrée reste bien ancrée dans les esprits. Lorsque le prince T‘oros Ier, troisième représentant de la dynastie řubēnienne (1073-1226), fondatrice de l'État arménien de Cilicie, venge le meurtre de Gagik II, dernier roi bagratide d'Ani (1041/1042-1045), assassiné en Cappadoce par les frères

13. Sur ce souverain, voir C. Mutafian, *L'Arménie du Levant*, Paris 2012, vol. 1, p. 279.

14. Matt‘ēos, (cité n. 6), p. 3-4, Dostourian (cité n. 6), p. 20.

15. P. 4, p. 20.

16. **Մատթէոս Ուռհայեցի**, *Ժամանակագրութիւն*, **Հ. Բարթիկյան** [Matt‘ēos Uřhayec‘i, *Chronique*, éd. H. Bart‘ikyan], Erevan 1973, p. 256, n. 11.

17. Matt‘ēos, *Chronique*, édition de Jérusalem, 1869, p. 3, de préférence à l'édition de Vałaršapat, p. 3, où l'on lit : « Pour donner l'onction de la royauté à Gagik ». Selon H. Bart‘ikyan (cité n. 16), p. 296, n. 2, qui préfère l'édition de Jérusalem et qui suit l'interprétation de Mik‘ayēl Č‘amč‘ian, Ašot avait pour second nom Gagik. Pour Dostourian (cité n. 6), p. 285, Matt‘ēos a confondu Ašot avec son successeur.

18. Vałaršapat (cité n. 6), p. 4-5, Dostourian (cité n. 6), p. 21.

19. J.-P. Mahé, Le rôle et la fonction du catholicos d'Arménie du viie au xie siècle, dans N. G. Garsoïan et J.-P. Mahé, *Des Parthes au califat : quatre leçons sur la formation de l'identité arménienne*, Paris 1997, p. 79-106, ici p. 96-97.

20. G. Dédéyan, Les Arabes au Caucase : les relations des rois bagratides d'Arménie avec le califat abbasside de Bagdad (de 884 à 1055), dans *Il Caucaso : cerniera frà culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI) ; 20-26 aprile 1995* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 43), Spoleto 1996, vol. 1, p. 169-194, ici p. 182-183.

Mandalai, en 1073 – des Grecs possesseurs de la forteresse de Kyzistra –, il interpelle en ces termes l'un des meurtriers, mis à la torture : « Et vous, qui étiez-vous lorsque vous avez tué cet homme puissant, le roi d'Arménie, consacré par l'onction, et qu'avez-vous répondu à la nation des Arméniens ? »[21] Gagik II est un *ōceal t'agawor*, un « roi consacré par l'onction ». Quasiment assimilé aux bourreaux du Christ, le meurtrier en question est qualifié d'*astuacaspan*, de « déicide ».

3. L'équivoque sur l'identité du roi

Dans les deux éditions de la *Chronique* de Matt'ēos (Jérusalem 1869, Vałaršapat 1898), c'est néanmoins pour le fils d'Ašot III, Gagik Ier (989/990-1017/1020), successeur de son frère Smbat II (977-989), que l'intronisation du roi prend toute son ampleur. Le texte, en effet, de façon surprenante, substitue le nom de Gagik à celui d'Ašot. Nous adoptons ici l'interprétation donnée par la traduction, en arménien oriental, du regretté Hrač' Bart'ikyan (Erevan 1973), qui substitue partout Ašot-Gagik à Gagik pour lever les contradictions apparentes du texte de Matt'ēos[22]. Sous la même année 410/961, la chronique attribuée au connétable Smbat (écrite par un membre de la chancellerie royale du royaume de Cilicie, à la fin du XIIIe siècle), tant dans le manuscrit d'Ejmiacin[23] que dans celui de Venise[24], impute les cérémonies du couronnement et du sacre au règne de Gagik Ier. Étant donné que, dans le texte de Matt'ēos, ce sont la venue et le départ du catholicos des Ałuank' et du roi des Ałuank' qui ouvrent et clôturent la cérémonie du sacre, on peut penser que toute la description de Matt'ēos concerne Ašot III, qui devait donc porter le double nom d'Ašot-Gagik (il est également possible que le copiste ait, par erreur, substitué le nom de Gagik à celui d'Ašot).

II. Ašot III : une sainteté caritative, favorisée par un apogée du royaume de Širak

1. Les Arcruni et les Bagratuni : une sainteté martyriale

La sainteté, chez les Arméniens, semble principalement martyriale. Le même mot, *nahatak*, terme qui, après le sens d'« athlète », a pris celui de « martyr », est utilisé pour ceux qui témoignent de leur foi chrétienne au prix de leur vie, soit dans les supplices, comme les Łewondiank' (le prêtre Łewond et ses compagnons), soit à la guerre, comme les Vardanank' (le général Vardan Mamikonean et ses compagnons), les premiers étant des ecclésiastiques, les seconds des nobles, confrontés les uns et les autres, au milieu du Ve siècle, au fanatisme de la Perse mazdéenne, et méritant le titre de *surb*, « saint »[25]. La

21. Matt'ēos, Vałaršapat (cité n. 6), p. 320, p. 400, Dostourian (cité n. 6), p. 209.
22. Matt'ēos Uṙhayec'i (cité n. 16), p. 2-3 et p. 297, n. 16. L'ensemble de la description du sacre par Matt'ēos est imputé à Ašot III dans la traduction de Dulaurier, p. 3-4, mais c'est à Gagik qu'est attribuée la bravoure qui réjouit le peuple arménien. B. Arak'elyan, dans *Հայ ժողովրդի պատմություն [Histoire du peuple arménien]*, sous la dir. de Tz. Ałayan *et al.*, t. 3 (sous la responsabilité de B. Arak'elyan et *al.*), Erevan 1976, p. 53, impute toute la cérémonie du sacre à Ašot III.
23. *Տարեգիրք [Annales]*, édition de K. Chahnazarian, Paris 1859, p. 22.
24. *Ժամանակագրութիւն [Chronique]*, édition de S. Akelean, Venise 1956, p. 2.
25. Dédéyan, Défense de l'Arménie (cité n. 1), p. 70-71.

sainteté martyriale est particulièrement présente chez le *vardapet* (docteur en théologie) T'ovma Arcruni (840?-906?), dont l'ouvrage, *Histoire de la Maison des Arcruni*, faisant largement écho aux ravages et persécutions suscités par al-Moutawakkil, calife abbasside de Bagdad (847-861), prend souvent la forme d'un martyrologe, marqué par les deux formes de témoignage pour la foi[26]. Décrivant la bataille victorieusement livrée à l'émir turc Bûghâ par Gurgēn Arcruni, en 852, le chroniqueur écrit : « Toutefois, les braves de l'Arménie n'étaient pas seuls dans leur carrière de martyre militant, car leurs bataillons avaient combattu avec l'assistance des esprits célestes »[27].

La maison des Arcruni fournit également des exemples de martyre dans les supplices. Ce fut le cas – rapporté de façon émouvante par le *vardapet* Łewond dans son *Histoire*, principalement consacrée à la domination arabe en Arménie – pour les princes Sahak et Hamazasp Arcruni, retenus en prison pendant trois ans par le gouverneur arabe d'Arménie, Khouzayma, et condamnés, en 785, à choisir entre l'apostasie et la mort : supportés par des fourches, fixées au sol et enfoncées dans leurs aisselles, ils furent cruellement flagellés, puis décapités. À propos de Sahak, T'ovma nous dit : « Il priait le Seigneur du fond de son cœur. Ses lèvres ne remuaient pas. Sa voix n'était entendue de personne. Son âme était comme secouée de violents sanglots intérieurs, et il suppliait Dieu de l'assister. »[28]

Les Bagratuni offrent deux exemples de martyrs ayant subi des supplices : d'abord celui du *sparapet* (commandant en chef) Smbat Aplapas, prince de Bagaran, qui, déporté, en 855, à Sâmarrâ, alors la capitale califale, avec d'autres nobles, refusa obstinément de se convertir à l'islam, malgré les violentes menaces proférées par les Arabes. T'ovma Arcruni se contente d'évoquer l'incarcération et la mort de Smbat survenue entre 862 et 867, tandis que Yovhannēs de Drasxanakert (ou *Patmaban,* « l'Historien »), catholicos (898-925), qui spécifie que le *sparapet* avait consenti au sacrifice de sa vie – dont on lui fit grâce au dernier moment – présente comme un martyre les épreuves traversées par Smbat *Khostovanoł* (« le Confesseur », comme il mérita d'être appelé par la suite)[29]. Un autre Bagratuni, le roi Smbat Ier (890-914), supporta héroïquement les tortures que Yoûsouf, émir d'Adharbaydjân, lui fit infliger, au pied des remparts de la forteresse de Ernǰak (dans la province de Siunik'), où s'étaient réfugiées plusieurs princesses de la principauté de Siunik' oriental. Le corps de Smbat, décapité, fut ramené à Dwin et exposé sur une croix. Smbat *Nahatak* (« le Martyr ») – c'est le nom que lui donna la postérité – fut aussitôt canonisé, à l'initiative du catholicos Yovhannēs susmentionné[30]. Le martyre de Smbat fut suivi de celui de plusieurs princes et d'anonymes que le catholicos ordonna également de commémorer[31].

26. *Ibid.*, p. 68.
27. Cité *ibid.*, p. 69.
28. Cité par GROUSSET, *Histoire de l'Arménie* (cité n. 8), p. 336-337.
29. Son cas est présenté *ibid.*, p. 368-369.
30. J.-P. MAHÉ, L'Église arménienne de 611 à 1066, dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, sous la dir. de J.-M. Mayeur *et al.*, *4, Évêques, moines et empereurs (610-1054),* sous la responsabilité de G. Dagron *et al.*, p. 457-546, ici p. 505.
31. *Ibid.*

2. *L'épanouissement politique et culturel du royaume de Širak*

Il est sans doute surprenant de rencontrer, chez les Bagratuni, une forme de sainteté caritative, et non plus martyriale. En fait, le règne d'Ašot III s'inscrit dans une période d'apogée du royaume de Širak, apogée qui couvre au moins les règnes d'Ašot III (952/953-977) *Vołormac'*, « le Miséricordieux » ou « l'Aumônier » (puisque, en arménien classique, le terme de *vorłormout'ioun* signifie aussi bien « miséricorde », « compassion », qu'« aumône »), de Smbat II *Tiēzerakal*, « le maître du Monde », ou « le Dominateur » (977-989/990), et de Gagik Ier. Certes, l'Arménie, héritière des tendances centrifuges des Parthes – qu'il s'agisse de l'empire des Arsacides iraniens ou du royaume des Arsacides arméniens – accentue alors son morcellement politique et territorial. Aux royaumes de Širak et de Vaspurakan (sans compter les émirats arabes de l'Arménie méridionale) s'ajoutent le royaume de Siunik' (987-1170), mais aussi directement aux dépens des États bagratides arméniens, les royaumes de Kars (961/963-1065) et de Lōṙē (972/980-1113). La menace de Byzance se précise, avec l'annexion de la principauté des Bagratuni du Tarōn (966) et celle des États de Dawit', dit le Curopalate (1000-1001), issu d'une branche collatérale des Bagratides de Tayk' (Tao en géorgien).

C'est néanmoins, pour l'Arménie, une période de calme relatif, Byzance jouant le rôle de contrepoids par rapport aux États musulmans, sans que l'équilibre soit trop dangereusement rompu aux dépens de ces derniers. Le royaume de Širak, dont les souverains sont consacrés par l'onction depuis 961, est en plein épanouissement. Élue comme capitale royale également en 961, puis comme siège catholicossal (à la place d'Arkina), Ani est bientôt entourée d'une double enceinte de murailles, dotée d'une cathédrale, dont la construction est confiée à l'architecte Trdat (le restaurateur de Sainte-Sophie de Constantinople), tandis que Hoṙomos Vank', monastère situé à une quinzaine de kilomètres au nord-est d'Ani, sert de mausolée aux rois bagratides (y compris Ašot III). Située au carrefour des grandes artères du commerce international (sur les voies Bagdad-Trébizonde, Bagdad-Kiev), et connaissant un important essor économique, Ani, la ville « aux mille églises », est aussi un foyer de culture arménienne[32].

Trois siècles plus tard, le moine Vardan l'Oriental, acteur important de la vie de l'Église arménienne dans la principauté des Zak'arean (nord-est de l'Arménie, sous la suzeraineté des Bagratides de Géorgie), mais aussi dans le royaume d'Arménie cilicienne, suggère, dans sa *Collection d'histoires*, le rôle de défenseur de la chrétienté assumé par Ašot III : « Il construisit le petit rempart de la ville d'Ani [c'est-à-dire la première ceinture de murailles] et dressa toutes les tours, lesquelles servaient d'églises [en fait, de chapelles], en l'an 440 (961) »[33]. Mais, plus qu'un événement d'histoire urbaine, la proclamation officielle de l'ancienne bourgade d'Ani comme résidence royale (les Bagratuni avaient eu jusque-là

32. Sur Ani, voir *Ani, capitale de l'Arménie en l'an mil : Paris, Pavillon des arts, 7 février-13 mai 2001*, ouvrage réalisé sous la dir. de R. Kévorkian, Paris 2001. Sur les relations entre l'Arménie et Byzance à l'époque des Bagratuni, on consultera, parmi les nombreux articles de H. BART'IKYAN sur ce sujet, La conquête de l'Arménie par l'Empire byzantin, *REArm* 8, 1971, p. 327-340, et l'ouvrage de K. H. ЮЗБАШЯН, *Армянские государства эпохи Багратидов и Византия, IX-XI BB.* [K. N. YUBASHYAN, *Les États arméniens de l'époque des Bagratides et Byzance, IXe-XIe siècle*], Moscou 1988, *passim.*

33. *Պատմութիւն [Histoire]*, Venise 1868, p. 89.

trois capitales successives : Bagaran, Erazgawor/Širakawan, Kars), puis catholicossale, manifestait la ferme intention d'Ašot III d'imposer son autorité à l'ensemble du pays[34].

L'épouse d'Ašot, Xosrovanuš († 981)[35], se distingua également, selon le même auteur : « Et sa pieuse femme Xosrovanuš fait construire les splendides et saints monastères de Sanahin et de Hałbat. »[36] La *Géographie* du même Vardan l'Oriental, décrivant la Grande Arménie, rappelle que, « près du fleuve des Sewordik', s'élèvent les magnifiques et célèbres saints monastères de Hałbat et de Sanahin, que construisit la reine Xosrovanuš, l'épouse d'Ašot le Miséricordieux, en l'an 410 (961) »[37]. Le moine Step'annos Asołik de Tarōn, dans son *Histoire universelle*, se contente de rappeler que, sous le règne d'Ašot III, « furent construits des monastères, des lieux pour les ascètes, dans le pays des Sewordik', pour des moines vivant dans l'égalité et en commun, réunis sous la règle susmentionnée de saint Basile. Les noms de ces deux lieux sont Hałbat et Sanahin, situés l'un en face de l'autre, et dont les cinq cents moines, dans la demeure de Dieu, professaient la même foi »[38]. Asołik veut surtout, après avoir mis en relief l'exceptionnelle charité du roi, montrer que son règne favorisa un remarquable essor du monachisme, avec la construction de deux foyers rayonnants de la foi et de la culture arméniennes, Hałbat et Sanahin, sans juger nécessaire de mentionner le nom de la reine Xosrovanuš.

Le même Asołik est hautement représentatif de cet essor culturel, dans le domaine de l'historiographie. Né probablement dans le canton de Tarōn (province de Turuberan), sans doute chantre de grand talent (d'où son nom d'Asołik, le « chantre »), il fit ses études à Ani, acquérant la réputation de savant *vardapet*. C'est le catholicos Sargis II qui, sous le règne du roi Gagik Ier, fils cadet d'Ašot III, confia à Asołik la rédaction d'une *Histoire universelle* (en fait, commençant à Abraham, cet ouvrage se termine avec l'année 1004), embrassant largement l'histoire des États et des peuples voisins des Arméniens[39].

3. La commémoraison du roi et de la reine

On ne s'étonnera pas que, dans ce contexte général plutôt pacifique (Asołik souligne l'ambiance de paix dont bénéficie l'Arménie sous Abas Ier, Ašot III et Smbat II), ce soit la sainteté caritative, et non la sainteté martyriale, qui soit mise en évidence. Asołik résume d'une phrase l'ambiance du règne d'Ašot III (« qui reçut aussi le nom de

34. TER-GHEVONDYAN, *The Arab emirates* (cité n. 9), p. 96-97.

35. Peut-être son père portait-il le nom de Khosrov, attesté à cette époque chez les princes Siuni, Andzéwatsi, de Gołt'n (Հ. ԱՃԱՌԵԱՆ, *Հայոց անձնանունների բառարան* [H. AČAṘYAN, *Dictionnaire des noms de personne arméniens*], 5 vol., Beyrouth 1972², vol. 2, p. 535-536). Un Khosrov de Gołt'n est mentionné dans un faux testament de la vierge Hripsimê, fille d'Ašot III (*ibid.*, p. 536 et vol. 3, p. 102-103).

36. Cité n. 33, p. 90.

37. *Աշխարհացոյց Վարդանի Վարդապետի [Géographie du Docteur Vardan]*, éd. H. Berberian, Paris 1960, p. 35. Notons que le nom d'Ašot *Vołormac'* (« le Miséricordieux ») est récurrent chez Vardan, *Histoire* (p. 89, 92, 106).

38. Édition S. Malkhasiants, *Ստեփաննոսի Տարօնեցւոյ աստղական պատմութիւն տիեզերական [Histoire universelle de Step'annos Asołik de Tarōn]*, Vałaršapat 1895, p. 181, trad. F. Macler, Paris 1917, p. 40.

39. Sur Asołik et son œuvre, voir M. ALBERT et *al.*, *Christianismes orientaux*, Paris 1993, p. 152; *Ստեփաննոս Տարօնեցի* [Step'annos de Tarōn], dans *EAS*, vol. 11, Erevan 1985, p. 138-139 et l'article de H. BART'IKYAN, Step'annos de Tarōn, dans *Քրիստոնյա Հայաստան, հանրագիտարան [L'Arménie chrétienne : encyclopédie]*, Erevan 2002, p. 930.

šahanšah et qui régna vingt-cinq ans ») : « Cet Ašot gouverna le pays des Arméniens avec un esprit pacifique et surpassa tout le monde par son humilité et sa compassion. »[40] L'énumération des handicapés qu'Ašot III rassemble à sa cour – « les estropiés, les boiteux et les aveugles » – semble une paraphrase des Évangiles évoquant les miracles du Christ thaumaturge. Cela nous renvoie aussi à l'action caritative des empereurs de Byzance[41] et aux rois thaumaturges du royaume de France. La considération que le roi manifeste à ces malheureux, tout en restant à son rang de *šahanšah*, se réfère à la hiérarchie arménienne (*išxan*, « prince », *išxanac' išxan*, « prince des princes », titre auquel équivalait l'appellation byzantine d'ἄρχων τῶν ἀρχόντων) ou byzantine (*kiwrapałat*, « curopalate », initialement fonction de chef de la garde du Palais, plus tard – au xe siècle, par exemple – haute dignité réservée à la famille impériale et parfois conférée à des princes considérés comme vassaux, comme Dawit' le Curopalate, souverain du Tayk') ; cette considération peut se rapporter encore au protocole, en partie d'origine iranienne, qui réglait la cour royale arménienne (*barjakic'*, « voisin de coussin ») en conformité avec un modèle iranien[42]. Ašot III témoigne aux lépreux une compassion toute particulière : « Leur lèpre rouge et leurs ulcères avaient à ses yeux autant de prix que leurs parures et les pierres précieuses. De ses propres mains, il leur présentait sa coupe royale pleine, et lorsque le pus de leurs plaies se mêlait au vin, alors il reprenait la coupe et en buvait le reste. »[43] La compassion d'Ašot, partageant la coupe royale avec les lépreux, fait écho à celle de Jésus, dont certaines guérisons (les aveugles, le sourd-muet, l'hémoroïsse, la belle-mère de Pierre) sont le résultat d'un contact physique.

Le moine Vardan résume l'éloge d'Ašot III fait par Asołik, mais en apportant quelques variantes. Il évoque Ašot, « appelé le Miséricordieux », « qui construisit de nombreuses léproseries, prenant soin d'eux [les lépreux] en leur assignant de généreuses rentes, les servant fréquemment en personne ». Mentionnant le partage de la coupe royale, Vardan ajoute qu'« il appelait les lépreux princes et curopalates *[kiwrapałat]*, se conformant à l'affirmation de [l'apôtre] Jacques : "C'est par la foi qu'ils sont de grands personnages" »[44]. Le surnom de *Vołormac'* donné à Ašot III est attesté postérieurement à son règne (par exemple, plusieurs fois par Vardan). Asołik ne l'appelle jamais que *šahanšah*, « roi des rois »[45] et ne lui accole qu'une seule fois une épithète à connotation religieuse, cette connotation étant forte, puisqu'il s'agit de l'épithète *ōrhneal*, « béni » : « En ce temps-là, en l'an 426 (977), mourut Ašot, le roi béni des Arméniens. »[46]

Paradoxalement, quoiqu'Ašot le Miséricordieux ait été un émule, du moins pour la sainteté caritative, de son grand-père Smbat le Martyr, figure emblématique de la sainteté

40. Texte (cité n. 38), p. 180, trad. (cité n. 38), p. 39. À la fin du passage, Asołik insiste : « Et il expia ses péchés par sa compassion et sa pitié envers les pauvres » (texte, p. 181, trad., p. 39).

41. Voir, *infra*, n. 64, les observations de G. Sidéris.

42. Voir l'article très détaillé de Լ. ՇԱՀԻՆՅԱՆ, Գահնամակ [L. ŠAHINYAN, Gahnamak], dans *EAS*, vol. 2, Erevan 1976, p. 662-664, ainsi que *The Epic histories attributed to P'awstos Buzant (Buzandaran Patmut'iwnk')*, transl. and commentary by N. G. Garsoïan, Cambridge MA 1989, p. 526.

43. Texte, p. 181, trad., p. 39.

44. *Histoire* (cité n. 33), p. 89.

45. Texte (cité n. 38), p. 180, trad. (cité n. 38), p. 39, « Ašot, son fils [Abas], qui était aussi appelé "*šahanšah*" », « Ašot *šahanšah* », p. 182, p. 41.

46. Texte, p. 187, trad., p. 49.

martyriale, on ne trouve mention de sa fête ni dans la liturgie, ni dans le calendrier arménien. Pour le 20 mai, date à laquelle on peut rencontrer son nom, les synaxaires antérieurs à celui de Tēr Israyēl, qui date du début du XIVe siècle[47], l'ignorent totalement. La fête du roi Ašot n'était donc pas admise comme une fête officielle[48]. Après avoir évoqué, outre la construction d'églises dans la ville d'Ani, celle d'hôpitaux et d'infirmeries, dotés de « revenus perpétuels », l'auteur poursuit : « Bien souvent il visitait lui-même les malades et les infirmes, les servait personnellement avec gaieté. Il faisait asseoir à sa table les pauvres, les malades, les aveugles, les lépreux, leur offrait la coupe royale et buvait ensuite le restant de la même coupe. Il était très charitable, généreux envers les pauvres et les indigents, c'est pourquoi il fut surnommé le Miséricordieux. » Il est également fait mention de la reine Xosrovanuš, « collaboratrice de son mari dans toutes les œuvres de bienfaisance et agréables à Dieu ». S'étant illustrée par la construction des monastères de Sanahin et de Hałbat, « elle s'est montrée une vraie mère charitable de la nation arménienne par ses nombreuses œuvres d'amour et de charité à l'égard des pauvres et des indigents »[49].

III. Ašot III l'Aumônier et Jean l'Aumônier

On peut se demander si Asołik de Tarōn, contemporain du célèbre hagiographe byzantin Syméon Métaphraste qui exerça de hautes fonctions à Constantinople à la fin du Xe siècle et mourut en l'an mil, n'a pas été influencé – étant donné sa familiarité avec le monde grec – par la monumentale collection de vies de saints dont on est redevable au second, dans l'esprit de l'encyclopédisme du Xe siècle[50]. Syméon a peut être repris la *Vie de saint Jean l'Aumônier* rédigée vers 641-642 par l'évêque Léontios de Néapolis[51] – en Chypre –, fondée sur des données réunies par Jean Moschos et Sophronios, ami de Jean l'Aumônier : le premier (Cilicie, 540/550 – Constantinople, 634) séjourna dans plusieurs monastères du Proche-Orient et, après la prise de la Ville sainte par les Perses (614), vécut comme patriarche de Jérusalem en exil, à Constantinople[52] ; le second (Damas, vers 560 – Jérusalem, 638), qui visita également de nombreux centres monastiques, fut patriarche de Jérusalem (634-638) et se résigna à l'occupation de la Ville sainte par le calife ʿOmar, en 638[53].

Notons que la *Vie de saint Jean l'Aumônier* fut traduite en latin, au IXe siècle, par Anastase le Bibliothécaire, un lettré qui fut secrétaire privé du pape Nicolas Ier (858-867), puis archiviste en chef d'Hadrien II[54] (867-872). Jean l'Aumônier (ἐλεήμων correspondant à l'arménien *volormac'*), fils du gouverneur byzantin de Chypre, fut patriarche

47. Շ. ԳԱԼՈՒՍՏԵԱՆ, *Հայ սրբեր* [Ch. arch. KALOUSTEAN, *Les saints arméniens*], Istanbul 1982, p. 205-207, dont la présentation d'Ašot III remonte au synaxaire de Tēr Israyēl, a rangé ce roi au nombre des saints.

48. Nous devons toutes ces précisions sur la commémoraison d'Ašot III à la science de l'archimandrite Shahé Ananyan (Sainte-Etchmiadzine).

49. *Ibid.*

50. Cf. Symeon Metaphrastes, *ODB* 3, p. 1983-1984.

51. Leontios of Neapolis, *ODB* 2, p. 1213-1214, et John Eleemon, *ODB* 2, p. 1058-1059.

52. Moschos, John, *ODB* 2.

53. *ODB* 3, p. 1928-1929.

54. *ODB* 1, p. 88-89.

d'Alexandrie de 610 à sa mort, en 619/620, mais l'invasion perse l'obligea à regagner son île natale. Il se rendit célèbre par sa charité, illustrée, à Alexandrie, par la construction d'hôpitaux et la distribution de nourriture aux réfugiés venus des territoires occupés par les Perses. Dans l'art chrétien, il est représenté distribuant des aumônes, accompagné par la personnification de la pitié et de la ville d'Alexandrie[55]. Jean l'Aumônier fut, par la suite, saint patron de l'ordre des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem.

La description des actes charitables d'Ašot III rappelle singulièrement celle que l'on trouve dans la *Vie de saint Jean l'Aumônier*, telle qu'elle se présente dans les œuvres de Syméon Métaphraste, dont Asołik a pu connaître les diverses *Vies*, d'une part parce qu'il lui est postérieur d'une vingtaine d'années (il vivait sans doute encore en 1023)[56], d'autre part parce que, contemporain de la reconquête byzantine opérée dans la deuxième moitié du xᵉ siècle aux dépens du *Dâr al-Islâm*, il est très attentif – au-delà de ses réserves théologiques – aux événements du monde grec : succès militaires de la dynastie macédonienne, politique balkanique, restauration de la cathédrale Sainte-Sophie de Constantinople par l'architecte Trdat – le constructeur de la cathédrale d'Ani –, mise en place d'une hiérarchie ecclésiastique arménienne, parallèlement à la hiérarchie grecque, dans les territoires enlevés aux Arabes (Cilicie, Syrie du Nord). C'est ainsi que le moine Asołik a pu être informé – si ce ne fut pas le cas de ses prédécesseurs – des actions du patriarche Jean l'Aumônier.

Si le qualificatif arménien de *volormac'* (« miséricordieux », « aumônier ») ne semble attesté que trois siècles après le règne d'Ašot III, dans la *Collection d'histoires* de Vardan l'Oriental, en revanche, le vocabulaire auquel Jean l'Aumônier aurait eu recours pour désigner les pauvres trouve, du moins au témoignage de Syméon Métaphraste, son pendant dans celui d'Ašot III. Après avoir eu, pendant une nuit d'oraison, la vision d'une jeune femme d'une beauté extraordinaire et se présentant comme « la miséricorde qui avait fait descendre du ciel le Fils de Dieu », le patriarche aurait convoqué les clercs collaborant avec lui pour la gestion des églises et leur aurait ordonné d'aller par toute la ville d'Alexandrie et d'inscrire un par un les noms de tous ses δεσπόται (« maîtres », par opposition à « esclaves »)[57]. Ses interlocuteurs lui ayant demandé qui étaient ses « maîtres », le patriarche aurait répondu que ceux qu'eux-mêmes avaient l'habitude d'appeler πένητες (« pauvres ») et προσαῖται (« mendiants »), il les appelait, quant à lui, ses δεσπόται et ses συλλήπτορες (« auxiliaires »), ceux-là seuls, selon lui, pouvant l'aider à obtenir « le royaume de Dieu »[58].

La présentation que fait Asołik de la charité d'Ašot III peut, d'ailleurs, remonter à un modèle hagiographique plus ancien, à savoir la *Vie de Jean l'Aumônier* écrite par Léontios de Néapolis, qui parle de la charité du patriarche dans des termes proches : comme dans le récit de Métaphraste, Jean demande à ses économes d'aller par toute la ville d'Alexandrie et d'inscrire jusqu'au dernier tous ses δεσπόται. Il précise, avec un vocabulaire un peu différent de celui de Métaphraste, que ceux que ses interlocuteurs appelaient πτωχοί (« mendiants ») et ἐπαῖται (« mendiants »), lui les appelle ses δεσπόται (« maîtres ») et

55. John Eleemon, *ODB* 2, p. 1058-1059.
56. Macler (cité n. 38), p. CIV-CVII.
57. Syméon Métaphraste, *PG* 114, col. 901-902.
58. *Ibid.*

ses συγκροτῆται (« patrons »)[59]. Il faut préciser ici que Métaphraste se serait plus inspiré, du moins pour les débuts de son texte, d'une autre *Vie de Jean l'Aumônier* que celle de Léontios de Néapolis : ce serait celle écrite par Sophronios, patriarche de Jérusalem, œuvre, certes, perdue, mais dont un manuscrit de Venise donne un reflet assez fidèle (on en trouve des traces dans la vie rédigée par Métaphraste[60]). Asołik – ou le roi qu'il exalte, Ašot le Miséricordieux – avait pu connaître la vie de Jean l'Aumônier soit par la tradition orale, soit par une hypothétique traduction arménienne de Léontios réalisée en milieu chalcédonien, voire même non chalcédonien, entre le VIIe et le Xe siècle, ou encore en milieu arménien chalcédonien : de fait, on ne connaît pas, à ce jour, de traduction arménienne du *Ménologe* de Syméon Métaphraste, ce qui n'est pas étonnant, en raison de sa finalité globalement liturgique, qui ne le rendait pas nécessaire à l'Église arménienne[61]. En revanche, on ne s'étonnera pas de trouver, au XIe siècle, des traductions en géorgien (mais aussi en arabe, en latin), l'Église géorgienne s'étant beaucoup alimentée aux sources byzantines[62].

Asołik, issu de la province de Tarōn, au sud-ouest de l'Arménie, où l'influence culturelle et religieuse des Syriaques se faisait sentir (les héros de l'épopée populaire arménienne *Dawitʿ de Sasun*, qui s'épanouit au XIIe siècle, invoquent fréquemment saint Maroutha), pouvait aussi avoir eu connaissance de la traduction syriaque de la vie de saint Jean l'Aumônier, effectuée en Égypte, à Scètè, au monastère Notre-Dame-des-Syriens, traduction incorporée à un ensemble hagiographique de tonalité fortement antichalcédonienne : c'est peut-être en raison de l'attraction exercée par le saint patriarche d'Alexandrie, nettement chalcédonien, ou par solidarité patriotique, que cette traduction avait été effectuée, malgré le litige théologique[63].

Notons que, sans qu'il y ait de lien direct, on retrouve cette *Imitatio Christi*, soutenue par l'idéologie constantinienne, à Byzance, et de façon très marquée à partir de Constantin VII Porphyrogénète (945-959), comme l'écrit Georges Sidéris. Les *basileis* vont très loin dans leur conformité au modèle christique (à ceci près que, dans les Évangiles, le Christ ne paraît pas avoir touché les lépreux), par le contact physique et les soins qu'ils donnent aux lépreux : Constantin VII ne craint pas d'oindre d'onguents les lépreux[64]. Michel IV le Paphlagonien (1034-1041) accorda toute son attention à la léproserie Saint-Zôtikos,

59. Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, éd. commentée par A. J. Festugière, Paris 1974, texte, p. 347, trad., p. 445.

60. Voir H. Delehaye, *CRAI* 69, 3, 1925, p. 166-167, et Id., Une vie inédite de saint Jean l'Aumônier, *AnBoll.* 45, 1927, p. 19-73. La partie de cette œuvre qui a laissé son empreinte sur Métaphraste est traduite par Festugière, *Vie de Syméon le Fou* (cité n. 59), p. 267, p. 315-319, p. 321-333. Sur les rapports entre le texte de Métaphraste et ceux de ses prédécesseurs, voir Giovanni l'Elemosiniere, *Bibliotheca Sanctorum. 6, Galena-Giustiniani*, Roma 1965, col. 750-757, ici col. 750, où sont mentionnées également les différentes traductions.

61. B. Martin-Hisard, message du 13-07-2013 (qui est en fait, une mise au point très documentée sur le problème de la traduction du Ménologe métaphrastique).

62. B. Martin-Hisard, Remarques sur la tradition géorgienne du Ménologe de Syméon Métaphraste, dans *Caucasus between East and West : historical and philogical studies in honour of Zaza Alexidze*, Tbilissi 2012, p. 226-238.

63. Voir A. Binggeli, Les collections de Vies des saints dans les manuscrits syriaques, dans *L'hagiographie syriaque*, éd. par A. Binggeli, Paris 2012, p. 49-75, ici, p. 66-67.

64. Message du 8 août 2014, que nous avons prolongé par la lecture de la communication de G. Sidéris, Lèpre et lépreux à Constantinople : maladie, épidémie et idéologie impériale à Byzance, dans *La paléodémographie : mémoire d'os, mémoire d'hommes : actes des 8e journées anthropologiques de Valbonne,*

installée dans la banlieue de Constantinople (et dépendant de l'Orphanotrophe) et agrandie sous Constantin VII, et prodigua des soins aux lépreux, n'hésitant pas à les baigner, comme l'indique la *Vie de Zôtikos*, insérée dans le ménologe de Michel IV. Cependant, on ne retrouve pas, dans les textes byzantins, le thème de la coupe partagée[65].

IV. Ašot III, gardien de l'unité morale des Arméniens

1. Le soutien à l'Église arménienne

D'une manière générale, le « prince des princes », puis le roi arménien (Bagratuni, voire Arcruni), déjà chargé de convoquer ou de réunir le synode qui élisait le catholicos – synode où il jouait en quelque sorte un rôle présidentiel –, exerçait une très grande influence dans le choix du nouvel élu. C'est ainsi que Step'annos III de Sewan (968-972) fut le candidat du roi Ašot III devant le synode qui avait destitué son prédécesseur, Vahan I[er] Siuni (967-968), suspecté, à juste titre, de sympathies chalcédoniennes[66]. Le catholicos Anania de Mokk' (943-967), explicitement soutenu par le roi Abas Bagratuni (928-952) dans sa lutte contre l'expansion du chalcédonisme dans « les deux forteresses de l'hérésie », le Siunik' et l'Ałuank', ne semble pas avoir été découragé par Ašot III[67]. Peut-être est-il significatif qu'Anania, résidant d'abord sur le territoire des Arcruni (Ałt'amar, Varagavank'), se soit finalement fixé à Argina, près de Kars, donc en territoire bagratide, où il mourut en 967, d'autant plus que ses nombreux voyages en Siunik' et en Ałuank' l'entraînaient vers le nord de l'Arménie[68]. Vahan I[er] Siuni, élu comme successeur d'Anania fut bientôt soupçonné de vouloir signer un pacte d'amitié avec les Grecs. Conformément à ses prérogatives de président du synode, Ašot III dut de nouveau convoquer les membres de cette assemblée à Ani, pour examiner les accusations de chalcédonisme portées à l'encontre de Vahan qui, refusant de comparaître et réfugié chez les Arcruni, fut destitué et remplacé par Step'annos III de Sewan. Ašot le Miséricordieux semble avoir encouragé une politique de conciliation, en raison du schisme catholicossal qui commençait à diviser les Arméniens. Sur la décision d'un nouveau synode, le catholicos légitime, avec deux émissaires, alla trouver son prédécesseur qui l'incarcéra et le laissa mourir en prison[69]. Peut-être est-ce la souplesse d'Ašot III vis-à-vis de Jean I[er] Tzimiskès, en 974, lors de l'expédition byzantine contre les musulmans d'Irak, qui permit au catholicos Xač'ik I[er] Aršaruni (972-991) de consacrer, pour la première fois dans l'histoire de Byzance, des évêques relevant de l'Église arménienne dans les territoires récemment reconquis par les Grecs sur les Arabes (Cilicie, Syrie du Nord), où des garnisons arméniennes importantes avaient été installées.

5 au 7 juin 2003, sous la dir. de L. Buchet *et al.*, Antibes 2006, p. 187-207. G. Sidéris souligne que, dès Constantin Porphyrogénète, il était avéré que la lèpre n'était que modérement contagieuse.

65. Le partage de la coupe avec le lépreux, chez Ašot III (risque sanitaire – assez limité – autant que l'offrande du fruit chez Louis IX) ne serait-il pas tout simplement une manière de reprendre l'interpellation du Christ à ses disciples à la veille de sa Passion : « Pouvez-vous boire à la coupe que je vais boire ? » (Matthieu, 20,22).

66. Mahé, Le rôle et la fonction du catholicos d'Arménie (cité n. 19), p. 85-86.

67. Cf. Mahé, L'Église arménienne de 611 à 1066 (cité n. 30), p. 507-508.

68. *Ibid.*, p. 507, p. 511.

69. *Ibid.*, p. 511.

2. La pacification à l'intérieur du royaume

Le règne d'Ašot III marque une accalmie – malgré la compétition avec les Arcruni pour la résidence du catholicos – dans les conflits incessants entre les dynastes arméniens, conflits qui nécessitaient que le catholicos apportât son soutien actif au roi bagratide pour y mettre fin[70]. On peut reprocher à ce dernier d'avoir cédé Kars – bientôt capitale d'un nouveau royaume bagratide – à son frère cadet Mouchel, peut-être d'avoir donné le Tašir en apanage à son fils Gurgēn. Mais, en même temps qu'un effort probable pour calmer les ambitions de son frère cadet, c'était la tendance séculaire au morcellement territorial, accentuée en cette fin du xe siècle, qui caractérisait les monarchies arsacides, qu'elles fussent parthe ou arménienne, qui se prolongeait ici. C'est seulement dans l'État arménien de Cilicie (1073-1375), avec l'instauration d'une monarchie féodale inspirée par le modèle normand d'Antioche (principauté franque de 1098 à 1268) qu'un terme put être mis à ces tendances centrifuges.

Ašot III n'en restait pas moins le *šahanšah*[71], le roi suprême, comme l'atteste le titre donné fréquemment par les chroniqueurs et comme le prouve le rassemblement unitaire de tous les souverains de l'Arménie (Tašir, Kars, Siunik', sans compter les Sasuniotes), ou de leurs proches parents, autour d'Ašot III, en 974, pour parer à la menace d'une invasion byzantine à l'occasion d'une expédition de représailles organisée par Jean Tzimiskès – passant par le Tarōn récemment annexé par l'Empire – contre les musulmans de Mésopotamie. La mobilisation, le long de la frontière, d'une armée arménienne totalisant 80 000 hommes ne pouvait qu'inciter l'empereur byzantin à la négociation, négociation à laquelle le roi d'Arménie était tout disposé et qui aboutit à l'envoi, à Constantinople, de seigneurs et d'ecclésiastiques arméniens de grand renom, qui négocièrent avec Jean Tzimiskès un traité de paix et d'amitié[72].

3. Ašot III et la croisade byzantine

Ce traité impliquait, de la part d'Ašot III, la mise à la disposition de l'armée byzantine – qui entama, en 975, la grande croisade contre les musulmans de Mésopotamie et de Syrie – d'un contingent de 10 000 combattants d'élite arméniens[73]. La lettre adressée par Jean Tzimiskès à Ašot à l'issue de sa campagne victorieuse de 975, qui conduisit l'armée byzantine jusqu'aux portes de la Terre sainte, avait certes, pour objectif premier, comme l'a montré Nicolas Adontz, de régler avec le roi d'Arménie des questions en suspens : envoi à Ašot de sommes en or, d'esclaves, de chevaux, de mulets, et d'une bulle d'or (un chrysobulle) confirmant au roi la cession par l'empereur d'une forteresse en litige, Ayceac,

70. MAHÉ, Le rôle et la fonction du catholicos d'Arménie (cité n. 19), p. 96.

71. Le titre de *šahanšah* est réservé aux Bagratuni du royaume de Širak, celui de *t'agawor* aux Arcruni du royaume de Vaspurakan et aux rois secondaires, cf. *ibid.*

72. Sur les relations arméno-byzantines, voir В. А. Арутюнова-Фиданян, *Армяно-Византийская контактная зона, (X-XI вв). Результаты взаимодействия культур* [V. A. ARUTIUNOVA-FIDANYAN, *La zone de contact arméno-byzantine : échanges culturels*], Moscou 1994, p. 130-131.

73. Sur ces événements, voir GROUSSET, *Histoire de l'Arménie* (cité n. 8), p. 494-500, qui rappelle que les Arméniens auraient transmis aux Grecs une lettre, peut-être posthume, du catholicos Vahan. Voir N. G. GARSOIAN, L'indépendance retrouvée : le royaume du Nord, dans *Histoire du peuple arménien* (cité n. 11), p. 251-252.

dans le Tarōn. Mais c'est aussi et surtout le témoignage de la sage politique d'Ašot III qui a su, par son habileté (envoi à l'empereur, dont l'armée campait dans le Tarōn, d'une lettre théologique, sous la signature du catholicos Vahan, de tendance chalcédonienne) et par des concessions bien calculées (envoi de troupes et de vivres, reconnaissance formelle de la suzeraineté byzantine, exprimée dans la lettre de Jean Tzimiskès, par l'appellation « mon fils spirituel » *[im hogekan zawak]*, dont « Ašot *Šahanšah* » de la Grande Arménie est l'objet)[74], se ménager de bonnes relations avec Jean Tzimiskès, empereur d'origine arménienne récente et conscient de ses racines.

Au souverain d'un royaume, certes relativement modeste, mais dont la dynastie luttait depuis son avènement, en 884/885, contre les émirats régionaux, menant une sorte de croisade transcaucasienne[75], et dont la situation géopolitique était d'une exceptionnelle importance – c'était, dans une certaine mesure, un avant-poste de Byzance face à l'Islam –, l'empereur fait volontiers part du succès de sa croisade syro-palestinienne, par laquelle « l'Empire de la Croix a été étendu au loin de tous côtés »[76]. C'était là une reprise du grand projet d'alliance entre l'Empire byzantin et les États chrétiens de Transcaucasie, contre l'Empire musulman, projet proposé, au début du xe siècle, par le patriarche de Constantinople, Nicolas le Mystique, au catholicos arménien, Yovhannēs de Drasxanakert. C'était alors le catholicos qui était interpellé par le patriarche; en 975, un an avant la mort de Tzimiskès, c'était le roi d'Arménie, au faîte de sa puissance et de sa renommée, qui semblait sollicité par l'empereur de Byzance pour une ample *Reconquista* que faciliterait le rapprochement doctrinal espéré par Constantinople.

V. Ašot le Miséricordieux et Saint Louis

Le roi d'Arménie et le roi de France – l'un et l'autre couronnés et sacrés dans la tradition davidienne – ont en commun nombre de comportements : soutien à leur Église, lutte contre l'hérésie; esprit de compromis pour préserver la paix intérieure – création pour leurs frères de royaumes secondaires (Kars, pour Moucheł Bagratuni) ou d'apanages (le comté de Toulouse pour Alphonse de Poitiers) ; concessions plus ou moins grandes – dictées par l'habileté diplomatique et/ou le souci de la paix – concernant la souveraineté (Ašot le Miséricordieux se reconnaît vassal de Byzance, pour l'ensemble du royaume, Saint Louis accepte – mais c'est beaucoup plus limité – la suzeraineté des rois Plantagenets sur la Guyenne) ; préoccupation de la croisade : Ašot III, comme souverain d'une « chrétienté de frontière », est l'allié – par l'envoi d'un contingent d'élite – de l'empereur Jean Tzimiskès dans sa « croisade » de 975 (celui-ci en tient informé son « fils spirituel »), tandis que Louis IX est le promoteur de la Septième Croisade (1248-1254), visant à enlever Jérusalem aux Ayyoûbides, en attendant la Huitième (1270), vers Tunis.

74. Matt'ēos, Vałaršapat (cité n. 6), p. 19, Dostourian (cité n. 6), p. 16. Pour le texte entier de la lettre, p. 19-24, p. 16-28. Nicolas Adontz a pu rétablir le texte original de Matt'ēos en se servant de la chronique attribuée au connétable Smbat : cf. Notes arméno-byzantines. 2, La lettre de Tzimiscès au roi Ashot (Asot), dans Id., *Études arméno-byzantines* (Bibliothèque de la Fondation Calouste Gulbenkian), Lisbonne 1965, p. 141-147.

75. Cf. *supra*.

76. Matt'ēos, Vałaršapat (cité n. 6), p. 27, Dostourian (cité n. 6), trad., p. 23. Sur la « croisade de Jean Tzimiskès », voir Mahé, L'Église arménienne de 611 à 1066 (cité n. 30), p. 512.

Cependant, au-delà de ces rapprochements peut-être un peu rapides (Ašot III est, en quelque sorte, le président d'une fédération de royaumes arméniens, tandis que Louis IX accélère la centralisation du royaume de France), c'est la manière dont se manifestait la charité de l'un et de l'autre souverain qui peut frapper le plus et amener à rechercher les inspirateurs de ce comportement commun. Rappelons d'abord ce que le sire Jean de Joinville (1225-1317), sénéchal de Champagne, attaché à Saint Louis – qu'il accompagne à la Septième Croisade – par une forte et respectueuse amitié, nous dit, dans ses *Mémoires*, ou *Vie de Saint Louis* : par trois fois au moins, il évoque les malheureux que le roi recevait à sa table (sans compter le fait qu'il lavait les pieds aux pauvres le jour du Jeudi saint[77]), attitude qu'il note surtout pour la période du retour de Terre sainte. Joinville, après avoir évoqué les dons de Saint Louis « aux léproseries, aux hôtels-Dieu, aux hôpitaux », entre autres, écrit : « Tous les jours, il donnait à manger à une grande quantité de pauvres, sans parler de ceux qui mangeaient dans sa chambre. Et, bien des fois, je l'ai vu lui-même leur couper le pain et leur donner à boire. »[78] Joinville nous dit encore que, « partout où [le roi] allait, il faisait toujours nourrir cent vingt pauvres dans sa maison, de pain, de vin, de viande ou de poisson, chaque jour », le nombre des pauvres augmentant pendant le carême et l'Avent. Souvent le roi les servait lui-même, clôturant leur repas par une distribution de deniers[79]. « Avec tout cela, il avait chaque jour près de lui au déjeuner et au dîner des hommes âgés et estropiés, et leur faisait donner la même nourriture que celle qu'il mangeait », les gratifiant, après leur repas, de sommes d'argent[80]. Le sénéchal de Champagne témoigne, dans d'innombrables passages, de l'ardeur « aumônière » de Saint Louis, qui n'est pas sans rappeler celle du saint patriarche d'Alexandrie (sans qu'on retrouve – puisqu'il s'agit d'une monarchie sur la voie de l'absolutisme – de hiérarchie inversée « maîtres »/« serviteurs »). C'est peut-être dans la *Vie de Saint Louis* rédigée par le franciscain Guillaume de Saint-Pathus que, s'agissant des pauvres accueillis à la table royale, les similitudes avec le récit d'Asołik sont le plus remarquables : l'auteur montre Saint Louis donnant à manger une poire à un lépreux dont le sang et le pus souillent les mains du roi[81].

L'inspiration de la charité de Saint Louis – comme de celle d'Ašot le Miséricordieux – est à chercher, avant tout, dans les Évangiles. Mais, dans les deux cas, cette charité évangélique peut avoir été stimulée par l'exemple de Jean l'Aumônier, avec la vie duquel les Capétiens semblent avoir été assez tôt familiarisés. Le bénédictin Helgaud de Fleury, moine de l'abbaye de Fleury-sur-Loire dans la dernière décennie du xᵉ siècle et dans les trois premières décennies du xɪᵉ siècle, dans son *Epitoma vitae regis Rotberti Pii*[82], évoque, comme modèle possible du Capétien Robert le Pieux (996-1031), « Jean le patriarche

77. Joinville, *Vie de Saint Louis*, éd. J. Monfrin, Paris 1995, 29, p. 14-15, 688, p. 342-343. Grousset, *Histoire de l'Arménie* (cité n. 8), p. 478, a établi un parallèle entre Ašot III et Louis IX, écrivant du premier : « Sa piété et sa charité nous rappellent en effet notre Robert le Pieux ou notre Saint Louis ».

78. Joinville, 690, p. 344-345.

79. *Ibid.*, 720, p. 356-359.

80. *Ibid.*, 721, p. 358-359.

81. Guillaume de Saint-Pathus, *Vie de Saint Louis*, éd. H.-F. Delaborde, Paris 1899, p. 103, cité par J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris 2013, p. 724.

82. Texte édité, traduit et annoté par R.-H. Bautier et G. Labory, Paris 1965.

d'Alexandrie, qui, pour l'immense charité qu'il porta aux malheureux et aux pauvres, a mérité d'être appelé "l'Aumônier", et ce de son vivant et par toute la terre »[83]. C'est sans doute la traduction latine d'Anastase le Bibliothécaire qui a alors nourri la piété du Capétien. Le même auteur évoque les distributions de nourriture et d'argent aux pauvres par le roi Robert[84], le contact physique qu'il ne craint pas d'avoir avec les lépreux[85]. Peut-être déjà familiarisé avec la vie de Jean l'Aumônier, par l'exemple de son ancêtre Robert le Pieux, Saint Louis a pu renforcer cette familiarité par la lecture de la *Légende dorée* du dominicain Jacques de Voragine[86], dans laquelle, entre autres figures de saints, celle de Jean l'Aumônier est évoquée[87], l'auteur ayant sans doute utilisé la *Vie de Jean* écrite par Léontios de Chypre et traduite en latin par Anastase le Bibliothécaire. Même si Step'annos Asołik de Tarōn et Jean de Joinville ne sont pas tributaires de Léontios de Néapolis ou de Syméon Métaphraste pour ce qui concerne l'accueil, par les souverains, des pauvres, voire des lépreux à leur table (Asołik en est tributaire pour l'invention de la hiérarchie) et évoquent tous deux le fait que le roi arménien et le roi français servent eux-mêmes les malheureux, il est difficile, voire périlleux, d'évoquer une influence arménienne sur Saint Louis et son historiographe, malgré les contacts multiformes qui ont pu être établis à l'occasion de la Septième Croisade. Rappelons cependant que Louis IX, présent au Levant de 1248 à 1254, était en relations diplomatiques avec le roi d'Arménie cilicienne Het'um Ier et, que, lors de son hivernage à Chypre en 1248-1249, il laissa certains de ses soldats rejoindre ce dernier qui s'apprêtait à combattre le sultan seldjoûkide de Roûm (sans parler des démarches effectuées par l'un et l'autre roi pour se ménager l'alliance des Mongols)[88]; lors de son séjour à Acre, le souverain français accueillait dans sa tente, en présence de Joinville, des troubadours arméniens qui avaient quitté la Grande Arménie pour aller en pèlerinage à Jérusalem, et qui venaient voir, au passage, le « saint roi » (c'est l'expression même – en arménien *surb t'agawor* – employée dans la liturgie arménienne pour les premiers rois de l'Arménie chrétienne, Abgar – en réalité un Syriaque –, Trdat III); le roi de France entretenait aussi avec « Jean l'Arménien » (initié à son saint homonyme alexandrin ?), son maître des armements, des relations de familiarité, à tel point que ce dernier, comme son roi, protégeait les indigents et pratiquait l'aumône : après le retour de Joinville de Terre sainte, sur la route de Paris, en compagnie de Jean l'Arménien, le sénéchal de Champagne rapporte qu'une grande troupe de pauvres vint solliciter le petit contingent de Joinville et se fit rabrouer par l'un des hommes. La réprobation de Jean l'Arménien fut instantanée : « Et Dieu le dit de sa bouche qu'ils [les pauvres] ont le pouvoir de nous faire don de Lui; et les saints disent

83. *Ibid.*, p. 138-139.
84. *Ibid.*, p. 102-107, 120-123.
85. *Ibid.*, p. 126-129.
86. Le Goff (cité n. 81), p. 628. Ce dernier souligne que l'attention constante de Philippe Auguste, par ailleurs mal vu par l'Église, envers les pauvres, les victimes de famine, avait permis à ses proches de constituer un dossier en vue de sa canonisation. J. Le Goff cite un contemporain pour lequel Philippe II était le « nourrisseur des pauvres » (p. 542-544).
87. Jacques de Voragine, *La légende dorée*, éd. publiée sous la dir. de A. Boureau, Paris 2004, chap. 27, p. 154-161.
88. J. Richard, *Saint Louis, roi d'une France féodale, soutien de la Terre sainte*, Paris 1983, p. 500-501, rappelle les ambassades, parallèles, du franciscain Guillaume de Rubrouck, mandaté par Louis IX, et du roi Het'um Ier, auprès du grand khan Möngke.

que les pauvres peuvent nous mettre d'accord avec Dieu, de telle manière qu'aussi bien que l'eau éteint le feu, l'aumône éteint le péché. Qu'il ne vous arrive jamais, dit Jean, de chasser ainsi les pauvres; mais donnez-leur, et Dieu vous donnera. »[89] Parmi ces saints peut-on compter Jean l'Aumônier?

Il nous faut souligner, à propos de ce parallèle que nous avons eu la hardiesse d'établir entre Ašot le Miséricordieux et Saint Louis, que Jérusalem, possible destination de pèlerinage pour Jean l'Arménien, sinon pour Saint Louis qui refusait d'aller dans la Ville sainte sous domination mamelouke, a pu être un lieu de transmission du comportement d'Ašot III : en effet, comme le rappelle Marie-Anna Chevalier à la suite de François-Olivier Touati, la léproserie de Jérusalem, située hors les murs, près de la porte Saint-Étienne, semble avoir été placée – peut-être dès le VIIe siècle, sous la garde des religieux arméniens, possesseurs d'un monastère, près de l'église Saint-Étienne. Après l'installation des croisés dans la Ville sainte, la léproserie aurait été transformée en un ordre latin de Saint-Lazare, accueillant des chevaliers lépreux, et les moines arméniens auraient été transférés vers la cathédrale arménienne des Saints-Jacques, où ils poursuivirent une activité caritative, toutes ces transformations s'étant effectuées de manière progressive et sans heurts, entre 1120 et 1140[90]. Il faut dire que le comportement d'Ašot le Miséricordieux s'enracinait dans une tradition caritative séculaire qu'avait instaurée, à la suite de saint Basile de Césarée, le patriarche arménien Nersēs le Grand (353-373), conformément aux exigences évangéliques[91], et que c'est d'abord à la lumière de ces exigences qu'on doit apprécier le comportement de Saint Louis : Guillaume de Saint-Pathus, après qu'il eut reçu copie de l'enquête de canonisation de Louis IX par le pénitencier du pape Boniface VIII, Jean d'Antioche, évoque dans de trop nombreux chapitres (IX, XI, XII) et avec trop de précision le service de table que le roi assurait pour les pauvres, sa compassion à l'égard des lépreux, ses aumônes, pour que ce ne soit pas le reflet exact du comportement du roi, tel que l'avaient rapporté dans leurs dépositions les trois cent trente témoins (Guillaume de Saint-Pathus ayant utilisé non le texte complet, mais un résumé)[92].

Une dernière convergence entre les élites arméniennes et les élites franques peut être observée, cette fois-ci, sans le décalage chronologique existant entre Ašot III et Saint Louis.

Les souverains de l'Arménie cilicienne, en l'occurrence Het'um Ier (1226-1269) et son épouse Zapēl (Isabelle), même si les ordres religieux-militaires ont d'abord été accueillis

89. *Vie de Saint Louis* (cité n. 77), 449-450, p. 220-223. Sur les relations avec les Arméniens, voir G. DÉDÉYAN, Saint-Louis a-t-il d'abord été canonisé par les Arméniens?, dans *La Méditerranée au temps de Saint Louis : actes du colloque d'Aigues-Mortes, 25 et 26 avril 1997*, publiés sous la dir. de G. Dédéyan et J. Le Goff, Aigues-Mortes 2001, p. 167-175. L'éclairage que nous a donné Françoise Bériac, auteur de travaux classiques sur les lépreux, sur l'éventualité d'une « initiation » de Saint Louis à la piété d'Ašot le Miséricordieux par l'intermédiaire d'un familier, en l'occurrence Jean l'Arménien, nous a été précieux. Le geste de la coupe partagée (Ašot III) ou de l'écuelle offerte (Louis IX) ne semble pas être un topos et n'est manifeste que chez ces deux saints personnages.

90. M.-A. CHEVALIER, *Les ordres religieux-militaires en Arménie cilicienne*, Paris 2007, p. 490-491.

91. Le même auteur donne une évocation précise et documentée de la tradition caritative chez les prélats et princes arméniens (*ibid.*, p. 413-416). Le *Buzandaran* et Movsēs Xorenac'i louent l'action caritative, inspirée des Grecs (création d'hôpitaux, d'hospices pour les maladies « asociales », de léproseries), du patriarche arménien Nersēs le Grand (353-373).

92. LE GOFF, *Saint Louis* (cité n. 81).

pour leur aptitude à défendre les frontières de l'État arméno-cilicien, avec une préférence assez constante pour les Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem (ayant initialement Jean l'Aumônier pour saint patron), ont parfaitement compris – eu égard à leur propre tradition (illustrée de manière éclatante par la reine Zapēl qui fit construire un hôpital-pilote et soigna parfois elle-même les malades[93]) – la vocation caritative des chevaliers-moines : ainsi, dans la charte de donation accordée aux chevaliers teutoniques pour la concession de Hâroûniyâ (22 janvier 1236), le couple royal loue les témoignages de bonté, le service des malades et les dons faits aux pauvres, dans la « maison de l'Hôpital des Allemands »[94].

*

* *

Conclusion

Ainsi, Ašot III le Miséricordieux apparaît comme l'un des plus grands souverains arméniens. Premier roi bagratide sacré, d'un esprit pacifique puisé dans ses convictions chrétiennes et favorisé par un contexte international réellement propice, il a su s'affirmer comme le « roi des rois » arménien, assurer l'unité politique et religieuse de l'Arménie et, grâce à une puissante armée, se faire respecter tant de l'empereur de Byzance que du calife de Bagdad, sa double allégeance, vis-à-vis de l'un et de l'autre, étant une garantie de quasi-indépendance pour son royaume.

Sa charité exceptionnelle, puisée dans les principes évangéliques et renforcée par une tradition caritative séculaire chez les princes arméniens, en fait un roi très chrétien, dont l'épouse Xosrovanuš suit l'exemple. Véritable fondateur d'Ani – la ville aux mille et une églises –, ayant contribué de manière décisive à l'essor culturel et spirituel du royaume d'Arménie, parfois considéré comme saint par l'hagiographie arménienne, on ne peut s'empêcher de mettre sa vie et son action en parallèle avec celle de Saint Louis, malgré les trois siècles qui les séparent. Même si les cadres chronologiques et les contextes géopolitiques sont très différents (l'Arménie d'Ašot III est sous la pression séculaire des grands empires voisins, la France de Louis IX est à l'abri de la menace du Saint-Empire et conjure celle de l'Angleterre), un modèle commun est sans doute à chercher du côté de saint Jean l'Aumônier, probablement vénéré par Ašot le Miséricordieux, malgré son antichalcédonisme et par Saint Louis, stimulé par l'exemple de ses prédécesseurs capétiens.

93. Chevalier, *Les ordres religieux-militaires* (cité n. 90), p. 411-412.

94. *Ibid.* Les hospitaliers, dans leur règle, avaient introduit la « permutation » hiérarchique serviteurs-maîtres, formulée, entre autres, dans les Évangiles et dans les Épîtres de saint Paul.

EREruyk' :
NOUVELLES DONNÉES
SUR L'HISTOIRE DU SITE ET DE LA BASILIQUE

par Patrick Donabédian

Introduction : nouvelles recherches à Ereruyk'[1]

Le Laboratoire d'archéologie médiévale et moderne en Méditerranée (LA3M) d'Aix-en-Provence, en coopération avec l'Académie des sciences d'Arménie et, sur place, avec le musée régional du Širak (Gyumri), conduit depuis 2009 une mission archéologique franco-arménienne sur le site d'Ereruyk', dans le *marz* (la province) de Širak de la république d'Arménie[2]. L'ensemble d'Ereruyk' est situé à l'extrémité sud-ouest de ce *marz*, au voisinage immédiat du village moderne d'Anipemza, presque sur la frontière avec la Turquie, à quelques kilomètres au sud-est d'Ani. Il comporte les ruines de plusieurs constructions : une basilique, une enceinte, une aire funéraire et commémorative sur le flanc sud-est de la basilique, un groupe d'habitations (et peut-être d'étables ou de bergeries) au sud et à l'ouest de celle-ci, une petite construction quadrangulaire en contrebas au nord-est, et un ouvrage fait de plusieurs murs parallèles ayant servi de barrage plus loin au sud-est, dans le vallon. S'y ajoutent deux salles rupestres au nord de la basilique, et deux centaines de fragments de pierres sculptées, provenant notamment de l'église et des stèles et colonnes commémoratives qui se dressaient près d'elle.

Dans le but de cerner autant que possible la chronologie relative et absolue des composantes de cet ensemble, de tenter de préciser la fonction pour l'heure inconnue de plusieurs d'entre elles, et de comprendre les raisons de la présence d'un tel complexe

1. L'orthographe contemporaine Ereruyk' est adoptée ici, plutôt que l'orthographe classique Ereroyk'.

2. Les membres de la mission sont, côté arménien : Larisa Eganyan, archéologue et inspectrice du patrimoine, Hamazasp Xač'atryan, archéologue et directeur du musée du Širak, et plusieurs collaborateurs de ce musée ; côté français : Paul Bailet, archéologue-anthropologue (DAC Draguignan), Patrick Donabédian, historien d'art-arménologue, chef de mission (LA3M), Andreas Hartmann-Virnich, historien d'art médiéval (LA3M), Christophe Jorda, archéologue-géomorphologue (INRAP), Fabien Krähenbühl, archéologue (université de Lausanne/association KASA), Georges Marchand, archéologue-topographe (LA3M), Damien Martinez, archéologue (université de Clermont-Ferrand/bureau HADES), Laurent Schneider, archéologue (LA3M), et plusieurs étudiants et doctorants arméniens, français et suisses. Les campagnes durent un mois chaque année.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 241-284.

dans un site aujourd'hui déshérité, à quelques kilomètres de la capitale médiévale Ani, la mission du LA3M s'efforce de mettre en œuvre une archéologie globale, pluridisciplinaire et environnementale. Dans ce cadre, après avoir relevé pour la première fois un plan d'ensemble très précis du site (fig. 1), le laboratoire mène de front plusieurs types de travaux : une étude d'histoire de l'art et de l'architecture appuyée sur une enquête documentaire, philologique et historique, une analyse d'archéologie du bâti sur les élévations préservées, notamment celles de la basilique, un répertoire détaillé du matériel lapidaire, une fouille du cimetière mis au jour depuis 2011 sur le flanc sud et en partie est de la basilique, des sondages en plusieurs points du site, et une prospection géoarchéologique, en particulier géomorphologique et sédimentologique, du vallon que barrait, à l'extrémité sud-est du site, l'ouvrage constitué de plusieurs murs[3].

La basilique Saints-Jean-Baptiste-et-Étienne (fig. 2) occupe une place centrale dans le site d'Ereruyk'[4]. Sans entrer dans une analyse détaillée de ce monument important, ni des autres vestiges qui occupent le site, on exposera ici certaines données nouvelles, tirées notamment de l'étude de l'épigraphie et appuyées sur les résultats des investigations de la mission archéologique, données qui permettent d'apporter quelques précisions sur le sanctuaire et sa datation, ainsi que sur l'histoire de l'ensemble. En préambule, exposons brièvement les éléments de datation dont nous disposons.

I. Éléments architecturaux de datation de la basilique

Concernant la fondation du sanctuaire et des autres composantes de l'ensemble d'Ereruyk', on ne dispose d'aucune source, ni épigraphique, ni livresque. En revanche, la typologie de la basilique à trois nefs (fig. 3 et 4) et l'étude comparative de ses formes et de son décor permettent de situer sans hésitation le monument durant la période dite paléochrétienne, c'est-à-dire les trois premiers siècles chrétiens en Arménie, IVe-VIe s.[5], avant l'âge d'or du VIIe s.

3. Pour un compte rendu d'étape de ces travaux, voir : Bailet *et al.* 2012. Les rapports de campagnes, déposés dans les archives en ligne HAL-SHS du CNRS, peuvent être consultés à partir du site du LA3M : http://la3m.cnrs.fr/pages/recherche/axes/axe-2/A2_Prog3/ereruyk/ererouyk.php

4. Sur la basilique d'Ereruyk' voir notamment : Strzygowski 1918, p. 153-158, 397-403, 412-417, 422 ; T'oramanyan 1942, p. 86, 114-115, 286-287 *et passim* ; Id. 1948, p. 72-74, 127-128 ; Jakobson 1950, p. 12-14 ; Arutjunjan – Safaryan 1951, p. 11, 35-36 ; Sahinyan 1955, p. 10, 14, 81-82, 86-96, 115, 119-120, 128 ; Tokarskiĭ 1961, p. 77-82, 91, 163 ; Sahinyan *et al.* 1964, p. 95-97, 105-110 ; Krautheimer 1965, p. 229-230 ; Breccia Fratadocchi *et al.* 1968, p. 18, 19, 27-28, 78 ; Marr 1968 ; Mnac'akanyan 1969, p. 58, 60-65, 71, 78 ; Khatchatrian 1971, p. 45-48, 51, 62, 68, 95-96 ; Mnatzakanyan – Stepanyan 1971, p. 7, 8, 46 ; Kouymjian 1974 ; Jakobson 1976, p. 194-197, 200-204 ; Paboudjian *et al.* 1977 ; Step'anyan 1977 ; Gandolfo 1982, p. 67-76 ; Mango 1985, p. 98, 100 ; Ter-Martirosov 1987 ; Thierry – Donabédian 1987, p. 522 ; Cuneo 1988, p. 234-237 ; Grigoryan 1989, p. 32-38 ; Grigorian 1991 ; Hasratian 2000, p. 17, 58-59, 111-113, 232-238 ; Thierry 2000, p. 44-45 ; Ter-Martirosov 2001 ; Aṙak'elyan *et al.* 2002, p. 170-179 ; Plontke-Lüning 2007, p. 260-270, Catalogue p. 367-372 ; Donabédian 2008, p. 45-49 ; Bailet *et al.* 2012 ; Bessac 2012 ; Kazaryan 2012, p. 114-137 ; Montevecchi – Tonghini 2012.

5. Les datations proposées dans les ouvrages cités à la note précédente s'inscrivent toutes dans ce cadre chronologique, mais quelques auteurs tentent d'avancer des datations plus précises, durant l'un de ces siècles, voire durant une partie de siècle, sans toutefois pouvoir fonder de telles conjectures.

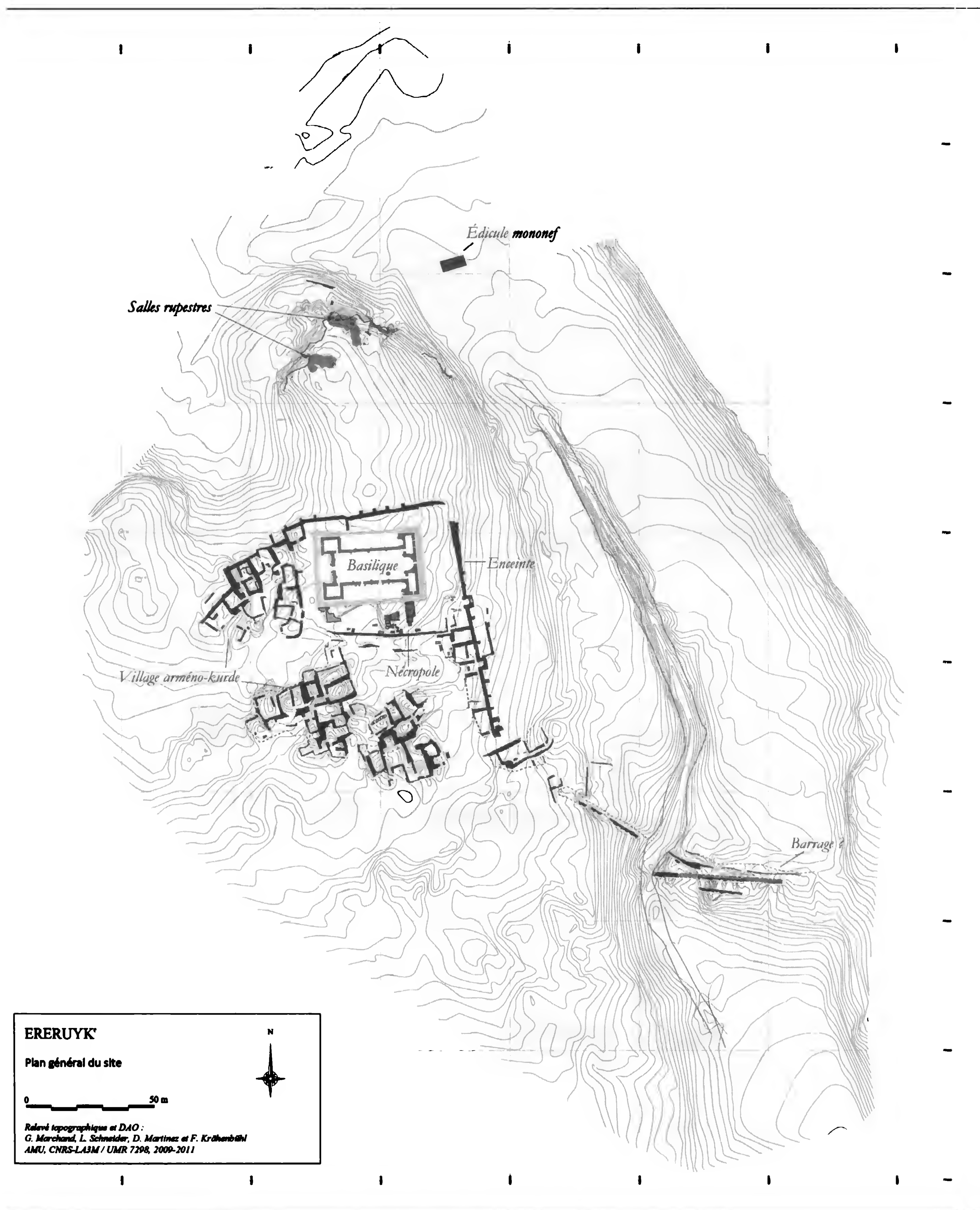


Fig. 1 – Ereruyk‘. Plan d’ensemble du site. Relevé G. Marchand et L. Schneider (LA3M, 2009-2011).



Fig. 2 – Ereruyk‘. Basilique. Vue générale du sud-ouest. Photo P. Donabédian (LA3M, 2011).

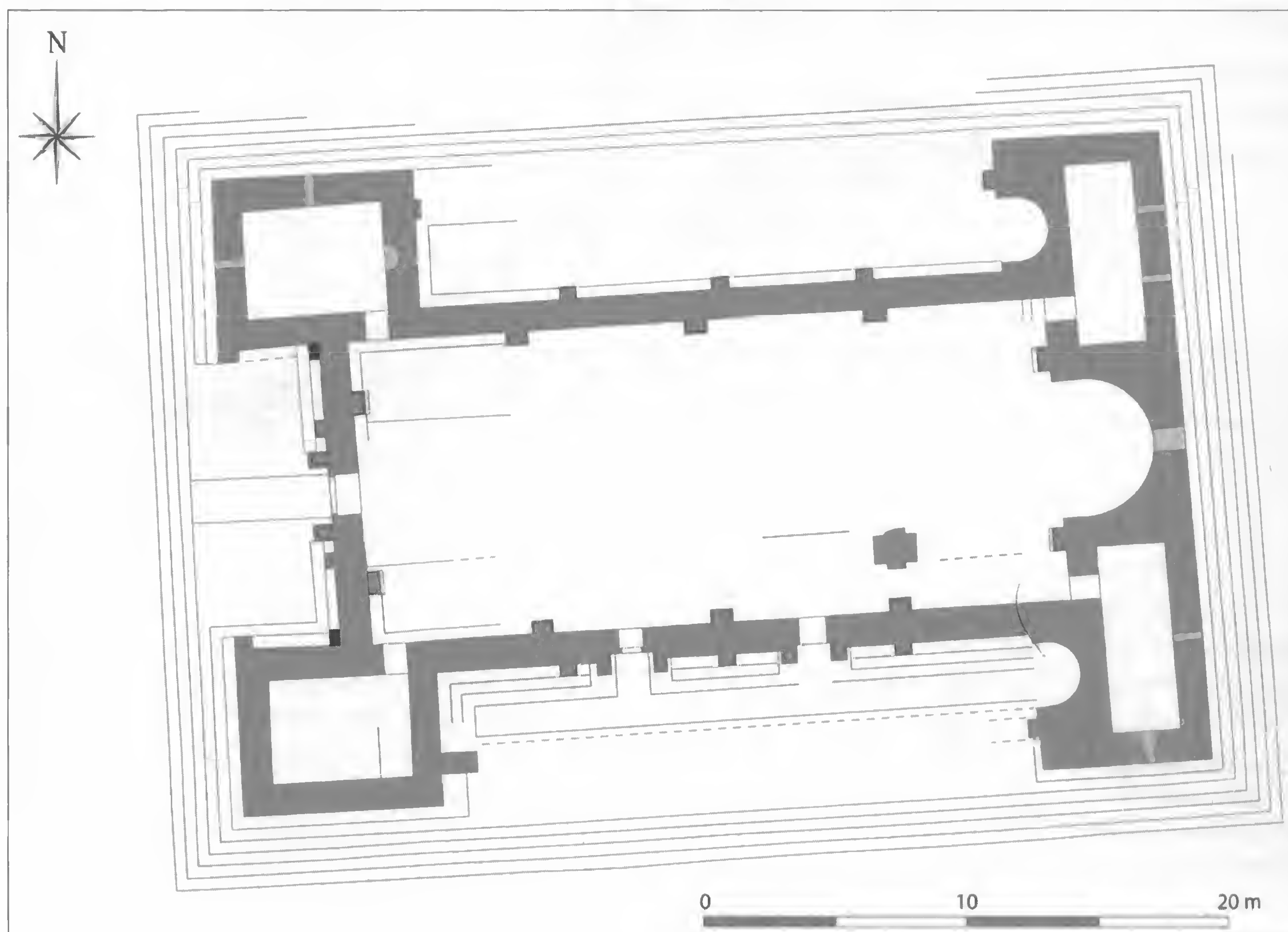


Fig. 3 – Ereruyk‘. Basilique. Plan des vestiges dans leur état actuel.
Relevé G. Marchand et P. Donabédian (LA3M, 2013).

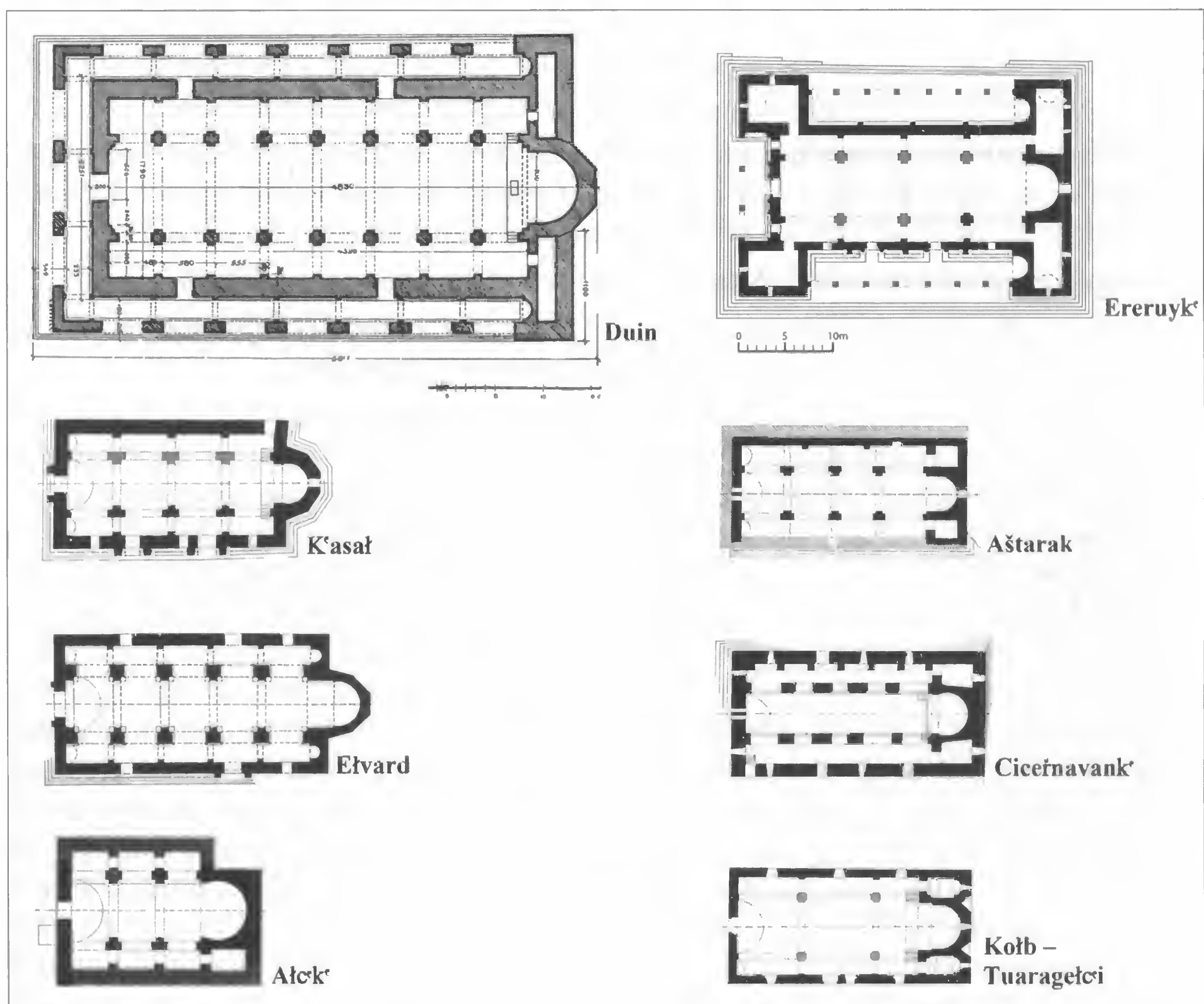


Fig. 4 – Basiliques arméniennes paléochrétiennes.
Plans d'après K. Ghafadaryan et P. Cuneo, sauf pour Ereruyk‘ :
hypothèse de restitution simplifiée réalisée par F. Krähenbühl
d'après les relevés et calculs de la mission (LA3M, 2013).

Si l'on veut tenter, à titre d'hypothèse, une datation plus fine de la basilique, on peut tenir compte des arguments suivants, exposés ici dans leurs grandes lignes.

1. Relative homogénéité de conception et de construction de la basilique

Les observations d'archéologie du bâti effectuées sur les élévations conservées de la basilique par la mission du LA3M révèlent, pour la phase initiale, étape principale de la construction de l'édifice (le bâtiment à trois nefs, avec ses quatre pièces angulaires et son stylobate), une certaine homogénéité conceptuelle et métrologique qui semble infirmer les hypothèses de longues ruptures et de reconstructions ou remaniements importants.

Il est néanmoins possible de relever des traces d'interventions, la plupart postérieures au chantier initial, que l'on se contentera d'énumérer :

- remaniement de la façade occidentale avec adjonction d'un nouveau portique, abaissé par rapport à une probable galerie originelle (fig. 5 et 6) ; nous y reviendrons plus loin et envisagerons une datation du début du VIIe s. pour cette intervention ;
- réajustements des appareils, à une période sans doute ancienne, peut-être contemporaine de la construction, à divers endroits, notamment dans l'abside et sur la façade occidentale, pour corriger les effets d'un ou plusieurs affaissements du sol[6] ;
- murage et retaille partiels des fenêtres sud, peut-être d'époque médiévale ;
- restaurations et comblements du XXe s., en particulier au bas des façades est et sud, au bas de l'abside, sur les chambres angulaires ouest et le stylobate.
- S'y ajoute peut-être un remaniement des galeries extérieures sud et (?) nord, avec une modification de leur hauteur et (?) de leur mode de couvrement. Une hypothétique réfection de la partie supérieure de la façade sud, avec insertion de deux assises dont une bande denticulée, pourrait le laisser deviner. La relative dissonance entre le rythme de l'arcature de la galerie et celui de la façade pourrait en être la conséquence. En effet, les travaux et calculs de la mission à partir de la courbe du dernier sommier partiellement conservé à l'est des galeries, tant sud que nord, permettent de restituer, semble-t-il, sept arcs appuyés sur six colonnes (peut-être huit arcs sur sept colonnes côté nord), soit, côté sud, un rythme qui n'est pas en totale harmonie avec celui des portails (fig. 7). Indépendamment de cet hypothétique remaniement, notre essai de restitution (fig. 5) propose le couvrement des galeries nord et sud sans voûte en pierre, sous la forme d'appentis qui formeraient la continuation de ceux couvrant les nefs latérales. Quant aux piliers engagés dans les trois façades, qu'ils aient leur propre rythme, sans rapport avec celui des colonnes, n'a rien d'étonnant : l'absence de trace d'arrachement et de maçonnerie sur les impostes qui les couvrent et alentour prouve qu'ils n'ont servi d'appui pour aucun couvrement ni toit.

Ces interventions postérieures mises à part, on peut voir sur les parements, tant intérieurs qu'extérieurs, à différents niveaux sur tout l'édifice, des changements d'appareil, de couleur de la pierre et de dimension des blocs, ainsi que des variations de traitement des arêtes des blocs, chanfreinées sur certaines portions des murs et des piliers engagés[7]. Mais une fois encore, ces différences ne semblent pas révéler un arrêt significatif du chantier, accompagné d'un changement de conception. De même, la destruction de la corniche au bas du cul-de-four de l'abside principale (pour permettre la pose d'un enduit et sans doute d'une peinture murale) et le martelage (à motivation inconnue) d'une partie du décor sculpté de l'extrémité orientale de la façade sud ne paraissent pas liés à des modifications de structure.

Trois chercheurs ayant étudié la basilique en 2004 et 2005 ont émis des avis qui, sans infirmer radicalement cette analyse, mettent davantage l'accent sur une interruption dans la construction de l'édifice. Jean-Claude Bessac identifie deux phases (avant le remaniement de la façade ouest), avec une ligne de rupture *grosso modo* à mi-hauteur des murs, sur le pourtour de la basilique. Ces deux phases seraient séparées selon lui par un faible écart

6. À ce sujet voir : MONTEVECCHI – TONGHINI 2012, p. 34, fig. 4, p. 35, 37, 39, fig. 10.
7. BAILET *et al.* 2012, p. 325-327 (étude d'archéologie du bâti par A. Hartmann-Virnich).

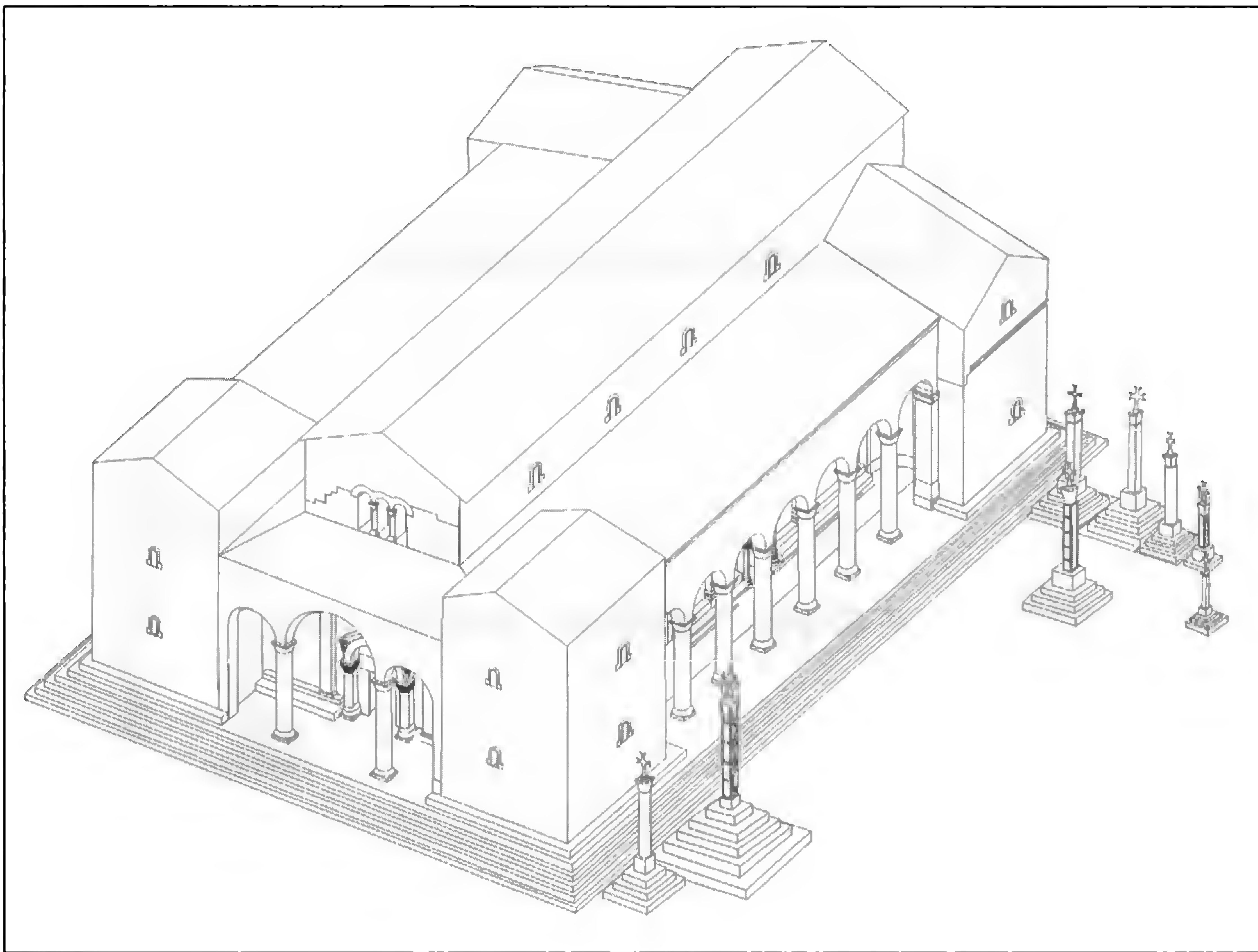


Fig. 5 – Ereruyk'. Basilique. Hypothèse de restitution en 3D avec tourelles ouest, galerie sud et zone mémoriale sur le flanc sud. Conception P. Donabédian, réalisation D. Ollivier (LA3M, 2013), à partir d'une axonométrie établie par H. Romanazzi, Politecnico di Bari, et aimablement fournie par G. Casnati, CSDCA, Milan-Venise.

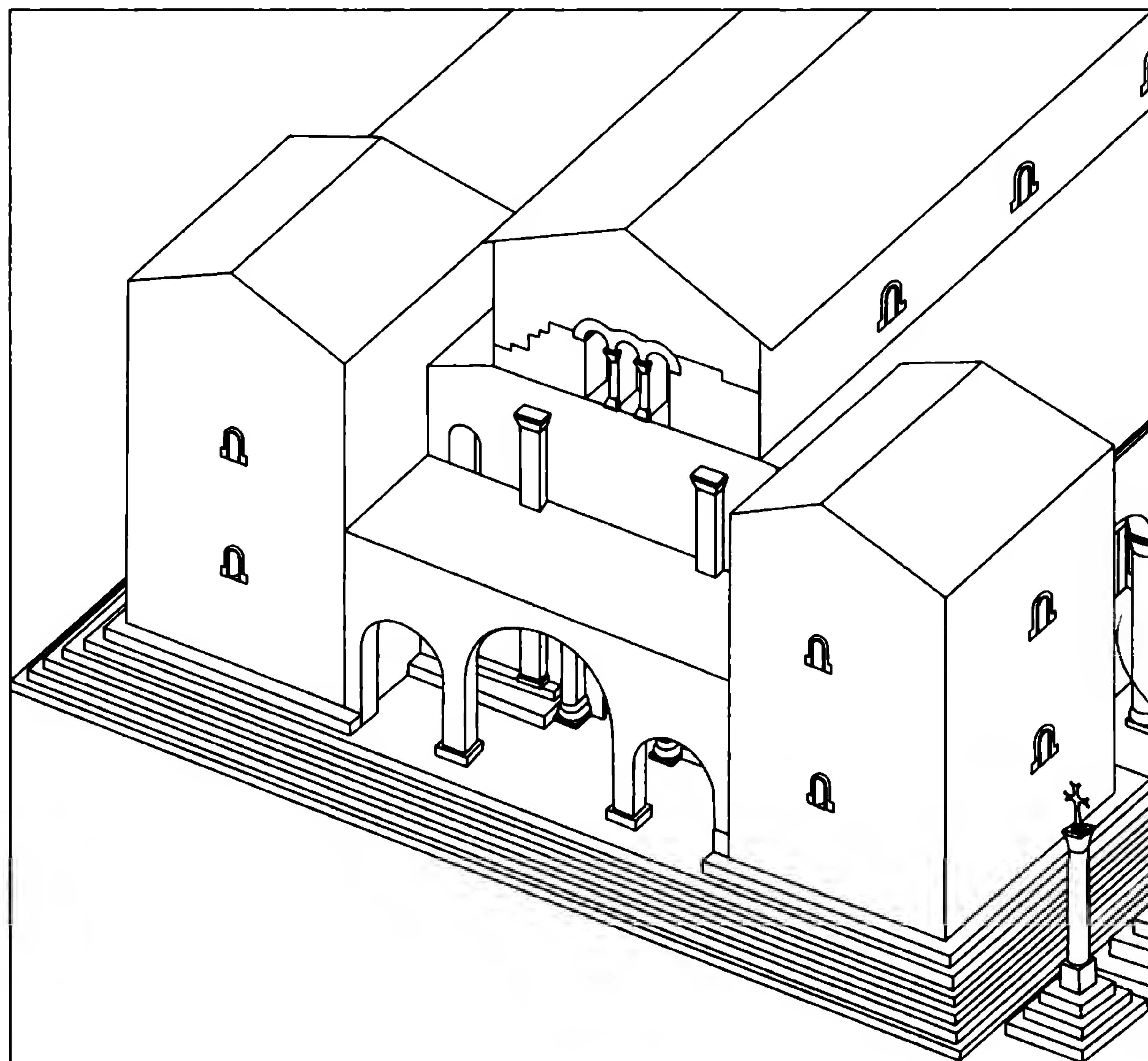


Fig. 6 – Ereruyk'. Basilique. Façade ouest après adjonction d'un nouveau portique abaissé, essai de restitution en 3D. Conception P. Donabédian, réalisation D. Ollivier (LA3M, 2012).

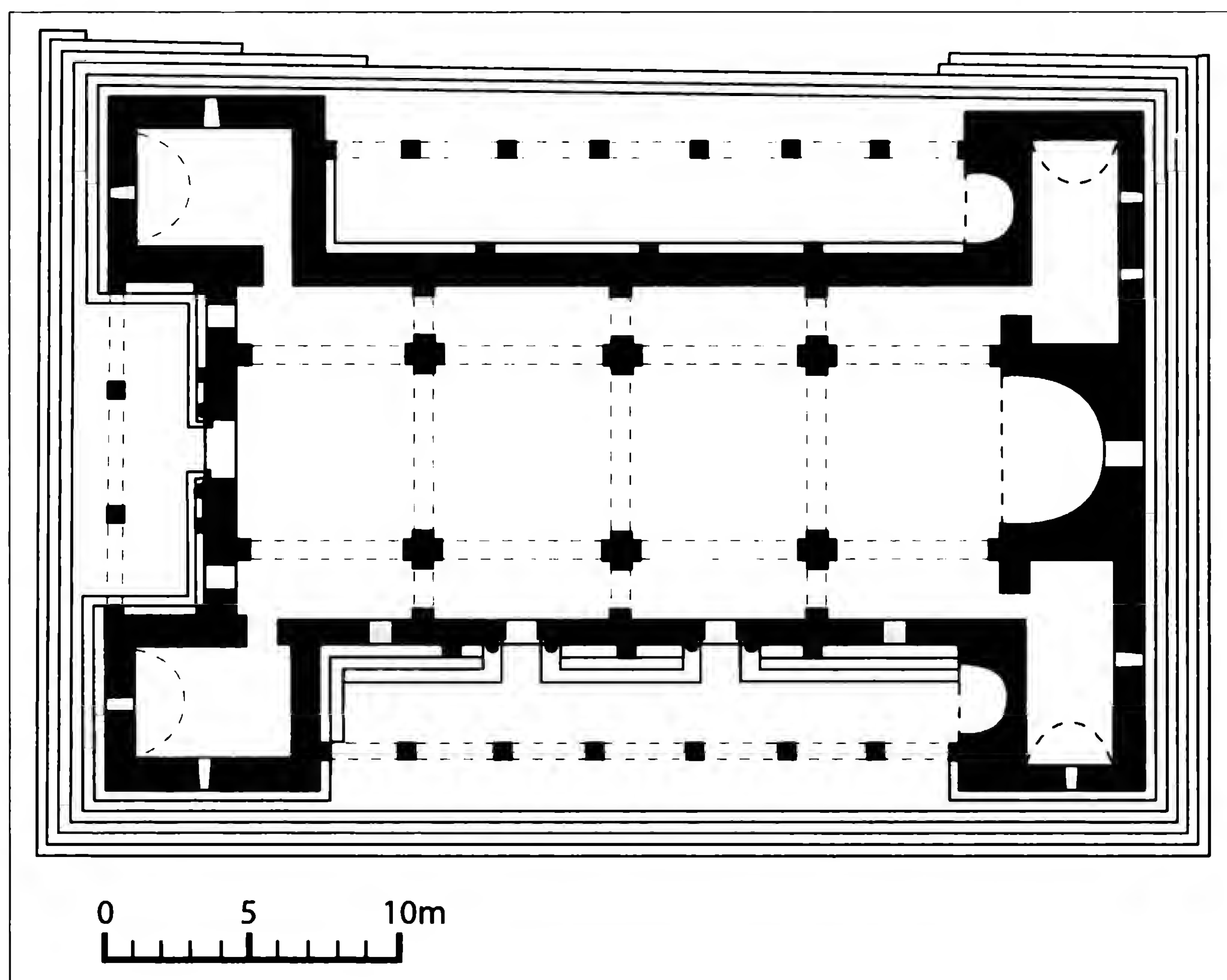


Fig. 7 – Ereruyk‘. Basilique. Plan, hypothèse de restitution simplifiée réalisée par F. Krähenbühl d'après les relevés et calculs de la mission (LA3M, 2013).

chronologique n'excédant pas quelques décennies[8]. De leur côté, Nadia Montevecchi et Cristina Tonghini considèrent que, bien que chronologiquement proches l'une de l'autre, ces deux étapes constituent des périodes de construction nettement séparées. La première correspondrait à la mise en œuvre de l'essentiel de la composition actuelle, mais aurait été interrompue, inachevée ; la seconde serait marquée par un remaniement de la galerie ouest, une suppression des galeries nord et sud et par l'achèvement des superstructures, à une hauteur abaissée[9].

Nous croyons quant à nous que la modification des galeries, certaine du côté ouest, très hypothétique des côtés sud et nord, n'était dans tous les cas pas liée à une refonte fondamentale de la conception et que l'homogénéité de l'ensemble prévaut sur les différences. Nous estimons peu probable une interruption suffisamment longue pour s'accompagner d'importants changements conceptuels.

Par ailleurs, les sondages effectués par la mission du LA3M dans l'abside, au pied sud de la basilique et sous le sol de sa chambre sud-ouest n'ont révélé aucune trace de strate antérieure, notamment préchrétienne (toutefois, n'ayant porté que sur des portions

8. Bessac 2012, *passim*, surtout p. 333, 360, 363-364.

9. Montevecchi – Tonghini 2012. Il n'est pas possible de discuter ici dans le détail les conclusions de nos collègues italiennes. Notons simplement que leur hypothèse d'une destruction des galeries et d'une réduction de la hauteur du bâtiment est fondée sur l'idée que les galeries étaient couvertes de voûtes. Mais un couvrement à toit léger en appentis permet de résoudre les questions qui engendraient de telles hypothèses.

de la construction, ces investigations ne permettent pas des conclusions définitives[10]). Pour l'heure, il paraît donc peu probable que la basilique se soit constituée en plusieurs étapes relevant de conceptions différentes, comme quelques auteurs l'ont supposé. Au stade actuel de nos observations, elle semble au contraire présenter, pour l'essentiel, une composition homogène dans sa conception et, à un degré un peu moindre, dans sa construction.

2. Affinités avec des églises syriennes du Ve-VIe s.

La basilique d'Ereruyk' présente une série d'affinités avec des églises syriennes des ve-vi^e s. :

- Les deux chambres angulaires occidentales flanquant le portique, probablement à l'origine en forme de tour à deux niveaux (fig. 5), cas unique en Arménie, apparentent la basilique à une quinzaine d'églises de Syrie[11], dont Der Turmanin, El Bara, Kalb-Loze, Resafa-basilique Saint-Serge et Ruweïha-église de Bizzos[12]. Ce trait existe aussi, intégré dans le narthex d'églises d'Asie Mineure (Lycaonie), région de Karaman (Binbirkilise), non datées mais probablement préarabes[13].
- Les deux sacristies *(pastophoria)* barlongues qui flanquent l'abside, présentes aussi à Duin, Ējmiacin et Tekor (fig. 8), sont fréquentes en Syrie, mais sous une forme nettement moins étirée[14]. Des pièces orientales à peine barlongues s'observent dans le Tur Abdin[15], ainsi qu'ici et là en Asie Mineure[16].
- Quelques églises syriennes présentent simultanément les deux traits : deux tours à l'ouest et deux sacristies légèrement barlongues à l'est[17]. Il est très rare toutefois que les quatre chambres angulaires fassent saillie sur les côtés nord et sud, comme à Ereruyk'. On peut citer, avec de fortes réserves, quelques parallèles en Syrie (peut-être l'église « B » de Resafa et l'église extra-urbaine d'El Hosn près d'El Bara[18]), en Asie

10. Trois sondages effectués dans la basilique par la mission italienne de 2004-2005 n'ont pas davantage révélé de traces préchrétiennes. Voir Montevecchi – Tonghini 2012, p. 34.

11. Nombreux exemples dans Butler 1929. Lassus 1947, p. 235-237, discute les fonctions de ces tours : cages d'escalier, « clochers » ou volumes destinés à l'effet esthétique.

12. L'origine syrienne du principe de la façade ouest d'Ereruyk' flanquée de deux chambres-tours est soulignée notamment par Der Nersessian 1945, p. 63 ; Jakobson 1950, p. 13 ; Tokarskiĭ 1961, p. 78 ; Sahinyan *et al.* 1964, p. 109 ; Marr 1968, p. 30-33 ; Der Nersessian 1969, p. 102 ; Khatchatrian 1971, p. 95-96 ; Jakobson 1976, p. 195, 197 ; Paboudjian *et al.* 1977, p. 13-14, 20-21.

13. Ramsay – Bell 1909 ; Eyice 1971. Pour une synthèse sur ces monuments et leur datation au vi^e-viie s., voir : Krautheimer 1965, p. 121-123.

14. Nombreux exemples dans Butler 1929. Voir aussi Lassus 1947, *passim*, notamment p. 63, fig. 32.

15. Bell 1982, p. 7, 14, 22, 32, 44, 52, 133 (Mar-Gabriel, Mar-Azaziel, el Hadhra de Hah, Deir Zafaran).

16. Par exemple à la basilique de Diocésarée, en Cilicie. Cf. *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* 4, Stuttgart 1990, p. 245-246, fig. 25.

17. Butler 1929, p. 80, ill. 85 (Marata), p. 159, ill. 170 (cathédrale d'el-Anderin, c. 560), p. 162, ill. 174 (St-Serge de Resafa), p. 190, ill. 193N (Sts-Archanges d'el-Anderin).

18. Tchalenko 1953, pl. XII, fig. 1, pl. LXXXI et CCXII.

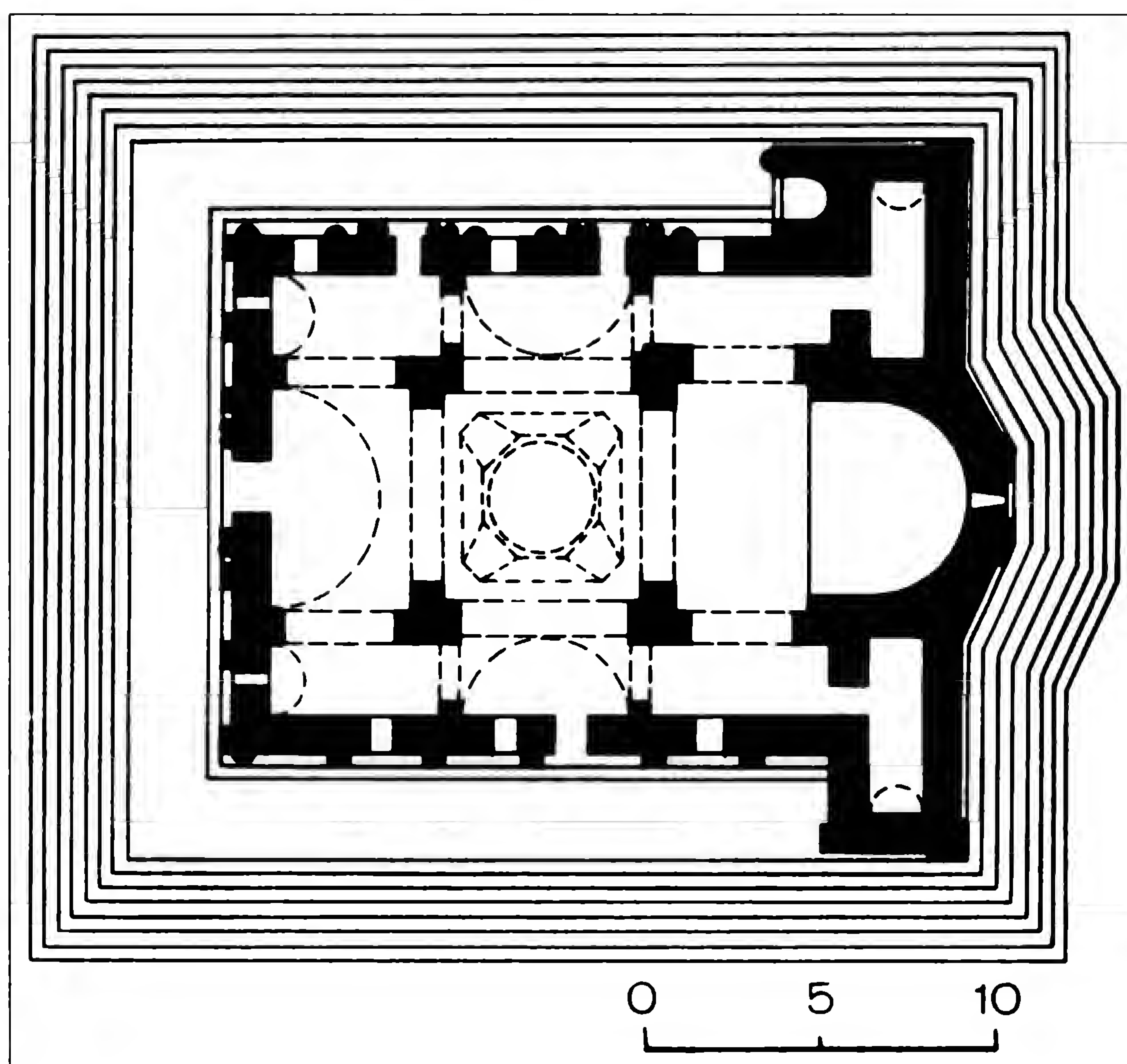


Fig. 8 – Tekor. Église Saint-Serge. Plan (d'après Hasratian 2000, p. 153).

Mineure (basilique 32 de Binbirkilise[19]) et en Bulgarie (Džanavar Tepe, Ivanjane[20]). R. Krautheimer estime que le parti des quatre chambres saillantes est originaire de Grèce, des Balkans et de la côte occidentale de l'Asie Mineure[21].

- Les bandes moulurées continues le long des façades, privées de lien avec la structure architecturale, et celles entourant les fenêtres jusqu'au bas de la baie (avant leur murage partiel), où elles forment deux replis horizontaux, sont un trait de parenté, de manière générale, avec les églises paléochrétiennes et préarabes de Syrie (et d'Asie Mineure, notamment de Cappadoce[22]). À Tekor, dont nous relèverons le lien étroit avec Ereruykʻ, ce sont carrément des bandes moulurées continues, encore plus typiques de la Syrie, qui reliaient les fenêtres (fig. 9).
- Le principe de la fenêtre triple au sommet de la façade ouest, sans analogie en Arménie, s'observe plusieurs fois en Syrie, en particulier à l'église de Baqirha-est, datée de 546[23].
- Enfin, comme nous le verrons plus bas, l'inscription grecque du mur sud crée un lien précis avec une église de Deir-Sem'an de la fin du ve-début du vi^e s.

19. Eyice 1971, p. 212-213 et fig. 134a. Voir aussi Krautheimer 1965, p. 123, qui la date hypothétiquement du vie s.

20. Capenko 1953, p. 59; Dimitrov *et al.* 1969, p. 58, fig. 45, 46. Datations du ve au viie s., selon les auteurs. Cf. Paboudjian *et al.* 1977, p. 55, fig. 5.

21. Krautheimer 1965, p. 123.

22. Thierry 1990, p. 62.

23. Voir (entre autres) Naccache 1992, II, pl. CXXXI, 1, CXXXVII, 1, CCLVI. On peut encore citer une série d'églises syriennes de même époque avec, au sommet de la façade ouest, un triplet privé de décor, notamment : Deir Sem'an (couvent sud-ouest), Mchabbak, Serdjible (couvent sud), Taqle… : *ibid.*, pl. CCXLVI, CCXLVII, 2, CCLIX, 2, CCLX.



Fig. 9 – Tekor. Église Saint-Serge. Vue générale sud-ouest avant le séisme de 1911. Photo N. Marr (d'après Marr *Ereruĭskaja bazilika* [cité n. 4], pl. X).

Nuançons tout de suite ce qui vient d'être écrit : en même temps que ces affinités syriennes, la basilique présente de nombreuses caractéristiques qui font d'elle un monument proprement arménien, manifestant en particulier d'importantes différences par rapport aux églises syriennes. Mentionnons notamment :

- sa technique de construction à noyau de béton entre deux parements (par laquelle l'Arménie paléochrétienne s'apparente à l'Asie Mineure) ;
- la forte saillie latérale de ses chambres angulaires et notamment, comme noté *supra*, la forme barlongue étirée des pièces orientales, présente aussi, on l'a dit, à Duin, Ējmiacin et Tekor, qui s'observent rarement en Syrie, comme ailleurs, et peuvent être vues comme une spécificité arménienne ;
- la forme de ses portails à gable sur piédroits à demi-colonne, engagés dans les façades[24]. On peut faire à ce sujet la remarque suivante : la plupart des éléments « syriens » d'Ereruyk' présentés ci-dessus sont énumérés par R. Krautheimer[25], qui ajoute, à notre avis à tort, la forme des « porches »[26]. En réalité, hormis le lien génétique commun qui les rattache aux modèles romains, les portails d'Ereruyk' sont indépendants des

24. Sur les portails arméniens d'époque paléochrétienne et préarabe voir : Donabédian 1986-1987.
25. Krautheimer 1965, p. 229-230.
26. Jakobson 1976, p. 204, rattache lui aussi, à notre avis à tort, les portails d'Ereruyk' à des modèles syriens.

(rares) porches bipodes à fronton triangulaire de la Syrie, et constituent l'un des jalons importants de la tradition arménienne.

3. Lien particulier avec des monuments de la fin du Ve siècle et surtout Tekor

Plusieurs caractéristiques de la basilique la rapprochent de quelques monuments arméniens et ibères datés ou datables de la fin du ve s.

- La forme barlongue des chambres orientales crée, comme on l'a vu, un lien avec les cathédrales de Duin et d'Ējmiacin, dans l'état qui a probablement été le leur à la fin du ve s., ainsi qu'avec l'église de Tekor (voir *infra*)[27].
- Avec la cathédrale de Duin, vraisemblablement telle que remaniée vers 485 sous Vahan Mamikonean, Ereruykʻ partage une certaine grandeur, des galeries sur trois côtés, probablement un couvrement à charpente sur la nef centrale, et la présence d'une niche-abside à l'extrémité orientale des galeries latérales.
- Des niches-absides extérieures analogues se trouvent également à la basilique de Bolnisi (478-494) (dans une certaine mesure aussi, à celle de Kvemo-Bolnisi) en Ibérie et, encore une fois à Tekor, galerie nord[28].

Un lien de parenté particulièrement étroit unissait Ereruykʻ et l'église Saint-Serge de Tekor, très probablement bâtie dans les années 480 et hélas détruite (fig. 8 et 9)[29]. Aux traits architecturaux signalés *supra* s'ajoutent les points suivants :

- Les deux églises sont situées sur les terres des Kamsarakan, princes puissants et actifs aux ve-viie s.[30].
- Toutes deux ont de profondes affinités syriennes, que renforce la présence sur les murs de Tekor de cinq ou six inscriptions votives syriennes des ve-viie s., récemment révélées par des photographies provenant des archives de N. Marr[31].
- Toutes deux possèdent, sous leur volume, une haute plateforme à degrés, sorte de *krepis*[32]. Notons qu'à Ereruykʻ ce stylobate à cinq ou six gradins ne sert pas vraiment

27. Pour une comparaison des plans, voir par exemple Donabédian 2008, p. 40, 43, 45, 51, 54, fig. 57, 67, 75, 94, 101. S'agissant de la « cathédrale » Ste-Ējmiacin, la datation de la fin du ve s. du plan reconstitué à la suite des fouilles d'A. Sahinyan a été contestée par Garibian 2009, p. 289-345, qui l'attribue au viie s.; à l'inverse, Kazaryan 2007, p. 31-40, estime que l'édifice à quatre appuis libres au centre d'un cube tétraconque, tel que reconstruit vers 485, conserve le plan antérieur, qu'il date d'environ 400.

28. Donabédian 2008, p. 43-45, 49, 54, fig. 67, 75, 88, 101.

29. Sur l'église de Tekor, contentons-nous de citer quelques études relativement récentes : Vysockiĭ 1981; Thierry – Donabédian 1987, p. 584-585; Cuneo 1988, p. 642-644; Mnacakanjan 1989, p. 58-89; Hasratian 2000, p. 33, 73-74, 153-154; Aṙakʻelyan *et al.* 2002, p. 224-235; Plontke-Lüning 2007, p. 260-270, Catalogue p. 311-318; Donabédian 2008, p. 54-57; Paglazova 2009.

30. Cette circonstance est soulignée en particulier par Marr 1968, p. 28. Sur l'histoire de cette dynastie, voir : Kogean 1926, et Garsoïan 1989, p. 382. Sur leur activité architecturale, voir entre autres : Donabédian 2008, p. 26, 99, 108-110, 118-122, 146-147, 203.

31. Paglazova 2009, p. 6-7.

32. Sur cette plateforme probablement hérité de la *krepis* classique, comme un trait propre aux édifices mémoriaux, différent des marches disposées au bas des murs des églises ordinaires, voir Donabédian 2008, p. 28, 40, 49, 56, 76, 78, 83, 133-134, 186, 192, 203, 206, 277.

de soubassement à la basilique ; en effet les sondages du LA3M ont montré que les fondations des murs de la nef, du moins de sa partie orientale, reposent directement sur le rocher[33].

- Elles ont une spécificité fonctionnelle commune : comme l'attestent leurs inscriptions, elles constituaient les *martyria* de saints très populaires, saints Jean-Baptiste et Étienne à Ereruyk‘ et saint Serge à Tekor. On peut penser que certains traits de leur architecture sont liés à cette fonction mémoriale, comme l'ampleur particulière de ces sanctuaires, la mise en valeur de leur volume par sa surélévation sur un podium à gradins ou tout au moins, en partie, par la création d'un tel effet, et la présence d'une niche-abside à l'extrémité orientale des galeries extérieures, destinée peut-être à l'exposition de reliques. À Ereruyk‘ ajoutons l'autonomie inhabituelle de la galerie nord, isolée de l'intérieur de l'église par un mur plein, et l'existence d'une importante aire mémoriale-funéraire sur le flanc sud de la basilique. Nous reviendrons plus loin sur ce dernier point.
- Les deux monuments partagent une curieuse particularité : des piliers (et des demi-colonnes sur la face nord de Tekor) sont engagés dans leurs façades nord, ouest et sud (jusqu'à mi-hauteur à Tekor, nettement plus haut à Ereruyk‘), qui ne semblent pas avoir eu, on l'a vu plus haut pour Ereruyk‘, de fonction autre que de les rythmer, et peut-être en partie de les renforcer.

4. Décor architectural et ornementation sculptée

L'analyse du décor architectural de la basilique, qu'il n'est pas possible de développer ici, semble pousser le curseur vers le VIe s. Relevons en particulier les traits suivants :

- Les portails d'Ereruyk‘, avec leurs piédroits à demi-colonne unique supportant une ample archivolte outrepassée coiffée d'un gable à courtes impostes horizontales (fig. 10), sont très proches de celui de la cathédrale d'Awan, de la fin du VIe s.[34].
- Le caractère superficiel et le dessin très géométrisé des ornements, notamment ceux gravés sur les linteaux, le profil vertical de la modénature des bandes ornementales, par exemple sur les bases, ainsi que le « maniérisme » du traitement des impostes des toits des portails, ou encore la forte dégénérescence de formes classiques comme la frise denticulée, s'inscrivent, semble-t-il, dans une évolution avancée par rapport à des formes plus archaïques (datables approximativement des IVe et Ve s.), et annoncent les ornements du VIIe s.
- On peut déceler sur le décor des impostes des portails d'Ereruyk‘ (acanthes à trois folioles) et du chapiteau droit de la fenêtre triple de sa façade ouest (demi-acanthes issues du pied d'une croix et deux fleurons poussant dans ses quadrants supérieurs), de même que sur deux chapiteaux d'Awan, l'écho de formules élaborées à Constantinople au Ve-VIe s.[35].

33. Voir aussi : PABOUDJIAN *et al.* 1977, p. 52, coupe latérale b-b qui montre que le sol de la nef est à un niveau nettement inférieur à celui du haut de la plateforme.
34. DONABÉDIAN 1986-1987, p. 338, 343, 349, 351, 353.
35. DONABÉDIAN 1993, p. 152-153, 162-164, 168.



Fig. 10 – Ereruyk‘. Basilique. Façade sud, portail est. Photo P. Donabédian (LA3M, 2013).

- Certains motifs ont une parenté prémonitoire avec ceux du VIIe s. : ainsi, la corbeille et les minces balustres achevés par une petite volute, sur un chapiteau et sur des impostes provenant peut-être des galeries de la basilique d'Ereruyk', paraissent annoncer les chapiteaux du VIIe s., notamment de Zuart'noc', où ces formes sont amplifiées.
- Le principe du triplet en haut de la façade ouest, comme mentionné *supra*, inconnu en Arménie, s'observe sur des églises syriennes du VIe s., en particulier à Baqirha-est (546).

À partir de l'ensemble de ces éléments, on peut, à titre répétons-le d'hypothèse, situer les limites de la datation de la basilique d'Ereruyk' entre la fin du Ve s. et le courant du VIe s., avec une préférence pour le VIe s.[36], mais en excluant la fin de ce siècle, qui est marquée en Arménie par un changement radical d'orientation[37].

II. Éléments de datation des autres composantes de l'ensemble

1. *Salles rupestres*

Les deux salles rupestres creusées dans la plateforme rocheuse au nord de la basilique ont été relevées en 1985-1986 et interprétées par F. Ter-Martirosov comme des chapelles paléochrétiennes, sur le seul fondement de leur « orientation »[38]. Ces espaces oblongs sont en effet orientés ouest-est. Cet auteur a même envisagé une possible antériorité par rapport à la basilique. Rien ne semble pour l'heure confirmer cette datation, ni la fonction cultuelle. Des fragments de pierres ouvragées, d'époque principalement paléochrétienne ou préarabe, déposés à l'intérieur de ces deux pièces, ne peuvent servir à leur datation, n'étant pas dans leur contexte d'origine.

2. *Enceinte*

On connaissait, mais de manière imprécise, l'existence de murs autour de la basilique[39]. En 1987-1988, des travaux de dégagement, qui n'ont malheureusement pas fait l'objet de rapports archéologiques, ont mis au jour les restes d'une enceinte, considérée comme contemporaine de la basilique[40]. La mission du LA3M a pu établir un relevé précis de son plan (fig. 11). Conservée sur une à trois assises au maximum, cette enceinte entoure le groupe central de vestiges et en particulier la basilique qui en occupe l'angle nord-est. Son tronçon nord, peu rectiligne, est dévié vers le sud-ouest à son extrémité ouest, où il est encore plus irrégulier, sans doute par suite de remaniements. La portion orientale de l'enceinte, dégagée sur près de 100 m, rectiligne, soignée, est la mieux conservée ; son

36. Marr 1907-1908, p. XIII ; et Id. 1909-1910, p. 64. Cet auteur fait d'Ereruyk' et de Tekor les témoins du « courant syrien dans la vie ecclésiastique arménienne » et les date de la fin du Ve-début du VIe s. Dans Id. 1968, p. 28, il réitère cette datation commune aux deux monuments. En se fondant sur les analogies avec les monuments syriens, Thierry 2000, p. 45, propose de « ne dater le monument [= Ereruyk'] que du VIe s. au plus tôt ».

37. Sur la réorientation décisive de l'architecture arménienne à partir de 590 environ, voir Donabédian 2008, chapitre II, p. 63-89.

38. Ter-Martirosov 1987, p. 216-218 ; Id. 2001, p. 234-243.

39. On trouve un plan très schématique de l'enceinte dans Cuneo 1988, I, p. 235.

40. Grigoryan 1989, p. 32-38.

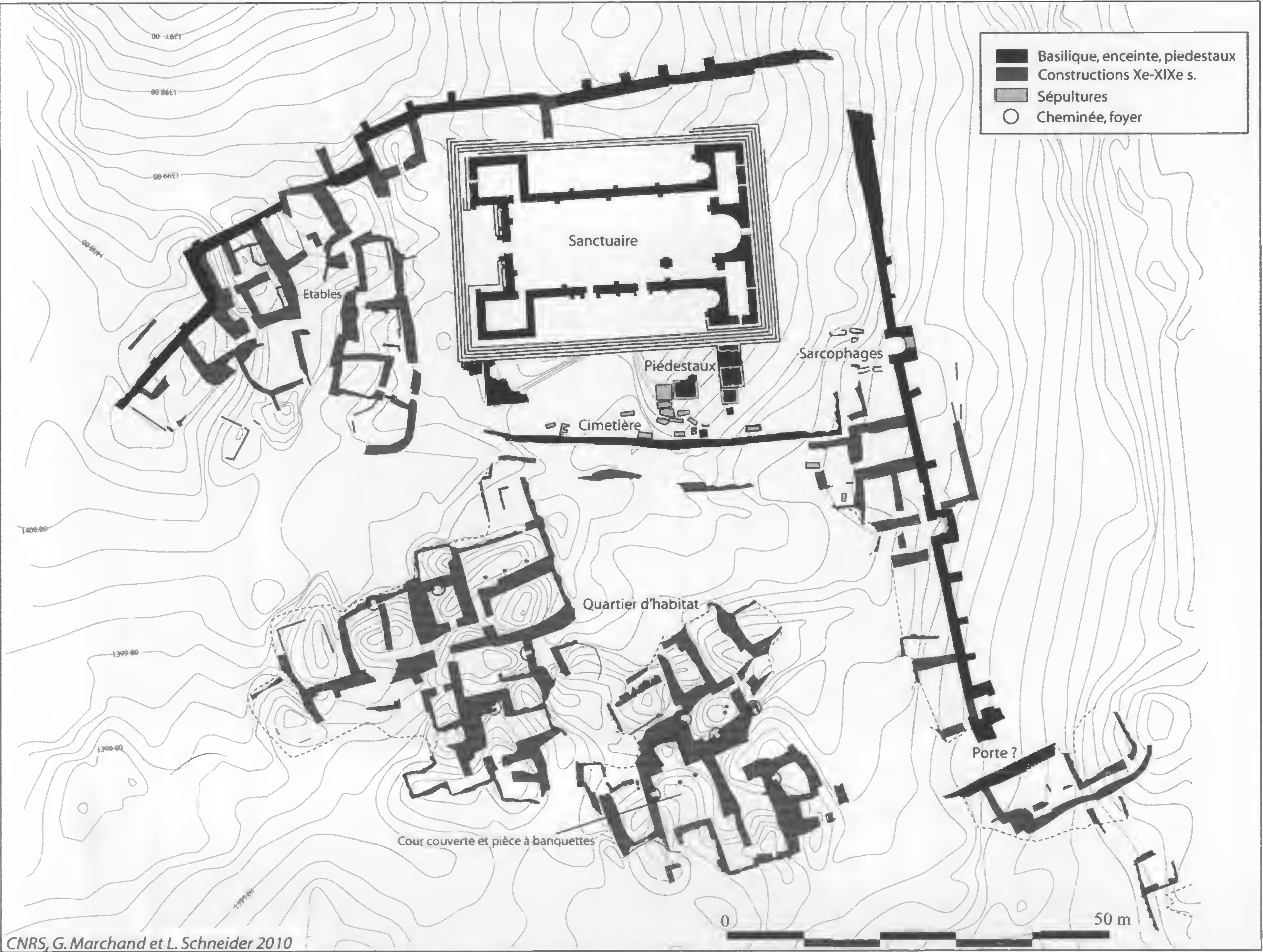


Fig. 11 – Ereruyk'. Plan de la partie centrale de l'ensemble. Relevé G. Marchand et L. Schneider (LA3M, 2010).

apparence semble aussi faire d'elle la plus ancienne. Son extrémité sud-est pourrait avoir eu un lien avec l'extrémité nord-ouest, à peine perceptible en haut du flanc ouest du vallon, de la muraille barrant ce dernier (voir *infra*).

Cette enceinte est rythmée par une série de contreforts espacés de 3 à 4 m et, sur sa portion orientale, par deux « exèdres » extérieurement rectangulaires, dont la partie intérieurement arrondie est ouverte sur le périmètre ecclésial et la zone d'habitation, ainsi que, à son extrémité sud, par une porte. Les caractéristiques techniques de son appareil, le soin de son exécution et la modénature des bases conservées au pied des pilastres-contreforts semblent refléter une proximité chronologique avec la basilique. Deux traits pourraient même plaider en faveur d'une antériorité par rapport à l'église : (1) tant au nord qu'à l'est, l'enceinte a une orientation décalée par rapport à celle de la basilique, un décalage qui n'est pas dicté par le relief; (2) la disposition des « exèdres » ne s'ordonne pas du tout en fonction de la basilique[41].

Outre l'enceinte nord et est, le périmètre ecclésial était délimité au sud par un mur de près d'une cinquantaine de mètres de long, orienté est-ouest, implanté à une dizaine de mètres du pied du stylobate de la basilique. Très endommagé, irrégulièrement rectiligne, sans doute très remanié, relativement fin, l'ouvrage semble postérieur au segment oriental de l'enceinte, mais a certainement une origine plus ancienne. Entre le pied de l'église et ce mur sud s'étend, sur une superficie d'environ 600 m^2, la zone mémoriale et funéraire (voir *infra*). La maçonnerie du mur s'insère dans une séquence stratigraphique antérieure à la mise en place des piédestaux à gradins et est contemporaine sinon antérieure à l'une des tombes les plus anciennes de la zone sud, qui a pu être datée du IIIe-Ve s.

3. *Zone commémorative et funéraire*

a. Piédestaux ayant porté des stèles ou des colonnes

La zone située sur le flanc sud de l'église comporte de nombreux restes de piédestaux à gradins ayant porté des stèles ou des colonnes et, à son extrémité orientale, des fragments de sarcophages en pierre. N'ayant pas été précédemment étudiée, elle a commencé à faire l'objet d'investigations et de fouilles à partir de 2011. Les nettoyages et relevés de la mission du LA3M ont montré que les piédestaux étaient au nombre de six à huit. La restitution hypothétique que nous proposons de la basilique et de son flanc sud donne une idée de l'aspect général des monuments verticaux correspondant à ces piédestaux (fig. 5).

Il s'agit d'un type de monuments mineurs bien connu dans l'Arménie et l'Ibérie des premiers siècles chrétiens[42], mais dont on ne trouve nulle part une concentration semblable à celle d'Ereruyk'. Ces mémoriaux à stèle ou colonne sur piédestal étaient généralement dressés, au nombre d'un ou deux, près de l'angle sud-est ou nord-est des églises. Après Ereruyk', la plus grande série de ce genre est à l'ensemble mémorial royal d'Ałc'k' où

41. L'auteur est redevable à son collègue Laurent Schneider, membre de la mission Ereruyk', pour son interprétation de ces vestiges. Les fouilles de 2014 ont révélé, sous le sol de l'« exèdre » la plus proche de la basilique, la présence d'une profonde fosse qui, bien que fortement perturbée, constitue l'indice probable d'une fonction funéraire.

42. Sur ces monuments mineurs, voir notamment : MNAC'AKANYAN 1982, p. 9-46; DONABÉDIAN 1985. Sur les stèles arméniennes : GRIGORYAN 2012. Sur celles de Géorgie : ČUBINAŠVILI 1972; MACHABELI 2008. Bibliographie complémentaire dans : DONABÉDIAN 2008, p. 30, note 79.

les traces de deux ou trois piédestaux sont visibles au sud-est de l'ensemble comprenant un mausolée et une basilique[43]. À Ereruyk', six de ces monuments commémoratifs se dressaient près du chevet de la basilique et peut-être deux autres à l'extrémité ouest de cette zone. Ils sont, à l'évidence, postérieurs à la basilique. Beaucoup de fragments provenant de cette zone, dont de nombreuses portions des stèles ou colonnes qui s'élevaient sur ces piédestaux, ainsi que des chapiteaux et peut-être même des croix de pierre qui les couronnaient, ont été déposés, lors des dégagements de 1987-1988, sur la plateforme rocheuse au nord de la basilique.

Réalisée durant la campagne 2013, la fouille de l'intérieur (comblé de terre) du second des piédestaux presque alignés sur le chevet de la basilique a permis, semble-t-il, de résoudre l'une des questions que posaient ces monuments. L'absence d'inhumation a prouvé que le piédestal n'avait pas de fonction proprement funéraire[44], mais servait seulement à porter et mettre en valeur un monument vertical, stèle ou colonne, avec une signification symbolique, ostentatoire et commémorative.

b. Cimetière

Menées depuis 2011 devant les piédestaux situés près du chevet de la basilique et un peu plus à l'est, près des sarcophages, les fouilles ont révélé que, autour de ces monuments, un cimetière s'était implanté, dont plusieurs caractéristiques retiennent l'attention[45]. Selon toute probabilité, cette implantation a été conditionnée par des structures antérieures à la basilique et aux piédestaux, dont témoignent le mur « d'apparat » à l'est et le mur sud, au-delà desquels on ne trouve plus d'inhumations. Parmi les soixante-cinq tombes mises au jour, les prélèvements d'os effectués en 2011-2013 ont fourni vingt et une datations au radiocarbone (les échantillons prélevés en 2014 seront analysés prochainement). Ces datations montrent une longue durée de fonctionnement, depuis l'Antiquité tardive, sans doute dès avant l'implantation de la basilique, jusqu'au XVIIIe-XXe s. La portion orientale du cimetière paraît la plus ancienne, avec quatre datations entre le IIIe et le VIIIe s. et une entre le VIIe et le Xe s. Sur le flanc sud de la basilique, après une phase ancienne représentée (à travers notre fenêtre d'observation) par une seule tombe datée entre le IIIe et le Ve s., la véritable mise en service de cette partie du cimetière, sans doute tributaire de l'attractivité, à la fois du chevet de la basilique et des mémoriaux, semble correspondre au VIIIe-Xe s. Immédiatement à l'ouest des trois grands piédestaux, presque en ligne avec le chevet de la basilique, s'installe alors une aire peut-être familiale ou dynastique, où six tombes sont rangées, aire protégée par une sorte d'enclos rectangulaire formé de blocs, pour certains remployés. Durant la phase suivante, du XIe-XIIe s., un changement radical se produit.

43. À ce sujet voir notamment : DONABÉDIAN 2008, p. 22-23, 26-27. À K'asał et Gogaran, trois ou quatre bases cubiques et fragments de stèles provenant de tels monuments (reconstitués à Gogaran) sont conservés, mais sans qu'on en connaisse l'emplacement originel.

44. Pourtant le bref témoignage de A. Sahinyan sur la découverte de deux squelettes, semble-t-il accroupis, dans un reste de piédestal, à l'angle sud-est de la basilique de K'asał, semblait plaider en ce sens. Cf. SAHINYAN 1955, p. 55. Cependant, en l'absence de toute documentation archéologique, compte tenu de ce qu'une tombe contemporaine occupe maintenant le même emplacement, on peut supposer qu'il s'agissait déjà d'une réutilisation postérieure d'un dispositif détruit.

45. L'auteur de ces lignes est redevable, pour les données relatives au cimetière, aux études et commentaires de son collègue Damien Martinez, membre de la mission Ereruyk'.

Alors qu'il accueillait jusque-là une population diversifiée, provenant sans doute de l'agglomération voisine, le cimetière se « spécialise » désormais dans les inhumations de nourrissons et d'enfants en bas âge, le seul adulte alors représenté étant une femme âgée. Ce recrutement insolite[46] conduit à s'interroger sur les raisons d'un tel changement dans les pratiques funéraires, une question restant pour l'heure sans réponse, mais qui pourrait être liée à la dédicace de l'église à saint Jean-Baptiste (voir *infra*). Dans le même temps, les contenants changent : jusqu'au Xᵉ s. ce sont des cuves, d'abord rectangulaires puis trapézoïdales, faites de blocs de pierre posés de chant ; à partir du XIᵉ s. se multiplient les inhumations directement dans la terre. Les séquences funéraires suivantes s'échelonnent de la fin du XIIIᵉ s. au XXᵉ s. au plus tard et semblent correspondre à des inhumations occasionnelles, preuve sans doute d'une raréfaction de la population.

Ces investigations ont par ailleurs permis d'affiner la datation des piédestaux présentés ci-dessus. Elles montrent en effet que cet ensemble de monuments, qui sont, on l'a dit, postérieurs à la basilique, est assurément antérieur aux tombes qui se sont installées autour de leurs piédestaux à partir du VIIIᵉ-IXᵉ s. On peut donc raisonnablement avancer pour ces monuments une datation entre le VIᵉ et le VIIIᵉ s.

4. *Habitat*[47]

En 1987-1988 une campagne de dégagements extensifs a eu lieu à Ereruyk', interrompue par le séisme de décembre 1988, suivi des soubresauts politiques liés à l'effondrement de l'URSS. Ces dégagements ont mis au jour, sur environ 0,6 ha à l'ouest et au sud de la basilique, les vestiges de nombreuses constructions, présentées alors comme partie d'un bourg médiéval[48]. Ces vestiges ont été laissés depuis à l'abandon et leur chronologie non documentée est aujourd'hui largement méconnaissable. Ce qu'il subsiste de ces constructions grossièrement et irrégulièrement bâties, évoque de modestes habitations, « rustiques » et tardives. Dans la zone méridionale, on devine les vestiges de maisons à cheminée (fig. 11). Dans la zone occidentale, des dispositifs d'attache destinés aux bovins et ovins permettent d'identifier des étables ou bergeries. Venant jouer dans les ruines du village, les enfants d'Anipemza nous ont signalé l'existence de silos souterrains, dont l'accès a semble-t-il été récemment bouché pour éviter les accidents. Fragments de verres à thé et tessons de céramique « ethnographique » confirment une datation tardive (moderne).

Y. Šahxat'uneanc'[49], repris sur ce point par Ł. Ališan[50] et S. Ēp'rikean[51], mentionne, près de l'église en ruines, les vestiges d'une localité nommée en turc Kızıl Kule (« La Tour

46. La mortalité infantile était partout très élevée jusqu'à la période moderne, mais l'étude des cimetières médiévaux d'Occident montre que les « quartiers » réservés aux nourrissons étaient relégués en marge des cimetières et non, comme ici, placés tout près du chevet de l'église (Damien Martinez). On ne dispose malheureusement d'aucun élément de comparaison pour l'Arménie, l'archéologie de la mort chrétienne restant ici un terrain vierge, encore à défricher.

47. L'auteur doit l'essentiel de l'analyse de cette zone à ses collègues Laurent Schneider et Georges Marchand, membres de la mission Ereruyk', qui en ont aussi relevé le plan.

48. Grigoryan 1989, p. 32-38.

49. Šahxat'uneanc' 1842, p. 43-44.

50. Ališan 1881, p. 170-171, fig. 78 et 79.

51. Ēp'rikean 1903-1905, p. 694.

rouge »), en référence probable à la basilique. Selon ce témoignage de la première moitié du XIXe s., dans ce village, ainsi que sur le bord du canyon de l'Axurean, se trouvent les ruines d'habitations en pierre, des tombes et des *xačʿkʿar*. En 1907, N. Marr signale, au nord-ouest, à l'ouest et au sud de la basilique, sous le même toponyme turc, les « misérables masures d'un pauvre village kurde »[52]. Installés là depuis seulement deux générations, ses habitants avaient connaissance d'une population antérieure, mixte, arménienne et kurde[53]. Les données disponibles semblant attester que le site a été quasiment abandonné à la fin du Moyen Âge, on peut supposer que cette population mixte du XIXe s. s'était établie ici à la suite de la conquête russe en 1828.

Cependant, l'existence d'un habitat ancien ne fait guère de doute. Nous verrons plus loin que l'inscription du prêtre Yakob atteste la présence d'un bourg à Ereruykʿ, peut-être dès le début du VIIe siècle et au plus tard au XIe siècle. Nous avons vu que les datations des sépultures fouillées signalent une activité sur le site l'Antiquité tardive et durant le Moyen Âge. Cela est confirmé par de nombreux tessons de céramique médiévale à pâte rouge polie présents aux abords du sanctuaire et par plusieurs fragments de *xačʿkʿar* datables entre les Xe et XIVe s. Les inscriptions citées plus loin, des XIe et XIIIe s., confirment l'existence de l'agglomération au Moyen Âge et peut-être l'activité agricole de sa population. S'y ajoute la présence, dans la première moitié du XIXe s. (témoignage susmentionné de Šahxatʿuneancʿ), de ruines anciennes et de *xačʿkʿar*. Signalons enfin, parmi les ruines de maisons au sud de la basilique, les vestiges d'une pièce de 4 × 4 m, dotée de trois banquettes latérales et ouverte sur une cour initialement couverte et chauffée, qui évoque des maisons à cour médiévales fouillées à Ani[54]. Il n'est pas extravagant d'imaginer pour la localité d'Ereruykʿ une phase de développement liée à la période d'essor de la grande ville voisine, Ani, du Xe au XIVe s.

Visibles encore aujourd'hui, plusieurs indices montrent qu'une assez grande agglomération existait dans le passé entre les gorges de l'Axurean et le vallon à l'est de la basilique, ainsi que plus au sud, à proximité de la caserne russe (traces de fondations d'un bâtiment médiéval), le tout couvrant une superficie d'environ 2,5 ha. Trois villages quasi contigus s'y sont implantés à la période moderne : à l'extrémité orientale, à proximité de la basilique, Kızıl Kule, probablement au XIXe s. ; sur la partie nord-ouest de cette aire, en bordure du canyon, Zała, au XIXe-début du XXe s., qui a cessé d'exister en 1987[55] ; enfin, entre les deux, Anipemza fondé en 1926, encore en activité, bien que sensiblement amoindri depuis le début des années 1990. Ce vaste ensemble correspond peut-être, au moins en partie, au bourg médiéval d'Ereruykʿ.

5. Bâtiment quadrangulaire

En 1985-1986, l'édicule en grande partie enseveli dans le vallon, à 90 m au nord-est, en contrebas de la basilique, a été partiellement dégagé, relevé, identifié en un premier

52. Marr 1968, p. 8.
53. *Ibid.*
54. Karamagarali 1996 (référence aimablement communiquée par A. Baladian, de la mission archéologique française d'Ani).
55. Renseignements fournis par les habitants et le chef du village d'Anipemza, A. Tʿaṙlanyan.

temps à une citerne et daté du Moyen Âge[56]. Aucune trouvaille archéologique n'a été enregistrée. Le responsable de cette campagne, F. Ter-Martirosov, a indiqué à l'auteur de ces lignes[57] qu'une pointe de flèche identifiée comme mongole avait alors été découverte devant le mur ouest de l'édifice.

Ce petit bâtiment quadrangulaire, soigneusement voûté, orienté mais dépourvu d'abside, presque privé d'ouvertures, est la composante bâtie la mieux conservée de l'ensemble. L'absence de traces d'enduit hydrofuge met en doute l'hypothèse d'une citerne. En revanche l'analogie avec des édifices funéraires des XIIe et XIVe s., comme ici à « chevet » plat (Sanahin, Zinǰirli, Noravank'[58]), autorise peut-être l'hypothèse d'un mausolée. F. Ter-Martirosov a vu, avec raison semble-t-il, dans les particularités de son appareil extérieur (disposition verticale de plusieurs blocs) et dans l'inclinaison marquée de la bâtière de son toit, des arguments pour une datation médiévale[59]. Mais l'analyse d'archéologie du bâti conduite par le LA3M a relevé aussi, surtout à l'intérieur, une parenté technique et métrologique avec la basilique.

Le recouvrement de cet édicule par les alluvions pourrait révéler une antériorité par rapport au « barrage ». Mais l'on peut aussi envisager que l'édicule ait été d'emblée conçu pour être enseveli, si l'on considère qu'il s'inscrit à sa manière dans la longue tradition arménienne des mausolées entièrement ou en partie hypogés. C'est ce que donne à penser le sondage géoarchéologique effectué en septembre 2013 à l'est du bâtiment par la mission du LA3M[60]. L'enrochement artificiel qu'il a fait apparaître à quelques mètres à l'est de la construction, probablement destiné à sa protection, suggère que le cours d'eau temporaire, contraint par cet endiguement, contournait la construction par l'est. Il contribuerait à infirmer l'hypothèse d'une citerne et à plaider en faveur d'un mausolée en partie souterrain.

6. *« Barrage »*

L'ouvrage qui traversait le vallon, au sud-est de la basilique, présente un intérêt particulier, car aucun barrage n'est connu de l'archéologie arménienne. Dès 1958, ses ruines ont été fouillées et une datation paléochrétienne (contemporaine de la basilique) envisagée[61]. Cette datation se « fondait » sur du mobilier archéologique (« céramiques et monnaies ») dont aucune trace n'a pu être retrouvée[62]. En 1985-1986, une hypothèse de datation plus tardive du « barrage » a été avancée, en deux ou trois étapes, du XIe au XVIIe s.[63].

Constitué d'une série de trois ou quatre murs dont deux portions sont renforcées sur leur face tournée vers l'amont, cet ouvrage énigmatique pourrait avoir eu une destination

56. Ter-Martirosov1987 ; Id. 2001.

57. Lors d'une visite commune du site, le 29 août 2012, avec l'architecte Vahagn Grigoryan.

58. Cuneo 1988, n° 21, p. 126-127, et n° 201, p. 391, 393.

59. Ter-Martirosov 2001, p. 242.

60. L'auteur de ces lignes s'appuie ici sur les observations de son collègue Christophe Jorda, collaborateur de l'Inrap et membre de la mission Ereruyk'.

61. Sahinyan *et al.* 1964, p. 87-89 et fig. 20 et 20a.

62. Effectuées tant à Erevan, dans les divers services compétents, qu'à Gyumri, au musée régional du Širak, nos recherches sont restées vaines.

63. Ter-Martirosov 1987, p. 216-218 ; Id. 2001, p. 234-243.

initiale différente de celle d'un barrage de retenue d'eau, même si cette dernière fonction est attestée au XIXe s. à travers le témoignage recueilli par N. Marr en 1907[64]. Peut-être cette fonction initiale était-elle liée à celle de l'enceinte, au sud-est de la basilique, que l'un des murs du « barrage » semble prolonger. Ceci suggère une hypothèse de viaduc ou d'ouvrage d'apparat. Des fouilles sur des portions non perturbées permettraient peut-être de préciser sa datation, qu'elle soit ou non liée à celle de l'édicule partiellement enseveli en amont. Les investigations de géomorphologie et de sédimentologie que le LA3M a engagées s'efforcent également d'y contribuer; les sondages menés en 2014 entre les deux derniers murs en aval, dont les résultats sont en cours d'analyse, pourraient apporter une partie des réponses à ces questions.

Tels sont les éléments de datation, on le voit encore assez incertains, dont on dispose pour les vestiges des bâtiments qui composaient l'ensemble d'Ereruykʿ. Voyons à présent dans quelle mesure, bien que muette sur la fondation de ces constructions, l'épigraphie peut apporter des compléments utiles, non seulement pour leur datation, mais aussi pour plusieurs autres aspects importants de leur histoire. Cinq inscriptions retiennent notre attention.

II. Deux inscriptions grecques à l'extrémité est de la façade sud de la basilique

Les inscriptions en langue grecque sont rares sur les édifices de l'Arménie chrétienne, qui a quasi exclusivement utilisé l'idiome national pour son épigraphie monumentale. On en trouve toutefois sur cinq bâtiments des IVe-VIIe s. : Bayburd[65], Ējmiacin, Ereruykʿ, Mastara et Zuartʿnocʿ[66], à quoi on peut ajouter l'inscription cryptographique d'Awan, partiellement en grec[67].

1. Texte de la principale inscription grecque

Une inscription grecque d'Ereruykʿ est particulièrement importante pour plusieurs raisons que nous évoquerons ci-après, la première étant qu'elle peut aider à la datation de la basilique. Elle est gravée à l'extrémité orientale de sa façade sud, plus exactement à l'extrémité orientale du mur sud de la chambre sud-est[68].

L'inscription est disposée dans un cartouche rectangulaire à queues-d'aronde, une *tabula ansata*. Elle occupe la moitié inférieure du dernier bloc de la troisième assise, en comptant à partir du haut du podium (fig. 12 et 13). Plus exactement, l'inscription, son cadre et la queue-d'aronde droite sont gravés sur ce dernier bloc, dont la face visible sur la façade sud forme un rectangle de 48 cm de long × 59 cm de haut; tandis que la queue-d'aronde gauche

64. Marr 1968, p. 9.
65. Hasratʿyan 1996, p. 117.
66. Greenwood 2004, p. 87-88.
67. *Ibid.*, p. 60-61, 82.6 (A6).
68. Sur cette inscription : Strzygowski 1918, I, p. 31 et fig. 32; Khatchatrian 1971, p. 45; Šelov-Kovedjaev 1986, p. 59-65; Greenwood 2004, p. 40, 59-60, 87-88, n° 16 et fig. 16; Felle 2006, p. 198, n° 417 [référence aimablement communiquée par Denis Feissel]; Bessac 2012, p. 344-345; Montevecchi – Tonghini 2012, p. 45-46.



Fig. 12 – Ereruyk'. Basilique. Extrémité est de la façade sud / chambre sud-est.
Inscription grecque. Photo P. Donabédian (LA3M, 2013).

est gravée sur la pierre voisine, haute et étroite (8 cm de long × 59 cm de haut), logée en chandelle à gauche du bloc précédent. La *tabula ansata* et le texte qu'elle contient sont légèrement inclinés vers la droite. Disposée en cinq lignes, l'inscription est composée de lettres régulières, gravées assez soigneusement et profondément[69]. Le texte se lit comme suit :

1. + ΤΩ ΟΙΚΩ COY
2. ΠΡΕΠΙ ΑΓΙΑC-
3. ΜΑ $\overline{\text{ΚΕ}}$ ΕΙC ΜΑΚ-
4. ΡΟΤΗΤΑ Η
5. ΜΕΡΩΝ +

Il se traduit ainsi : « À ta maison convient la sainteté, Seigneur, pour la longueur des jours »[70]. On reconnaît là le verset 5bc du Psaume 92/93 (Ps 92 de la Vulgate et des

69. Bessac 2012, p. 345, souligne « la très haute qualité » de la gravure et note que les sillons dessinant les lettres, initialement creusés en V, ont été, à une date indéterminée, à certains endroits, élargis. Il relève aussi du mortier ajouté au fond des sillons.

70. Traduction Gilles Dorival, que l'auteur de ces lignes tient à remercier (communication du 5 juin 2012).



Fig. 13 – Ereruyk‘. Basilique. Angle sud-est : l'inscription grecque dans son contexte. Photo P. Donabédian (LA3M, 2013).

Septante, Ps 93 de la Bible hébraïque)[71]. Comme le montrent l'étude de T. Greenwood et le catalogue des inscriptions paléochrétiennes à citations bibliques établi par A. Felle, ce verset n'est pas rare dans l'épigraphie de l'époque, puisque plus d'une dizaine d'occurrences en ont été recensées[72]. Sans être propre à une région, la citation de ce texte se rencontre presque exclusivement en Orient[73], entre la fin du ve et le vi^e^ s.[74].

71. Les traductions françaises de la Bible donnent de ce passage des lectures assez divergentes. La nouvelle version Second propose : « La sainteté convient à ta maison, Ô Éternel, pour toute la durée des temps » ; la Traduction Œcuménique de la Bible : « La sainteté est l'apanage de ta maison, Seigneur, pour la suite des temps » ; la traduction É. Dhorme/La Pléiade : « À ta maison convient la sainteté, Iahvé, à longueur de jours ! » ; la traduction É. Osty : « À ta maison convient la sainteté, Yahvé, pour la longueur des jours » ; la traduction Chouraqui : « Le sacré sied à ta maison, IHVH, à longueur de jours ».

72. Greenwood 2004, p. 59 ; Felle 2006, Index p. 523, « Psaume 92,5 ».

73. Sur les dix inscriptions citant ce verset, recueillies par A. Felle, une seule provient de Cyrénaïque (n° 16). Les neuf autres proviennent d'Orient : 3 d'Asie Mineure (n°s 126, 422, 509), 3 de Palestine (n°s 169, 173, 179), 1 de Phénicie (n° 248), 1 de Syrie (n° 280) et enfin, la nôtre, d'Arménie (n° 417). Voir aussi Greenwood 2004, p. 59, note 162.

74. Tandis que celle de Bithynie (n° 422) est de la fin du viie ou du début du viiie s., les 9 autres inscriptions citant le Ps. 92,5, dont la nôtre, sont datées par A. Felle entre la fin du ve siècle et le courant du vi^e^ s.

2. *Justification fonctionnelle de l'emplacement de l'inscription grecque*

Cette relative fréquence dans l'épigraphie monumentale s'explique par un facteur liturgique : ce verset est lu durant le rite de fondation et de dédicace des églises. C'est le cas aussi bien dans la tradition arménienne que dans celle de l'Église orthodoxe. En effet, comme le rappelle A. Felle, selon le *Rituel de l'Église orthodoxe*, le verset 5 du Psaume 92 doit être lu durant cette cérémonie[75]. De même, selon des dispositions qui peuvent remonter au ve s., le rite arménien de dédicace des églises prévoit que, après la proclamation par l'évêque de la dédicace du sanctuaire nouvellement fondé, l'on prononce le Psaume 92, verset 5bc[76].

Le canon arménien ajoute une précision qui pourrait expliquer le choix de l'emplacement de l'inscription : après la première partie du rite exécutée à l'intérieur du sanctuaire, l'évêque sort, longe la partie sud-est de l'église et énonce à nouveau la dédicace. Or on se souvient que l'inscription grecque se trouve précisément à l'extrémité est du mur sud (de la chambre sud-est) de la basilique.

3. *Datation de l'inscription grecque et rapport à la construction*

Dans son étude de l'inscription d'Ereruyk‘, F. Šelov-Kovedjaev a observé qu'elle était proche d'une inscription grecque gravée sur une église du nord-ouest de la Syrie[77]. Cette église, qui peut être datée de la fin du ve-début du vi^e s., se trouve dans le quartier nord-est des ruines de Deir Sem'an (Telanissos), près du début de la « voie sacrée » menant à Qal'at Sem'an. Placée là aussi sur la partie sud-est de l'église, l'inscription a pratiquement le même contenu qu'à Ereruyk‘ et est semblablement inscrite dans une *tabula ansata*[78]. Elle présente toutefois une différence notable avec celle d'Ereruyk‘ : le cartouche à queues-d'aronde syrien est en relief (un relief méplat) au centre d'une bande sculptée ornée d'un rang de palmettes stylisées, sur le linteau d'une porte, la porte orientale du mur sud[79]. C'est donc une disposition nettement plus prestigieuse, plus visible que celle d'Ereruyk‘, qui semble au contraire plus discrètement adaptée à un emplacement bien plus modeste, non prévu pour cela. L'inscription d'Ereruyk‘ présente en outre, on l'a signalé, une certaine maladresse dans sa disposition ; on peut y ajouter la répartition quelque peu aléatoire des lettres du dernier mot qui occupe toute la cinquième ligne. Selon F. Šelov-Kovedjaev, qui ne relève pas ces différences techniques et stylistiques entre les deux épigraphes, le parallèle permettrait de dater à la fois l'inscription et la basilique d'Ereruyk‘ de cette période : fin du ve-début du vi^e s.[80].

75. Felle 2006, p. 46 et 115, qui cite Goar 1730, p. 485 et 663.

76. *Livre du Grand Rituel*, p. 174 ; *Rituel principal*, p. 105. Cf. Conybeare 1905, p. 7 ; Findikyan 1998, p. 102-103. (L'auteur remercie Christina Maranci et Azat Bozoyan pour leur assistance bibliographique.)

77. Šelov-Kovedjaev 1986, p. 63-64.

78. Sur cette inscription voir : Jalabert – Mouterde 1939, p. 232, n° 414 ; Felle 2006, p. 152, n° 280.

79. Photographies de la porte et de son linteau dans Naccache 1992, I, p. 168, fig. 207 ; II, pl. CXLV et CXLVI.

80. Šelov-Kovedjaev 1986, p. 64.

Peut-on considérer l'inscription grecque comme contemporaine de la construction de la basilique ? F. Šelov-Kovedjaev estime que, étant donné son contenu, sans être une épigraphe dédicatoire, ce texte grec, exécuté avec soin, introduit et conclu par des croix apotropaïques, a été gravé immédiatement après la construction de la basilique, par des maîtres d'œuvre venus de Syrie (précisément, selon lui, de Deir Sem'an), une fois leur tâche accomplie[81]. Ceci nous rappelle la référence au Psaume 92,5 lors de la cérémonie de dédicace des églises et l'importance qui y est accordée à la partie sud-est de l'édifice.

Au contraire, lors d'une communication orale, J.-C. Bessac[82], s'appuyant sur son expérience de tailleur de pierre, a estimé possible d'envisager, parmi plusieurs hypothèses, que les deux blocs concernés soient des remplois provenant d'une autre construction et que l'inscription grecque soit antérieure à la basilique[83]. Dans un article de 2012, le même auteur avance un avis différent : « l'inscription n'a pu être gravée [...] qu'en position horizontale, alors que la pierre n'était pas encore mise en œuvre »[84].

Nous croyons quant à nous que ni l'une ni l'autre de ces hypothèses ne peut être retenue. L'emplacement de l'inscription est relativement déroutant, à l'extrémité est du mur sud, à un endroit assez peu visible, car la forte saillie latérale de la chambre angulaire orientale place son mur sud immédiatement au bord du dernier gradin du stylobate, sans offrir de recul (fig. 13). Bien que la qualité de sa gravure exclue l'hypothèse d'un *graffito*, l'inscription n'en dégage pas moins le sentiment d'une certaine maladresse, à cause à la fois de la légère inclinaison de la *tabula ansata* et de sa position, incisée qu'elle est sur la moitié inférieure de la pierre, son extrémité gauche étant gravée sur l'étroit bloc voisin. Quant au large joint clair qui entoure les deux blocs, il ne doit pas induire en erreur : il ne peut pas conforter l'hypothèse d'un remploi, car il résulte d'une consolidation récente, postérieure au séisme de 1988, qui a porté sur tout l'angle sud-est de la basilique. Une photographie prise en 1980 montre l'état ancien des blocs et de l'inscription (fig. 14).



Fig. 14 – Ereruyk'. Basilique. Extrémité est de la façade sud / chambre sud-est. Inscription grecque avant le séisme de 1988. Photo P. Donabédian (1980).

81. *Ibid.*

82. Outre un rapport inédit sur la technique de construction de la basilique d'Ereruyk' (Bessac 2005), ce chercheur est l'auteur de deux articles : Id. 2011, p. 379-415 ; et Id. 2012, ce dernier spécialement consacré à Ereruyk'.

83. Conférence donnée par J.-C. Bessac au LA3M, à Aix-en-Provence, lors de la *Journée d'études sur l'Arménie médiévale* du 16 novembre 2011.

84. Bessac 2012, p. 345.

Il semble très difficile d'imaginer que ces deux blocs aient pu être initialement conçus avec leur inscription pour un autre emplacement, puis transposés là. Il paraît également fort peu probable que la gravure ait pu être effectuée avant la pose de l'appareil. Pourquoi, dans un tel cas, aurait-on décidé de sculpter la queue-d'aronde gauche sur une étroite pierre destinée à être insérée en chandelle à gauche du bloc principal ? D'ailleurs la face sur laquelle l'inscription est gravée correspond à l'extrémité gauche d'un long bloc (226 cm de long × 59 cm de haut) dont la face principale se trouve sur la façade est de l'église, à son extrémité sud, parfaitement intégré dans l'appareil[85]. L'hypothèse qui paraît la plus vraisemblable est que l'on a voulu apposer ce texte à cet emplacement, après l'achèvement de l'appareil, en visant précisément l'extrémité est du mur sud, mais sans prendre toutes les dispositions nécessaires.

Nous proposons donc de considérer l'inscription grecque, non comme un remploi, non comme antérieure, mais comme presque contemporaine de la construction de la basilique, ou de très peu postérieure à elle. Il est plausible qu'elle ait été gravée par un lapicide syrien hellénophone (beaucoup d'inscriptions paléochrétiennes de Syrie sont en grec) ou, comme les éléments évoqués *supra* autorisent à envisager la participation d'artisans venus de Syrie, peut-être par l'un d'eux, au moment de la consécration de l'église. En revanche, il n'est pas possible d'affirmer qu'elle est venue consacrer l'œuvre de maçons syriens – car comme nous l'avons vu, malgré ses affinités avec les constructions syriennes, la basilique en diffère sensiblement et s'inscrit dans la tradition arménienne.

L'emplacement relativement marginal de l'inscription grecque s'explique-t-il par une volonté de discrétion, à une époque où l'usage de l'arménien s'impose à toute l'épigraphie ? On ne peut pas répondre à cette question.

Comme ses caractéristiques paléographiques révèlent qu'elle n'est probablement pas postérieure au VIe siècle ou, au plus tard, au début du VIIe s.[86], l'inscription grecque nous fournit un *terminus ante quem* pour la datation de la basilique. Ceci nous ramène au cadre chronologique évoqué *supra* : fin du Ve-courant du VIe s.

Quant à la forme du cadre en *tabula ansata*, elle ne peut nous apporter davantage de précision chronologique, car cette forme d'origine romaine antique est attestée en Arménie tant au IVe-VIe s. qu'au VIIe s.[87].

4. Deuxième inscription grecque

Une brève inscription grecque accompagnant une croix avait été gravée, probablement postérieurement à la construction de la basilique, à l'extrémité orientale de la galerie sud, sur la face ouest du pilastre saillant à droite de la niche-abside, donc sur la face ouest de la sacristie sud-est. Elle a été martelée, ainsi que la croix, à une période indéterminée.

85. L'auteur remercie son collègue A. Hartmann-Virnich, membre de la mission Ereruyk', d'avoir bien voulu le faire profiter des données de son étude d'archéologie du bâti.

86. Dans un courriel du 6 juin 2012, Denis Feissel, que l'auteur de ces lignes tient à remercier, confirme « la datation de l'inscription au Ve ou VIe s., sans exclure le début du VIIe. La paléographie n'offre en tout cas pas d'indice d'une date franchement médiévale ».

87. On trouve un exemple de *tabula ansata* avec inscription grecque, à l'évidence antérieure au VIIe s., à Sainte-Ējmiacin (DONABÉDIAN 2008, p. 52, fig. 96a) ; et deux exemples du VIIe s., mais sans inscription, à Sainte-Hṙip'simē (*ibid.*, p. 86-87, fig. 152c, 152d et note 78) et à Pemzašēn (p. 143).

F. Šelov-Kovedjaev précise que les lettres gravées à gauche de la croix se lisaient θεός et celles à droite, ἅγιος[88]. Aujourd'hui, seules les deux lettres ΑΓ, à droite, sont encore visibles (fig. 15). Sur des critères paléographiques, cet auteur date l'inscription du VIᵉ-VIIᵉ s., ce qui ne modifie pas notre estimation de la datation de la basilique.

Interrogeons-nous brièvement sur les raisons de la destruction intentionnelle de ce décor à croix et de l'inscription qui l'accompagnait, alors que d'autres croix, notamment celles des linteaux des portes, également « à portée de main », ont été épargnées. L'inscription pouvait-elle en être la cause, non pas en raison de la langue utilisée (puisque l'inscription précédente, elle aussi accessible, n'a pas été endommagée), mais de son contenu ? La présence des mots Dieu et Saint de part et d'autre de la croix, contrairement à l'usage généralisé en Arménie (du moins à partir du IXᵉ s.), à cet emplacement, des noms Christ et Dieu, contrevenait-elle au dogme en vigueur à un point tel qu'elle en était intolérable pour les tenants de la christologie admise ? Nous verrons ci-après qu'un autre indice semble porter l'écho à Ereruyk' des controverses christologiques de la période paléochrétienne et préarabe (VIᵉ-VIIᵉ s.).

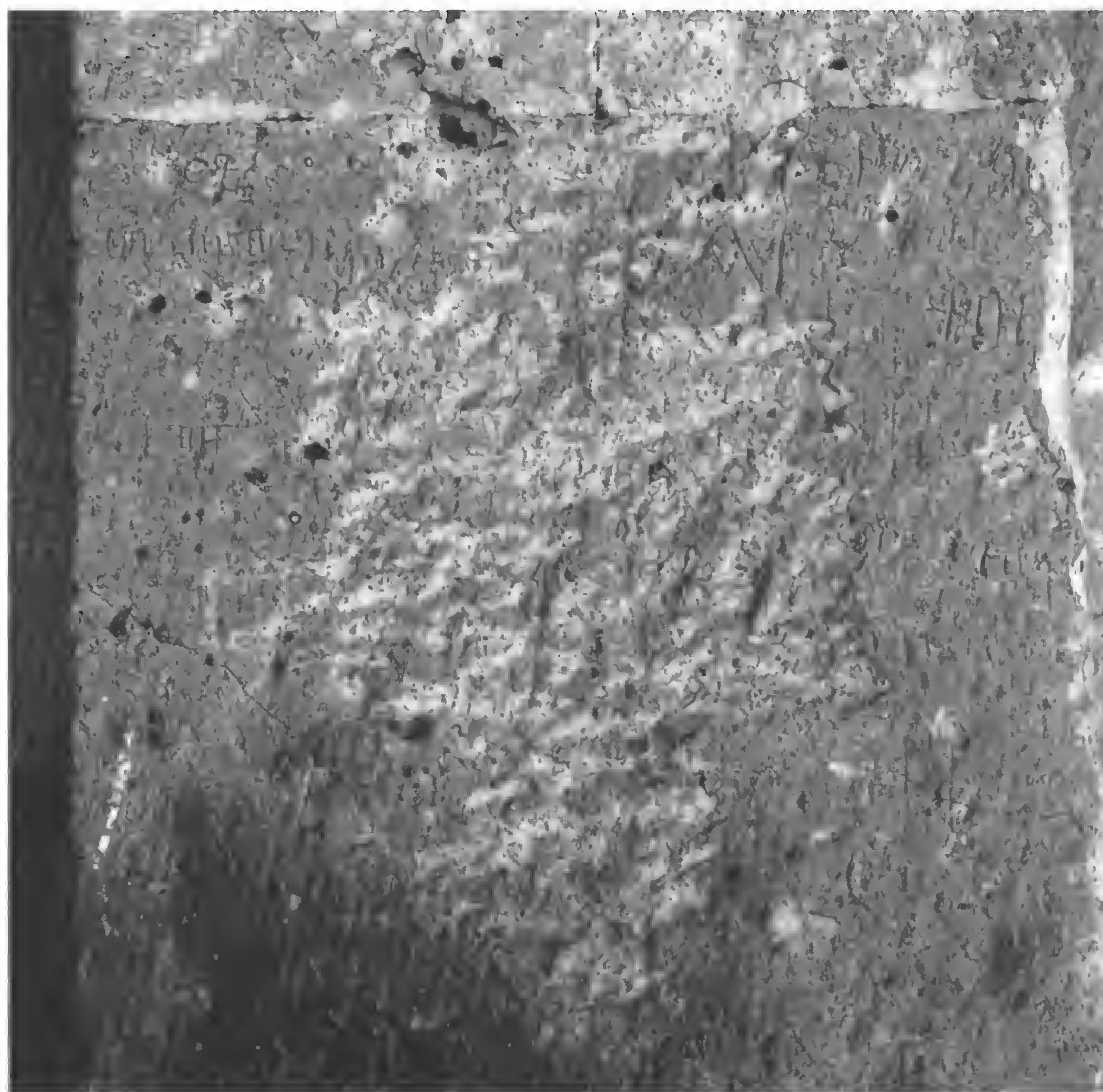


Fig. 15 – Ereruyk'. Basilique. Chambre sud-est, face ouest. Restes d'une inscription grecque près d'une croix martelée. Photo P. Donabédian (LA3M, 2013).

88. Šelov-Kovedjaev 1986, p. 65.

III. Inscription du prêtre Yakob à l'intérieur de la basilique

Une inscription arménienne non datée, gravée à l'intérieur de la basilique, nous donne elle aussi une série d'informations utiles à notre connaissance de l'histoire de la basilique et de son entourage[89]. Elle se trouve sur la partie inférieure, précisément sur le quatrième bloc à partir du bas, du pilier engagé qui flanque l'abside au nord (fig. 16).

1. Texte de l'inscription du prêtre Yakob

L'inscription mêle, de manière insolite, majuscules et minuscules, au dessin assez fruste. Elle est disposée sur huit lignes relativement irrégulières. Elle se lit comme suit (pour en faciliter la lecture, nous copions ici le texte entièrement en majuscules) :

1. ԵՍ ՅԱԿՈԲ ՔԱՀԱՆԱ ՈՐ
2. ԵԿԻ ՔԱՂԱՔՈՒԴԱՇՏԷ Ի ԳԻ[Ւ]-
3. ՂԱՔԱՂԱՔՍ ՅԵՍ ԵՒ Ի ՍՈՒՐԲ
4. ՎԿԱՅԱՐԱՆՍ ՋԱ[Յ]Ս Ի ԲԱ-
5. ՐԷԽՈՍՈՒԹԵԱՆ ՃՇՄԱՐԻ-
6. Տ ՀԱՎԱՏԱՑԵԼՈՑ Ի ՔՍ
7. ՆՈՐՈՅԳԵՑԻ ՅԱՆՈՒՆ ԿԱՐ-
8. ԱՊԵՏԻՆ ԵՒ ՆԱԽԱՎԿԱՅԻ[Ն]

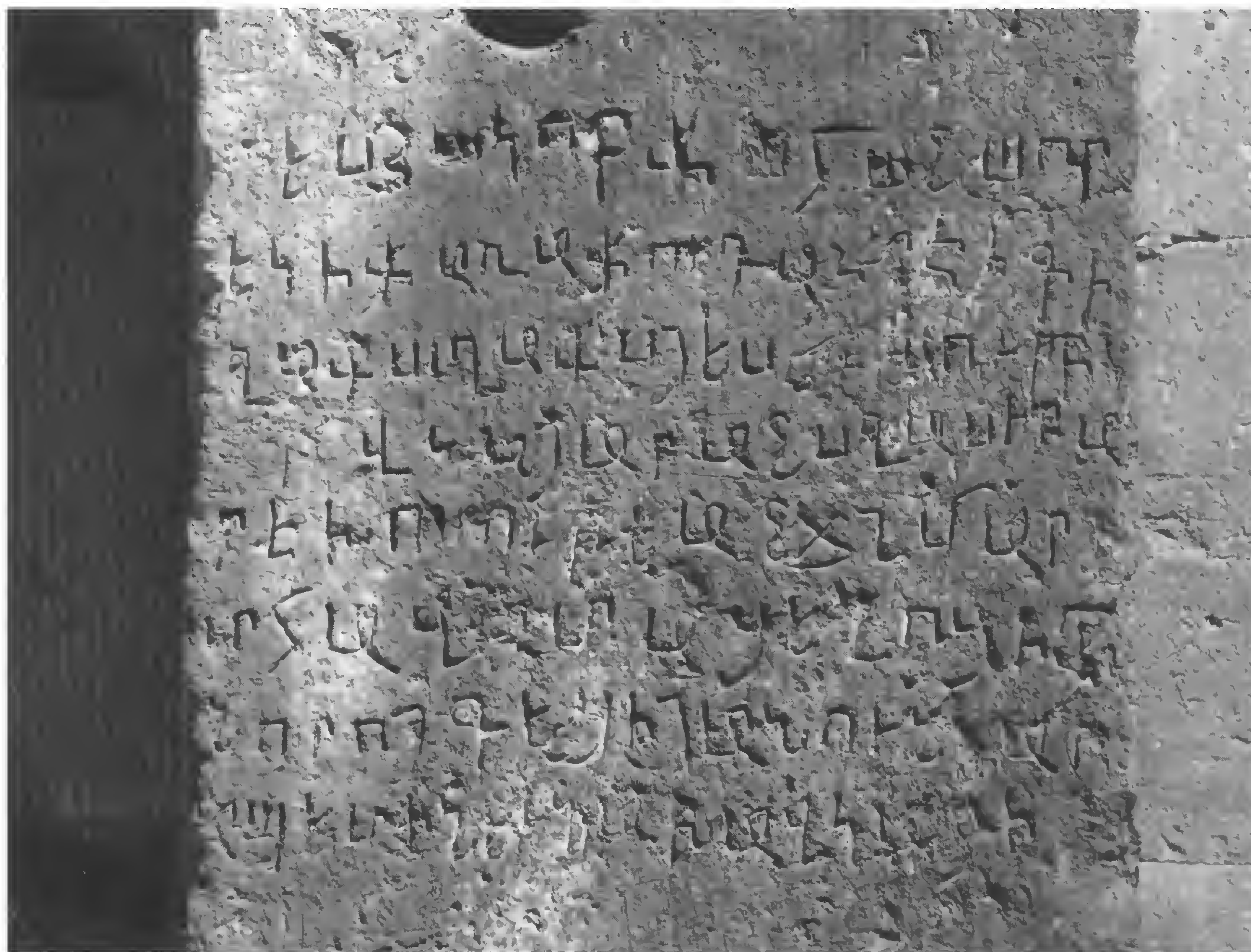


Fig. 16 – Ereruyk‘. Basilique. Pilier engagé près de l'angle nord de l'abside, face ouest. Inscription du prêtre Yakob. Photo P. Donabédian (LA3M, 2011).

89. Sur cette inscription voir notamment : Marr 1968, p. 20 ; Mnac‘akanyan 1969, p. 4-5 ; Manuč‘aryan 2008, p. 287-288 ; Mouraviev 2010, p. 156-157.

Nous en proposons la traduction suivante : « Moi, prêtre Yakob qui suis venu de K'ałak'udašt dans ce bourg et dans ce saint *martyrium* pour l'intercession des vrais croyants dans le Christ, je l'ai restauré au nom du Précurseur et du Protomartyr ».

Sans nous aventurer dans une analyse paléographique, nous nous limiterons à quelques observations, visant uniquement notre objectif. Notons d'abord le nom du lieu d'où dit venir le prêtre Yakob qui a restauré l'église : K'ałak'udašt. C'est, on le sait, l'un des noms de la métropole religieuse Vałaršapat, un temps résidence royale et même capitale du royaume arsacide[90]. N. Marr estimait ce toponyme propre au VIe-VIIe s.[91], mais il se rencontre plutôt au Moyen Âge, pour désigner Vałaršapat[92]. Il ne peut pas être décisif pour la datation de l'inscription.

Examinons ensuite le problématique mot « y/es » de la troisième ligne. L'hypothèse risquée d'A. Manuč'aryan est que Es serait une abréviation d'Ereruyk'[93]. L'hypothèse non moins hasardeuse de N. Marr propose d'interpréter les trois lettres « yes » comme une abréviation du nom de Jésus[94]. Sans doute faut-il y voir plus simplement une forme populaire ou dialectale de démonstratif[95].

2. *Datation de l'inscription du prêtre Yakob et restauration de la basilique*

Selon N. Marr, les caractéristiques épigraphiques et grammaticales de l'inscription permettent de situer la restauration par le prêtre Yakob « pas plus tard qu'au Xe s. » et même précisément au Xe s.[96]. D'après D. Kouymjian, l'inscription daterait entre le VIe et le Xe s.[97] ou même plus exactement du VIe-VIIe s.[98]. A. Manuč'aryan a estimé que la forme des lettres rapprochait cette inscription de celle de 1028 (voir *infra* – fig. 18) et que certaines anomalies grammaticales pouvaient même suggérer une datation plus tardive encore[99]. En réalité, à côté d'une certaine rudesse commune et d'une certaine ressemblance des lettres « ho », il existe de nettes différences de graphie entre ces deux épigraphes ; de plus, S. Mouraviev a rappelé que l'argument des anomalies formelles et grammaticales ne plaidait pas forcément en faveur d'une datation tardive (voir ci-après).

90. HAKOBYAN *et al.* 2001, p. 292. D'après TIRACJAN 1977, p. 91, sans doute inspiré de ALIŠAN 1890, p. 204, « K'ałak'udašt » serait le nom des faubourgs horticoles de Vałaršapat.

91. MARR 1968, p. 20. Cf. EREMYAN 1963, p. 82, « Vałaršapat ».

92. Chez les historiens Movsēs Kałankatuac'i et Step'anos Asołik Tarōnac'i. Cf. SARDARYAN 1975, p. 66.

93. MANUČ'ARYAN 2008, p. 288.

94. Cette étonnante proposition ne permet évidemment pas une lecture satisfaisante du texte. Voici, transposée en français, la traduction russe de MARR 1968, p. 20, qui comporte plusieurs inexactitudes : « Moi, prêtre Yakob, suis venu de K'ałak'udašt dans ce bourg de la part du Christ dans le *martyrium* de saint Karapet (c.-à-d. Précurseur) pour l'intercession des vrais croyants, ce martyrium je l'ai restauré au nom du Précurseur et protomartyr. »

95. L'auteur remercie Agnès Ouzounian (INALCO, Paris) et Gagik Sargsyan (Institut d'archéologie, Erevan) de leur aimable concours dans la lecture de ce texte.

96. Dans sa notice : MARR 1909-1910, p. 64, cet auteur écrit : « L'église a été restaurée par le prêtre Yakob probablement au Xe siècle. »

97. KOUYMJIAN 1974, p. 4-5.

98. PABOUDJIAN *et al.* 1977, p. 28 et 68.

99. MANUČ'ARYAN 2008, p. 288. Gagik Sargsyan, de son côté, estime que l'inscription du prêtre Yakob ne peut être datée avant le Xe s. (communication du 23 juin 2014).

L'étude de S. Mouraviev permet d'avancer une datation, à notre avis plus plausible, du VIe-VIIe s. et plus précisément de « la charnière des VIe et VIIe siècles ». Cet auteur se fonde pour cela sur plusieurs arguments, le principal étant les « formes franchement archaïques de certaines lettres, avant tout le *ayb* à "boucle" ouverte ». Il s'appuie aussi sur une certaine absence de standardisation graphique de l'inscription, « mêlant à cœur-joie des formes classiques, intermédiaires et usuelles non encore standardisées », cette standardisation intervenant, selon cet auteur, à la fin du VIe-début du VIIe s.[100]. D'après S. Mouraviev, « l'absence de la moindre notion, chez le lapicide, de la façon dont doit être gravée une inscription » suggère également une datation « haute »[101]. Notons quant à nous que l'irrégularité de l'inscription, sa maladresse et le mélange de caractères pourraient aussi faire penser à une copie tardive. La même impression se dégage de l'épigraphe de 1028 (voir *infra*).

La mention des « vrais croyants » dans la formule « pour l'intercession des vrais croyants dans le Christ », semble conforter l'hypothèse de datation du VIe-VIIe s. et permet peut-être même de la préciser. S. Mouraviev suppose que cette mention renvoie « à une époque où Ererouyk se trouvait "en territoire hérétique" (du point de vue du catholicossat de Dwin) ». Nous pensons quant à nous qu'elle pourrait renvoyer plutôt à une période où la région *vient de cesser* de « se trouver en territoire hérétique ».

Rappelons que, de 591 à 602, l'empereur Maurice a fait passer sous contrôle byzantin une partie de l'Arménie orientale, avec entre autres la vallée de l'Axurean où se trouve Ereruyk', et il a installé à Awan, sur le côté romain de la frontière avec l'Arménie perse, un anticatholicossat chalcédonien (orthodoxe), tandis que, de l'autre côté de la frontière, en territoire contrôlé par la Perse, Duin et Vałaršapat restent sous l'autorité de l'Église arménienne non-chalcédonienne[102]. Mais dans les années qui suivent la mort de l'empereur en 602, la situation bascule en faveur de la Perse sassanide, les territoires cédés à Maurice sont reconquis et il est mis fin à l'anticatholicossat d'Awan. Dans cette hypothèse est que c'est à ce moment que le prêtre Yakob peut passer à nouveau de Vałaršapat à Ereruyk' et y restaurer le *martyrium* des saints Jean-Baptiste et Étienne (endommagé peut-être lors de l'une des nombreuses confrontations romano-perses au cours du VIe-début VIIe s.). On peut penser que, par l'expression « les vrais croyants », le prêtre Yakob a en vue les communautés revenues dans le giron de l'Église nationale après avoir, sous la pression byzantine, adopté l'orthodoxie chalcédonienne. En d'autres termes, l'intervention du prêtre Yakob se situerait logiquement au tout début du VIIe s.

Si l'on retenait cette datation, la restauration du prêtre Yakob pourrait correspondre au remaniement de la façade occidentale de la basilique (fig. 6 et 17). Cette intervention, dont les traces sont clairement visibles et qu'aucun auteur ne conteste, s'est traduite par la construction d'une galerie voûtée le long de la façade (un portique barlong) entre les deux chambres angulaires ouest. Ce remaniement a sensiblement modifié l'agencement de la façade occidentale : une large portion des deux piliers engagés et la partie inférieure

100. Mouraviev 2010, p. 157. Voir la place de l'inscription de Yakob dans ses « Tableaux comparatifs des caractères des Ve-VIIe siècles », p. 170-172.

101. *Ibid.*, p. 157.

102. *Histoire du peuple arménien*, p. 270 ; pour plus de détails sur le tracé de cette frontière et sur l'anticatholicossat d'Awan : Iskanyan 1991, p. 325-350.



Fig. 17 – Ereruyk‘. Basilique. Façade ouest, maçonnerie adossée pour l’adjonction d’un nouveau portique. Photo P. Donabédian (LA3M, 2013).

des deux fenêtres latérales se sont trouvées couvertes par cette nouvelle maçonnerie, par la voûte et le plafond qui s'y appuyaient ; on a dit plus haut que l'on pouvait imaginer, posé sur cette voûte, un balcon, à la mode syrienne. Quelques éléments architecturaux ont été introduits par cette modification, mais ils sont trop modestement ouvragés pour permettre une datation. Deux petites trompes de raccord entre les piliers engagés, le portail et le bas de la nouvelle voûte, ont été à peine soulignées par un liséré légèrement en retrait ; deux impostes, aux extrémités nord et sud des deux arches plaquées contre la façade, montrent un profil à tablette de larmier sur cavet, du type le plus simple, difficile à rattacher à une période précise ; deux bases également très frustes ont un profil inverse de celui des impostes. En même temps, rien ne s'oppose, quant à l'architecture et à la technique, à ce que ce remaniement soit daté à une période relativement ancienne, antérieure à la reconquête de l'Arménie par Héraclius ou à l'occupation arabe. Une datation du tout début du VIIe s. serait donc plausible.

3. Autres renseignements fournis par l'inscription du prêtre Yakob

Revenons à l'inscription du prêtre Yakob pour noter trois autres informations importantes pour notre connaissance du site et de la basilique d'Ereruyk‘.

a. Elle emploie le terme de *giwłak‘ałak‘*, que nous proposons de traduire par « bourg »[103]. Elle atteste ainsi que, dès une période ancienne (peut-être au tout début du VIIe s., en tout état de cause, pas plus tard qu'au Xe-XIe s.), la basilique se trouvait dans une localité de taille moyenne, entre village *(giwł)* et ville *(k‘ałak‘)*[104]. Ceci confirme les observations faites *supra* quant à l'existence et l'ampleur probable d'une agglomération ancienne autour de la basilique.

b. L'inscription du prêtre Yakob qualifie l'église de *vkayaran* (« *martyrium* »). Or, comme nous l'avons vu plus haut, certains traits majeurs de l'architecture de la basilique pourraient se justifier par une fonction mémoriale, avec une dédicace prestigieuse, double de surcroît, donc avec la présence probable de reliques prisées.

c. L'inscription précise que ce *martyrium* est celui du Précurseur, c'est-à-dire de saint Jean-Baptiste, et du Protomartyr, c'est-à-dire de saint Étienne. Plus exactement, elle semble indiquer que, à l'occasion de la « restauration » du *martyrium*, Yakob a rétabli ou confirmé la dédicace au Précurseur et au Protomartyr. Le verbe employé, *norogec‘i* (forme dialectale *noroygec‘i*), se traduit au sens premier par « j'ai restauré, rénové », mais il peut aussi se comprendre comme « j'ai rétabli dans l'état initial »[105], avec, dans le contexte présent, le sens possible de « j'ai rendu au culte originel ». S'il est en effet peu probable que, à l'occasion d'une simple campagne de restauration, on puisse changer la dédicace d'un sanctuaire, surtout d'une telle importance, cela semble en revanche possible après, sinon une profanation, du moins une conversion

103. Comme l'indique le dictionnaire d'arménien classique *Նոր Բառգիրք Հայկազեան Լեզուի* I, 1836, ce terme apparaît déjà, sous sa forme *gełak‘ałak‘* dans la traduction arménienne de l'évangile selon Marc 1,38, pour rendre le nom κωμόπολη, que l'on traduit généralement, dans les versions françaises du Nouveau Testament, par « bourg » ou parfois « bourgade ».

104. MOURAVIEV 2010, p. 156, traduit *giwłak‘ałak‘* par « village ».

105. Dictionnaire d'arménien classique *Նոր Բառգիրք Հայկազեան Լեզուի* II, 1837, p. 446, s.v. նորոգեմ.

forcée. Dans le cas d'Ereruyk', on peut supposer que, par suite d'un changement confessionnel (plus ou moins) imposé par l'occupant byzantin, on a un temps rebaptisé la basilique, puis une fois l'obédience à l'Église arménienne rétablie (d'où la formule « pour l'intercession des vrais croyants dans le Christ »), on lui a rendu sa dédicace originelle. L'important reste que notre basilique est identifiée comme le *martyrium* des saints Jean-Baptiste et Étienne, donc un lieu où l'on conservait vraisemblablement des reliques particulièrement vénérées, qui attiraient de nombreux pèlerins. Notons qu'une telle dédicace double, rare en Arménie, laisse supposer un rayonnement inhabituel pour ce sanctuaire.

4. *Inscription du prêtre Yakob et fonction mémoriale du sanctuaire*

Plusieurs auteurs ont avancé l'hypothèse que la grande basilique d'Ereruyk', centre apparemment d'un vaste ensemble, pouvait avoir constitué un lieu de pèlerinage particulièrement important[106]. Les traits de parenté avec les basiliques syriaques et les inscriptions grecques pourraient suggérer un pèlerinage fréquenté non seulement par les Arméniens mais aussi, entre autres, par les Syriens, les deux communautés, de longue date très proches, étant unies depuis le courant du VIe s. dans leur opposition à Chalcédoine. Rappelons la place éminente en Arménie du culte de Jean-Baptiste et d'Étienne qui y sont deux des saints les plus populaires. Cela est particulièrement vrai pour Jean-Baptiste. Citons quelques manifestations de sa popularité et vénération : (a) selon le texte d'Agathange (Ve s.), les reliques de saint Jean sont les premières, avec celles du martyr Athénogène, à avoir été apportées en Arménie par saint Grégoire après sa consécration à Césarée de Cappadoce[107] ; (b) la dédicace à Jean-Baptiste (Surb Karapet, le Saint Précurseur) est l'une des plus fréquentes pour les églises d'Arménie[108] ; (c) pas moins de quatre fêtes sont célébrées en son honneur durant l'année ; (d) enfin, parmi les bras-reliquaires très vénérés par les Arméniens et qui servent lors des cérémonies les plus importantes, deux ou trois contiennent des reliques du Précurseur ; s'y ajoute une main de saint Jean-Baptiste ; c'est le nombre le plus élevé, après celui des bras-reliquaires de saint Grégoire l'Illuminateur, dont cinq nous sont parvenus[109].

Nous avons signalé plus haut les traits architecturaux qui pouvaient être liés, ici comme à Tekor, à cette éminente fonction mémoriale. Rappelons, comme une manifestation très visible du rayonnement de la basilique mémoriale des saints Jean-Baptiste et

106. Par exemple A. Alpago-Novello dans PABOUDJIAN *et al.* 1977, p. 17 ; ZARYAN 1980 ; CUNEO 1988, p. 234 ; THIERRY 2000, p. 44. TER-MARTIROSOV 2001, p. 237, de son côté, suppose qu'Ereruyk' pouvait avoir été le centre spirituel du domaine des Kamsarakan, puis de celui de leurs successeurs les Bagratides.

107. Agathange CXIV.

108. Le monastère Surb Karapet de Muš, en particulier, fut jusqu'en 1915 l'un des lieux de pèlerinage les plus fréquentés d'Arménie, avec de grandes festivités populaires. On peut imaginer aux périodes paléochrétienne, préarabe et médiévale, une situation analogue pour Ereruyk'. Les églises consacrées à saint Étienne (Surb Step'annos) sont également très nombreuses en Arménie. Si l'on accepte l'authenticité et l'ancienneté des dédicaces d'Ereruyk' et Tekor, on peut supposer que les Kamsarakan, en honorant les trois saints les plus vénérés du pays : le Baptiste, Étienne et Serge, avaient cherché à créer sur leurs terres un « pôle d'attraction » exceptionnel.

109. KOUYMJIAN 2007, p. 280 ; ID. 2008, p. 176.

Étienne, la présence sur son flanc sud d'une vaste zone funéraire et mémorielle, avec une imposante série de piédestaux à stèles ou colonnes surmontées de croix (fig. 5). Celle-ci pourrait logiquement s'expliquer par l'attrait qu'exerçaient les reliques des saints, sans doute conservées dans le sanctuaire martyrial. S'y ajoute l'implantation, autour de ces mémoriaux, d'un cimetière ayant fonctionné durant tout le Moyen-Âge. Ce cimetière surprend, on l'a vu, par une prépondérance insolite, à partir du XIe s., des inhumations de tout petits enfants, dont beaucoup de prématurés. On peut s'interroger sur l'éventualité d'un lien entre ce phénomène inhabituel et la dédicace au Baptiste et à saint Étienne et, sans encore être en mesure de répondre à cette question, se demander si une telle dédicace et la présence probable de reliques de ces saints ne pouvaient pas constituer une sorte de protection dérogatoire autorisant l'inhumation, près du chevet du grand sanctuaire, d'enfants morts trop tôt pour avoir reçu le baptême.

IV. Inscription d'une reine d'Arménie, de 1028

Une inscription mentionnant, sans citer son nom, une reine d'Arménie, épouse du roi Bagratide Smbat (Yovhannēs-Smbat – c. 1020-1040), a été gravée sur le mur, à gauche du portail est de la façade sud de la basilique (fig. 18)[110]. Son contenu est également d'un intérêt certain pour le sujet qui nous occupe. Elle est datée de l'an NHĒ (ՆՀԷ = 477 + 551 = 1028)[111]. Ici aussi le texte est gravé de manière assez irrégulière, en treize lignes. Il se lit comme suit :

1. ՅԱՆՈՒՆ ԱՅ Ի ԹՎԱԿԱՆԻՍ :Ն:Հ:Է: ԵՍ ԲԱՐԷՊ[Ա]ՇՏ ԹԱԳՈՒ[Հ]ԻՍ
2. ԴՈՒՍՏՐ ԱԲԱՍԱ ՍՄԲԱՏ ՇԱ-
3. ՀԱՆՇԱՀԻ ԿԻՆՍ ԵՒ ԱՇՈՏՈՅ Մ-
4. Ա[Յ]ՐՍ ՈՐ ԱԶԱՏԷՑԻ ԶԵՐԷՐՎԱՑ ԹԱՍՏ-
5. ԱԿԱՍ ՅՈՐԴԷՑ Յ[Ո]ՐԴԻՍ ՍՄԲԱՏ ՇԱՀԱՆ-
6. ՇԱՀԱՆԻ ՀԶՈՒՐԻ ԵՒ ԱՐՔԱԻ ԱՐԵՒՇԱՏՈՒ-
7. ԹԵԱՆ ԵՒ ԱՇՈՏՈՅ [ՈՐ ԱՅՍ ԳՐ]ՈՅՍ
8. ՀԱԿԱՌԱԿԻ ԿԱՄ [Ի] ՄԵ[Ծ]-
9. Ա[Ց] ԿԱՄ Ի ՓՈՔ[ՈՒՆՑ] :Յ:Ժ:Ը: ՀԱ[Ց]ՐԱՊԵՏԱ[Ց]-
10. Ն ՆԶՈՎԵԱԼ Ե[ՂԻՑԻ]...

On peut en proposer la traduction suivante : « Au nom de Dieu, en l'an 477, moi, la pieuse reine, fille d'Abas, femme du roi des rois Smbat et mère d'Ašot, ai exempté Ereruyk' du *t'astak* de génération en génération, pour la longévité du puissant roi des

110. Šahxat'uneanc' 1842, p. 43-44 ; Ališan 1881, p. 171 et fig. 79 ; Marr 1968, p. 21 ; Paboudjian *et al.* 1977, p. 28 et 68 ; Manuč'aryan 2008, p. 289-290.

111. Les trois lettres qui donnent la datation de cette inscription ont été généralement lues ՆՁԷ = 1038, mais cette lecture a été rectifiée en ՆՀԷ = 1028, une première fois par Marr (dans ses notes manuscrites, consultées par l'auteur de ces lignes aux archives de Saint-Pétersbourg) et une seconde fois par Manuč'aryan. G. Sargsyan a bien voulu nous signaler que Sedrak Barxudaryan (carnets manuscrits) avait lui aussi déchiffré ՆՀԷ = 1028. C'est cette lecture que nous adoptons.



Fig. 18 – Ereruyk‘. Basilique. Façade sud, à gauche du portail est, inscription de la reine d’Arménie (1028). Photo P. Donabédian (LA3M, 2011).

rois et monarque Smbat et [pour[112]] Ašot. Que celui qui s’oppose à cet écrit, parmi les grands ou les petits, soit maudit par les 318 patriarches… ».

Parmi les informations importantes que nous y trouvons, il y a pour la première fois le nom de la localité : Ereruyk‘. Ce toponyme est au génitif : « Ereruac‘ », écrit de manière fautive « Erērvac‘ ». Cette inscription atteste aussi l’intérêt que porte à cette localité la royauté d’Ani, puisque la reine en personne déclare l’exempter d’un impôt. À propos de cette exemption, le texte emploie la formule : « j’ai libéré [= j’ai supprimé] le *t‘astak* d’Ereruyk‘ ». Le terme *t‘astak* correspond à une taxe complémentaire[113], prélevée semble-t-il sur les moissons[114]. Une inscription portant apparemment la même date NHĒ = 1028 et constituant peut-être le premier essai de gravure du même texte, elle aussi assez maladroitement gravée, a été commencée sur le haut du tympan de la même porte,

112. Manuč‘aryan 2008, p. 290, fait remarquer que le vœu de longévité ne s’applique qu’au roi Smbat et non à son fils Ašot, sans doute déjà mort en 1028.

113. Cinq fois mentionné dans des inscriptions du xie s. d’Ani et de sa région, le nom *t‘astak*, composé de la racine pehlvi/perse *tasu*, *tasum* (quatrième) et du suffixe *-tak* (fois), est connu des historiens et lexicographes arméniens comme désignant un type d’impôt. Łazaryan – Avetisyan 2009, p. 237, le définissent comme « une taxe complémentaire correspondant à un quart des impôts en nature ». Et H. Manandyan lui consacre un chapitre (Manandyan 1981, p. 155-161). Il est étonnant que N. Marr se réfère, pour interpréter ce nom, à une racine pseudo-arabe (دستع *dasta‘*) censée signifier « foule », et propose de traduire le passage « *azatec‘i zErērvac‘ t‘astakas* » par « j’ai libéré le peuple d’Ereruyk‘ » (Marr 1968, p. 21). En réalité, l’expertise de Frédéric Imbert, professeur d’arabe à l’université d’Aix-Marseille, spécialiste d’épigraphie arabe médiévale, que l’auteur remercie, exclut cette lecture qui « ne correspond à rien de précis et à rien qui, en l’état, soit de l’arabe ». Cette proposition de N. Marr est d’autant plus surprenante que, en 1893, il avait lui-même envisagé d’interpréter *t‘astak* comme une « redevance » (Manandyan 1981 p. 156, note 25).

114. St. Malxaseanc‘, dans son dictionnaire, précise que le *t‘astak* est une « contribution complémentaire *sur les moissons* correspondant au quart de l’impôt en nature, destinée au percepteur ».

mais n’a pas été continuée. Le lapicide a sans doute renoncé à son intention première, constatant que la surface du tympan serait insuffisante pour son texte, et a décidé de le reporter sur le mur, à gauche du portail.

Il faut ouvrir ici une parenthèse concernant la mauvaise qualité d’exécution de ces épigraphes. On ne peut s’empêcher de penser, dans le cas de ces deux inscriptions comme dans celle du prêtre Yakob, à une copie maladroite, voire à une transposition de textes anciens, effectuée par la main malhabile d’un non-spécialiste, à une époque peut-être tardive. Cette impression est renforcée par la comparaison avec les autres inscriptions du Širak, préarabes et encore plus postarabes, qui sont généralement d’une bien meilleure qualité graphique. Comment concevoir, en particulier, que l’inscription de 1028 ait pu être aussi mal gravée sur ordre d’une reine d’Ani, alors que les inscriptions royales et princières de la capitale et de sa région à l’époque bagratide sont généralement soignées et régulières, souvent même très élégantes ? Ajoutons toutefois que ce constat ne signifie pas obligatoirement une mise en cause de l’authenticité du contenu de ces textes, mais concerne avant tout la date de leur copie ou transposition. La pratique consistant à graver sur les monuments arméniens des copies d’inscriptions ou d’autres documents anciens n’est d’ailleurs pas rare. Les inscriptions de Tekor, par exemple, sont considérées par plusieurs auteurs comme des copies[115].

Au moment de l’exécution (de la version initiale ?) de ces inscriptions, la capitale de l’Arménie des Bagratides (de 961 à 1045) est Ani, distante d’Ereruyk‘ de seulement quelques kilomètres. En effet vers 783, la région (les cantons de Širak et d’Aršarunik‘ de la province d’Ayrarat) est passée des Kamsarakan à la dynastie alors montante, et bientôt royale, des Bagratides (Bagratuni). Rien d’étonnant à ce que les rois d’Ani se préoccupent du sort du grand ensemble voisin d’Ereruyk‘. À la même période, l’autre vénérable sanctuaire paléochrétien de la région, l’église martyriale de Tekor, fait aussi l’objet de soins de la part des Bagratides : deux inscriptions (copies d’inscriptions ?), gravées en 1008 et 1014, mentionnent là encore des exemptions d’impôts[116].

V. Inscription d’Ani, d’environ 1210

Le canton de Širak fait ensuite partie, à la fin du XIIᵉ et au début du XIIIᵉ s., des domaines des princes Mxargrjeli (Zakarides). Ces princes président alors aux destinées d’une grande partie de l’Arménie, sous l’égide de la couronne de Géorgie, et l’aîné de la famille, Zak‘arē, réside dans l’ancienne capitale royale, Ani. Une inscription gravée sur une église d’Ani, la Sainte-Mère-de-Dieu du Fort de la Fille (Ałǰkaberdi Surb Astuacacin), au début du XIIIᵉ s., sur ordre du prince Zak‘arē, retient notre attention pour les renseignements qu’elle donne sur Ereruyk‘[117] (fig. 19).

Citons, de ce long texte, les passages qui nous intéressent ici : **Ի ԺԱՄԱՆԱԿՍ ԱՅ ԱՒԾԵԱԼ ԵՒ ԲԱՐԵՊԱՇՏ ԵՒ ԹԱԳՈՀԵԱՑ ԹԱԳՈՀՈՅՆ ԹԱՄԱՐԻ ԵՍ ՀԱՒԱՏԱՐԻՄ ԾԱՌԱ ՆՈՐԻՆ [...] ԱՄԻՐՍՊԱՍԱԼԱՐ ՇԱՀՆՇԱՀ ԶԱՔԱՐԷ [...] ԷՏՈՒ ՆՈՒԷՐ [...] ԶԵՐԵՐՈՒՍ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՂՈՎՆ ԵՒ**

115. Khatchatrian 1971, p. 49-50.

116. Textes et traductions françaises *ibid.*, p. 49. L’inscription de 1014 offre l’une des cinq occurrences du terme *t‘astak* évoqué plus haut : Manandyan 1981, p. 155.

117. Ōrbeli 1966, p. 58, nᵒ 172 et pl. XIX.



Fig. 19 – Ani. Église Sainte-Mère de Dieu du Fort de la Fille. Façade sud.
Inscription du prince Zakʿarē (c. 1210).
Photo H. Ōrbeli (début xxᵉ s., d'après Ōʀʙᴇʟɪ 1966, pl. XIX).

ՁԻՒՐ ԾԱՂԿՈՑՆ [...]. « Au temps de l'ointe de Dieu et pieuse et reine des reines Tʿamar, moi son fidèle serviteur [...], généralissime šahnšah Zakʿarē [...] j'ai donné en cadeau [...] Ereruk‘ avec toute sa terre et son jardin... ».

Ce texte qui peut être daté d'environ 1210 nous apprend tout d'abord que la localité d'Ereruyk‘ appartenait alors au prince Zakʿarē, puisqu'il déclare l'offrir à l'église en question. Nous notons ensuite que le nom de la localité est cité. Avec celle de 1028, l'inscription de Zakʿarē est la seule mention connue du toponyme. Celui-ci y figure à l'accusatif, sous la forme Ererus. Avec le génitif Erērvacʿ [= Ereruacʿ] de la première inscription, cela permet de reconstituer le nominatif Ereroyk‘ ou Ereruk‘. Puis surtout, cette inscription nous donne une information importante pour la connaissance de l'histoire du site d'Ereruyk‘ durant la renaissance postseldjoukide, en liaison avec l'ancienne capitale Ani.

Il faut rappeler que, pour la période qui correspond au second essor de la ville d’Ani, de l’extrême fin du XIIe jusqu’aux premières décennies du XIIIe s. puis, au-delà du choc de l’invasion mongole, jusqu’au milieu du XIVe s., nous sommes très mal renseignés sur ce qu’a pu être le sort de la localité d’Ereruyk‘. On dispose seulement, comme on l’a vu plus haut, de quelques indices montrant qu’une vie s’y était probablement maintenue à cette période.

L’inscription d’Ani est donc précieuse en ce qu’elle apporte un complément d’information sur la situation économique du lieu. En effet, elle indique que la localité est alors offerte par le prince le plus puissant du pays à l’une des églises de cette ville, encore très grande et peuplée, et surtout elle précise que le prince offre Ereruyk‘ « avec toute sa terre et son jardin » *(amenayn hałovn* [à corriger en *hołov*] *ew ziwr całkoc‘n).* Il est permis de penser que si cette mention est introduite dans le texte, c’est que la terre en question, en raison des fruits qu’elle produisait, avait une valeur particulièrement appréciable. Souvenons-nous que sous les rois Bagratides, au début du XIe s., Ereruyk‘ était soumis à une contribution portant semble-t-il sur les moissons, avant d’en être exempté. Site aujourd’hui privé d’eau, Ereruyk‘, qui abritait, nous l’avons vu, une localité de taille moyenne, un bourg, possédait donc au Moyen Âge des terres fertiles. Il le devait sans doute à une irrigation efficace. On peut raisonnablement supposer que, si sa fonction de retenue d’eau s’avère ancienne, l’ouvrage en ruines qui barrait le vallon et qui servait de barrage au XIXe s. jouait un rôle important dans l’irrigation de ces terres.

Conclusion provisoire : pour une poursuite des investigations

Tels sont quelques-uns des enseignements que nous pouvons tirer d’un nouvel examen des monuments et en particulier d’une relecture de l’épigraphie d’Ereruyk‘, complétée par les résultats provisoires des investigations archéologiques en cours. Ces données nous permettent d’affiner la datation de la grande basilique et de mieux comprendre la zone mémoriale et funéraire qui s’est développée sur son flanc sud. Si elles ne montrent pas de strate antique sous le sanctuaire, elles révèlent une activité monumentale sur le site avant son érection. Elles laissent envisager, au centre d’un grand ensemble, un sanctuaire qui, dès sa période initiale et durant une bonne partie du Moyen Âge, exerçait un fort rayonnement, grâce à une double dédicace, grâce sans doute à des reliques très attractives, et peut-être aussi grâce à une relation singulière avec la Syrie. Peu après sa construction, nous devinons un monument témoin des tensions entre Byzance et la Perse sassanide sur son déclin, régénéré par l’intervention d’un ecclésiastique venu du siège patriarcal ; nous imaginons un sanctuaire témoin peut-être également des querelles christologiques qui déchirent alors l’Orient chrétien. Au Moyen Âge, nous entrevoyons un ensemble activement intégré dans la vie économique régionale que domine la métropole Ani. Puis à travers la raréfaction des sépultures, à partir de la fin du XIIIe s., nous sentons la vie se flétrir au voisinage de la basilique. Mais faute d’autres témoignages et sources, de nombreuses zones d’ombre subsistent, parmi lesquelles la datation et la fonction de plusieurs composantes importantes de l’ensemble. Les investigations conduites sur le site dans le cadre de l’archéologie globale que la mission franco-arménienne du LA3M s’efforce d’y pratiquer, laissent espérer au moins quelques avancées sur ces points encore obscurs.

Bibliographie

Ališan 1881 : Ղ. Ալիշան, *Շիրակ : տեղագրութիւն պատկերացոյց [Širak : topographie illustrée]*, Venise.

Ališan 1890 : Ղ. Ալիշան, *Այրարատ [Ayrarat]*, Venise.

Aṙak'elyan *et al.* 2002 : Բ. Առաքելյան, *Հայկական ճարտարապետության պատմություն, վեց հատորով: Հատոր երկրորդ* [*Histoire de l'architecture arménienne, en six tomes. 2*, B. Aṙak'elyan *et al.* (dir.)], Erevan.

Arutjunjan – Safaryan 1951 : В. М. Арутюнян, С. А. Сафарян, *Памятники армянского зодчества [Monuments d'architecture arménienne]*, Moscou.

Bailet *et al.* 2012 : P. Bailet, P. Donabédian, A. Hartmann-Virnich, C. Jorda, G. Marchand, D. Martinez, L. Schneider, Nouvelles recherches sur l'ensemble paléochrétien et médiéval d'Ereruyk en Arménie, *AnTard* 20, p. 315-341.

Bell 1982 : G. Bell, *The churches and monasteries of the Ṭur 'Abdin*, with an introd. and notes by M. Mundell Mango, London.

Bessac 2005 : J.-C. Bessac, *Mission d'étude des techniques de construction de la basilique d'Ererouk en Arménie (3-11 octobre 2005). Rapport préliminaire* [inédit], CNRS, UMR 5140, Lattes.

Bessac 2011 : J.-C. Bessac, Observations sur la construction monumentale dans le nord-ouest de la république d'Arménie, *Syria* 88, p. 379-415.

Bessac 2012 : J.-C. Bessac, Observations sur la construction de la basilique d'Ererouk en République d'Arménie. 2e partie, *Syria* 89, p. 331-366.

Breccia Fratadocchi *et al.* 1968 : T. Breccia Fratadocchi, E. Costa, P. Cuneo, G. De Francovich, F. De Maffei, H. Vahramian, *Architettura medievale armena : Roma, Palazzo Venezia, 10-30 giugno 1968*, Roma.

Butler 1929 : H. C. Butler, *Early churches in Syria : fourth to seventh centuries*, Princeton.

Capenko 1953 : М. П. Цапенко, *Архитектура Болгарии [L'architecture de la Bulgarie]*, Moscou.

Conybeare 1905 : F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum : being the administration of the sacraments and the breviary rites of the Armenian Church, together with the Greek rites of baptism and epiphany edited from the oldest manuscripts*, Oxford.

Cuneo 1988 : P. Cuneo, *L'architettura armena*, 2 vol., Roma.

Čubinašvili 1972 : Н. Чубинашвили, *Хандиси*, Tbilissi.

Der Nersessian 1945 : S. Der Nersessian, *Armenia and the Byzantine Empire : a brief study of Armenian art and civilization*, Cambridge.

Der Nersessian 1969 : S. Der Nersessian, *The Armenians*, London.

Dimitrov *et al.* 1969 : Д. П. Димитров, Й. Йорданов *et al.*, *Краткая история болгарской архитектуры [Brève histoire de l'architecture bulgare]*, Sofia.

Donabédian 1985 : P. Donabédian, c. r. de Mnac'akanyan 1982, *REArm* 19, p. 450-458.

Donabédian 1986-1987 : P. Donabédian, Le portail dans l'architecture arménienne du haut Moyen Âge, *REArm* 20, p. 337-380.

Donabédian 1993 : P. Donabédian, Les métamorphoses de l'acanthe sur les chapiteaux arméniens du ve au viie siècle, dans *L'Acanthe dans la sculpture monumentale de l'Antiquité à la Renaissance* [Histoire de l'art 6], Paris, p. 147-173.

Donabédian 2008 : P. Donabédian, *L'âge d'or de l'architecture arménienne : viie siècle*, Marseille.

ĒP‘RIKEAN 1903-1905 : Ս. ԷՓՐԻԿԵԱՆ, *Պատկերազարդ բնաշխարհիկ բառարան. 1 [Dictionnaire illustré de la patrie. 1]*, Venise.

EREMYAN 1963 : Ս. ԵՐԵՄՅԱՆ, *Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի [L'Arménie d'après l'« Ašxarhac‘oyc‘ »]*, Erevan.

EYICE 1971 : S. EYICE, *Karadağ (Binbirkilise) ve Karaman = Recherches archéologiques à Karadağ (Binbirkilise) et dans la région de Karaman*, İstanbul.

FELLE 2006 : A. E. FELLE, *Biblia epigraphica : la Sacra Scrittura nella documentazione epigraphica dell'Orbis christianus antiquus (III-VIII secolo)*, Bari.

FINDIKYAN 1998 : M. D. FINDIKYAN, The Armenian ritual of the dedication of a church : a textual and comparative analysis of three early sources, *OCP* 64, p. 75-121.

GANDOLFO 1982 : F. GANDOLFO, *Le basiliche armene, IV-VII secolo*, Roma.

GARIBIAN 2009 : N. GARIBIAN, *La Jérusalem nouvelle et les premiers sanctuaires chrétiens de l'Arménie*, Erevan.

GARSOÏAN 1989 : N. GARSOÏAN, *The Epic histories attributed to P‘awstos Buzand (Buzandaran Patmut‘yunk‘) : translation and commentary*, Cambridge MA.

GOAR 1730 : J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venetiis.

GREENWOOD 2004 : T. GREENWOOD, A corpus of early medieval Armenian inscriptions, *DOP* 55, p. 27-91.

GRIGORIAN 1991 : V. GRIGORIAN, Reconstruction of the Ereruyk‘ Basilica, dans *Atti del quinto simposio internazionale di arte armena : Venezia, 28 maggio-5 giugno 1988*, Venezia, p. 179-184.

GRIGORYAN 2012 : Գ. ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ, *Հայաստանի վաղ միջնադարյան քառանիստ կոթողները* = *Early medieval four-sided stelae in Armenia*, Erevan (en arm. avec résumés en anglais et russe).

GRIGORYAN 1989 : Վ. ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ, Երերույքը հայ հանճարի փայլատակումներից է [Ereruyk‘ est l'un des éclats du génie arménien], *Սովետական Արվեստ* 8, Erevan, p. 32-38.

HAKOBYAN *et al.* 2001 : Թ. Խ. ՀԱԿՈԲՅԱՆ, Ստ. Տ. ՄԵԼԻՔ-ԲԱԽՇՅԱՆ, Հ. Խ. ԲԱՐՍԵՂՅԱՆ, *Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան հինգ հատորով. 5, Տ-Ֆ [Dictionnaire des toponymes de l'Arménie et des territoires adjacents en cinq tomes. 5, T-F]*, Erevan.

HASRATIAN 2000 : M. HASRATIAN, *Early Christian architecture of Armenia*, Moscou (en russe et en anglais).

HASRAT‘YAN 1996 : M. HASRAT‘YAN, Affinités architecturales arméno-byzantines au Haut Moyen Âge : l'exemple des basiliques mononefs, dans *L'Arménie et Byzance : histoire et culture* (Byzantina Sorbonensia 12), Paris, p. 113-118.

Histoire du peuple arménien : *Հայ ժողովրդի պատմություն. 2*, Académie des Sciences de la RSS d'Arménie, Erevan 1984.

ISKANYAN 1991 : Վ. ԻՍԿԱՆՅԱՆ, *Հայ-բյուզանդական հարաբերությունները Դ-Է դարերում [Les relations arméno-byzantines au IVᵉ-VIIᵉ s.]*, Erevan.

JAKOBSON 1950 : А. Л. ЯКОБСОН, *Очерк истории зодчества Армении V-XVII веков [Essai d'histoire de l'architecture de l'Arménie des Vᵉ-XVIIᵉ s.]*, Moscou – Leningrad.

JAKOBSON 1976 : А. Л. ЯКОБСОН, Армения и Сирия : архитектурные сопоставления [Arménie et Syrie : comparaisons architecturales], *BB* 37, p. 192-206.

JALABERT – MOUTERDE 1939 : L. JALABERT, R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie. 2, Chalcidique et Antiochène*, Paris.

KARAMAGARALI 1996 : B. KARAMAGARALI, 1992-1994 Ani kazıları [Fouilles d'Ani, 1992-1994], dans *XVII. kazı sonuçları toplantısı*, vol. 2, Ankara, p. 493-512.

KAZARYAN 2007 : A. KAZARYAN, *The cathedral of Holy Ejmiacin and the early Christian architecture of the 4th-7th centuries*, Moscou (en russe avec résumé en anglais).

KAZARYAN 2012 : A. KAZARYAN, *Church architecture of the 7th century in the Transcaucasian countries*, 4 volumes, vol. I, Moscou (en russe avec résumé en anglais).

KHATCHATRIAN 1971 : A. KHATCHATRIAN, *L'architecture arménienne du IVe au VIe s.*, Paris.

KOGEAN 1926 : Ս. ԿՈԳԵԱՆ, *Կամսարականները «Տեարք Շիրակայ եւ Արշարունեաց» [Les Kamsarakan, « Seigneurs de Širak et d'Aršarunik' »]*, Vienne.

KOUYMJIAN 1974 : Տ. ԳՈՒՅՈՒՄՃԵԱՆ, Երերոյքի բազիլիկայի պատմութեան հետքերով [Sur les traces de l'histoire de la basilique d'Ereruk'], *Հասկ* 43/7-8, Antélias, p. 296-310.

KOUYMJIAN 2007 : D. KOUYMJIAN, Reliquaire de la main de saint Jean-Baptiste, dans *Armenia sacra : mémoire chrétienne des Arméniens*, sous la dir. de J. Durand, I. Rapti, D. Giovannoni, Paris, p. 279-280.

KOUYMJIAN 2008 : D. KOUYMJIAN, Reliques et reliquaires : comment les Arméniens honorent leurs saints, *Armeniaca. 2, La culture arménienne hier et aujourd'hui : actes du colloque,* sous la dir. de R. Dermerguerian et P. Donabédian, Aix-en-Provence, p. 171-182.

KRAUTHEIMER 1965 : R. KRAUTHEIMER, *Early Christian and Byzantine architecture*, Harmondsworth.

LASSUS 1947 : J. LASSUS, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, Paris.

ŁAZARYAN – AVETISYAN 2009 : Ռ. Ս. ՂԱԶԱՐՅԱՆ, Հ. Մ. ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ, *Միջին հայերենի բառարան [Dictionnaire d'arménien moyen]*, Erevan.

Livre du Grand Rituel : *Գիրք Մեծ Մաշտոց*, Constantinople 1807.

MACHABELI 2008 : K. MACHABELI, *Early medieval Georgian stone crosses*, Tbilissi.

MANANDYAN 1981 : Հ. ՄԱՆԱՆԴՅԱՆ, *Երկեր. 4 [Œuvres. 4]*, Erevan.

MANGO 1985 : C. MANGO, *Byzantine architecture*, New York.

MANUČ'ARYAN 2008 : Ա. Գ. ՄԱՆՈՒՉԱՐՅԱՆ, Երերույքի տաճարի վիմագրերը [Les inscriptions lapidaires de l'église d'Ereruyk'], dans *Հին Հայաստանի մշակույթը. XIV, Նյութեր հանրապետական գիտական նստաշրջանի* [La culture de l'Arménie ancienne. 14, Matériaux de la session scientifique républicaine], Erevan, p. 287-294.

MARR 1907-1908 : Н. МАРР, Ереруйская Базилика : Армянский Храм V-VI [Из летней поездки 1907 г. в Ани] [La basilique d'Ereruyk', sanctuaire arménien des Ve-VIe s. : extrait du voyage estival de 1907 à Ani] [rapport présenté par Marr le 25 oct. 1907], *Записки Восточного отделения Русского археологического общества* 18/1, p. XII-XIV.

MARR 1909-1910 : Н. МАРР, Новые археологические данные о постройках типа Ереруйкской базилики [Nouvelles données archéologiques sur les édifices du type de la basilique d'Ereruyk'] [rapport présenté par Marr à l'automne 1908], *Записки Восточного отделения Русского археологического общества* 19/1, p. 64-68.

MARR 1968 : Н. Я. МАРР, *Ереруйская базилика, армянский храм V-VI вв. в окрестностях Ани [La basilique d'Ereruyk', sanctuaire arménien des Ve-VIe s. dans les environs d'Ani]*, Erevan.

MNACAKANJAN 1989 : С. Х. МНАЦАКАНЯН, *Крестовокупольные композиции Армении и Византии V-VII вв. [Les compositions à coupole d'Arménie et de Byzance des Ve-VIIe s.]*, Erevan.

MNAC'AKANYAN 1969 : Ս. ՄՆԱՑԱԿԱՆՅԱՆ, *Նիկողայոս Մառը և Հայկական ճարտարապետությունը [Nicolas Marr et l'architecture arménienne]*, Erevan.

Mnac‘akanyan 1982 : ՍՍ. Մնացականյան, *Հայկական վաղ միջնադարյան մեմորիալ հուշարձաններ [Les monuments commémoratifs arméniens du haut Moyen Âge]*, Erevan.

Mnatzakanyan – Stepanyan 1971 : S. Mnatzakanyan, N. Stepanyan, *Architectural monuments in the Soviet Republic of Armenia*, Leningrad (en russe et en anglais).

Montevecchi – Tonghini 2012 : N. Montevecchi, C. Tonghini, Lo sviluppo costruttivo della basilica di Ererouk (Armenia), secoli VI-X : una ri-lettura archeologica, *Arqueologia de la arquitectura* 9, p. 29-56.

Mouraviev 2010 : S. Mouraviev, *Erkataguir ou Comment naquit l’alphabet arménien*, Sankt Augustin.

Naccache 1992 : A. Naccache, *Le décor des églises de villages d’Antiochène du IVe au VIIe siècle*, 2 tomes, Paris.

Ōrbeli 1966 : Հ. Ա. Օրբելի, *Դիվան հայ վիմագրության. 1, Անի քաղաք [Corpus inscriptionum Armenicarum. 1, Ville d’Ani]*, Erevan.

Paboudjian *et al.* 1977 : P. Paboudjian, A. Alpago Novello, D. Kouymjian, *Ererouk* (Documenti di architettura armena 9), Milano.

Paglazova 2009 : Н. М. Паглазова, Текор : храм Камсараканов [Tekor : église des princes Kamsarakan], *Архитектурное наследство* 50, p. 5-16.

Plontke-Lüning 2007 : A. Plontke-Lüning A., *Frühchristliche Architektur in Kaukasien*, Wien.

Ramsay – Bell 1909 : W. Ramsay, G. Bell, *The thousand and one churches*, London.

Rituel principal. Xe s. 1, 1 : Մայր Մաշտոց. Ժ դար. Հատոր Ա. Գիրք Ա, աշխատասիրութեամբ՝ Գ. Տէր-Վարդանեան, Etchmiadzin 2012.

Sahinyan 1955 : Ա. Սահինյան, *Քասաղի բազիլիկայի ճարտարապետությունը [L’architecture de la basilique de K‘asał]*, Erevan.

Sahinyan *et al.* 1964 : Ա. Սահինյան, Կ. Լ. Հովհաննիսյան, Ս. Խ. Մնացականյան, Լ. Բարսյան, *Ակնարկ հայ ճարտարապետության պատմության [Aperçu d’histoire de l’architecture arménienne]*, Erevan.

Šahxat‘uneanc‘ 1842 : Հ. Շահխաթունեանց, *Ստորագրութիւն կաթողիկէ էջմիածնի եւ հինգ գաւառացն Այրարատոյ» [Description de la cathédrale d’Etchmiadzine et des cinq districts de l’Ayrarat]*, vol. 2, Etchmiadzin.

Sardaryan 1975 : Ս. Սարդարյան, Հին Վաղարշապատի տեղադրությունը ըստ հնագիտական և մատենագրական տվյալների [L’emplacement de la Vałaršapat ancienne d’après les données archéologiques et livresques], *Լրաբեր* 7, Erevan, p. 52-69.

Šelov-Kovedjaev 1986 : Ф. В. Шелов-Коведяев, Заметки по греческой эпиграфике Армении [Notes sur l’épigraphie grecque d’Arménie], *Պատմա-բանասիրական հանդես* 1, Erevan, p. 59-70.

Step‘anyan 1977 : Ա. Ստեփանյան, Երերույք [Ereruyk‘], dans *Հայկական սովետական հանրագիտարան. 3 [Encyclopédie arménienne soviétique. 3]*, Erevan, p. 583-584.

Strzygowski 1918 : J. Strzygowski, *Die Baukunst der Armenier und Europa*, 2 vol., Wien.

Tchalenko 1953 : G. Tchalenko, *Les villages antiques de la Syrie du Nord*, vol. II, Paris.

Ter-Martirosov 1987 : Ф. Тер-Мартиросов, Археологические разыскания памятников в Ереруйке [Recherches archéologiques des monuments à Ereruyk‘], dans *VI республиканская научная конференция по проблемам культуры и искусства Армении*, Erevan, p. 216-218.

Ter-Martirosov 2001 : Ф. Тер-Мартиросов, Мало изученные памятники Ереруйка [Monuments peu étudiés d’Ereruyk‘], dans *Հայոց սրբերը և սրբավայրերը [Les saints et les sanctuaires d’Arménie]*, Erevan, p. 234-243.

THIERRY 1990 : N. THIERRY, L'église paléochrétienne de Hanköy, monument inédit de Cappadoce, *Monuments et mémoires publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres (Fondation Piot)* 71, p. 43-82.

THIERRY 2000 : J.-M. THIERRY, *L'Arménie au Moyen Âge*, La-Pierre-qui-Vire.

THIERRY – DONABÉDIAN 1987 : J.-M. THIERRY, P. DONABÉDIAN, *Les arts arméniens*, Paris.

TIRACJAN 1977 : Г. А. ТИРАЦЯН, К вопросу о градостроительной структуре и топографии древнего Валаршапата [De la structure urbanistique et de la topographie de la Vałaršapat antique], *Պատմա-բանասիրական հանդես* 2, Erevan, p. 81-98.

TOKARSKIĬ 1961 : Н. М. ТОКАРСКИЙ, *Архитектура армении IV-XIV вв [L'architecture de l'Arménie des IVᵉ-XIVᵉ s.]*, Erevan.

T'ORAMANYAN 1942 : Թ. ԹՈՐԱՄԱՆՅԱՆ, *Նյութեր հայկական ճարտարապետության պատմության [Matériaux pour l'histoire de l'architecture arménienne]*, Erevan.

T'ORAMANYAN 1948 : Թ. ԹՈՐԱՄԱՆՅԱՆ, *Նյութեր հայկական ճարտարապետության պատմության. աշխատությունների երկրորդ ժողովածու [Matériaux pour l'histoire de l'architecture arménienne. Second recueil de travaux]*, Erevan.

VYSOCKIĬ 1981 : А. А. ВЫСОЦКИЙ, Церковь в Текоре и ее строительная история [L'église de Tekor et l'histoire de sa construction], dans *The Second International Symposium on Armenian art : Erevan 1978, September 12-18*, Erevan, p. 43-50.

ZARYAN 1980 : Ա. ԶԱՐՅԱՆ, Հայ ճարտարապետության նմուշագրեր. Երերույք [Documents d'architecture arménienne. Ereruyk'], *Հայրենիքի ձայն*, 6 août 1980, Erevan, p. 5-6.

THE CAVE OF THE NATIVITY REVISITED: MEMORY OF THE PRIMÆVAL BEINGS IN THE ARMENIAN *LORD'S INFANCY* AND COGNATE SOURCES[1]

by Igor DORFMANN-LAZAREV

There are deeds which, as it were, help to bring about
Redemption, which act, so to speak, as a midwife at its birth...
Essentially, however, there can be no preparation for the Messiah.
Gershom Scholem[2]

In his monumental work of 1982 dedicated to Hermetic literature, which has for years been for me a guide, J.-P. Mahé observes that "la fixation d'un de ces commentaires [i.e. the *logoi*, Hermetic sentences,] sous une forme écrite a nécessairement quelque chose de contingent, d'inachevé, de provisoire. C'est une littérature qui, par son essence même, refuse la perfection écrite et recherche systématiquement ce qu'il y a d'incomplet, de mouvant, mais en même temps de plus vivant dans l'enseignement oral."[3] The study presented below to this distinguished scholar focuses on a very different tradition which is, nonetheless, characterised by textual fluidity deriving from a specific relationship with oral religion. Notwithstanding its highly moving character, this tradition attests the survival of ancient features of the Messianic expectation.

1. Work on the present essay was carried out at the Department of History of the Boğaziçi Üniversitesi, Istanbul, within the framework of a joint research fellowship of the Marie Skłodowska-Curie Actions and TÜBİTAK. I am truly grateful to Professor Oya Pancaroğlu for her tireless efforts in making this collaboration possible. My thanks are also due to John L. H. Thomas, Clive Sweeting, Charles Lock, Beat Brenk and Michael E. Stone for their generous advice.

2. G. SCHOLEM, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, in ID., *Judaica*, Frankfurt 1968, pp. 26–7. Scholem's essay reproduces the text of a conference held by him in 1959 within the framework of symposia convened by the Eranos Foundation at Ascona.

3. J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte. 2, Le fragment du Discours parfait et les Définitions hermétiques arméniennes (NH VI, 8.8a)*, Québec 1982, p. 437.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 285-334.

The history of transmission of the apocrypha relating to the life of Jesus differs from that of the extra-canonical texts associated with the figures of the Hebrew Bible and even of the traditions regarding the Apostles. Christ's manifestation to the world was the axis of the Church's worship, exegesis, preaching, religious instruction and doctrinal elaboration. Consequently, the "ancient landmark" (Prov. 22.28) of sacred tradition was guarded with a greater rigour in the Middle Ages in the case of the Canon of the Gospels than in that of any other family of books constituting the Christian Bible.[4] Hence the extra-canonical accounts about Christ were more easily identified as "spurious" and, with a few exceptions, could not acquire a status of their own in the Church.[5] When they were not destroyed as heretical or impious, they could only survive in the "margins" of ecclesiastical culture, which have not yet been satisfactorily defined.[6] Nevertheless, being concerned with the earthly life of God incarnate, such accounts have attracted an exceptional degree of interest and, through the centuries, have often proved to be even more resistant than other apocryphal texts.

Such margins, both in their temporal and spatial dimensions, are described by Nikolaj Leskov (1831–95) in his chronicle *Descent into Hell*. He speaks there of the literary sources underlying the ancient icon of the *Resurrection with the Descent*, in which one may see Christ leading Adam, Eve and their posterity out of Hades into Paradise. This icon differs from the one that during Leskov's time was usually exposed in churches for veneration.[7] Leskov's records refer to the countryside of Orël in Central Russia during his childhood: on Holy Saturday, the inhabitants of the remote estates and farmsteads, who used to travel to church for the midnight vigil, preferred to avoid riding in darkness on slushy roads through the forest and gathered—"gentry, their children, footmen and peasants" alike—at the deanery before twilight. In the expectation of the liturgy that—taking into account the early dusk in the forests of Central Russia—would begin some four hours later, the guests had the custom of assembling in the deacon's rick-yard in order to attend the reading of an account of Christ's Resurrection, Descent into Hell and the deliverance of Adam and his posterity,[8] the manuscript of which belonged to the host: "It is precisely

4. The long list of apocryphal texts relating to the figures of the Old Testament, which to varying degrees were associated with the Biblical canon in Armenia, is discussed by M. E. STONE, The Armenian apocryphal literature : translation and creation, in *Il Caucaso : cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia*, Spoleto 1996, pp. 612–46. The composition of the Armenian codices of the Old and the New Testaments is presented by Շ. Աճէմեան, Ցուցակագրութիւն Աստուածաշունչի ձեռագիր օրինակներու բովանդակութեան [Š. AČĒMEAN, Repertory of the contents of the manuscript copies of the Bible], in ID., *Ցուցակ Աստուածաշունչ մատեանի հայերէն ձեռագիրներուն*, Lisbon 1992, pp. 1009–43.

5. The spurious verses appearing in the Armenian text of the Gospels and the Third Epistle to the Corinthians incorporated in the Biblical codices are discussed by M. ТЕР-МОВСЕСЯНЪ, *Исторія перевода Библіи на армянскій языкъ* [M. TER-MOVSESJAN, *History of translation of the Bible into Armenian language*], Petersburg 1902, pp. 193–5, 199–210.

6. Cf. F. GORI, Gli apocrifi e i padri, in *Complementi interdisciplinari di patrologia*, a cura di A. Quacquarelli, Roma 1989, p. 271. On the transmission of the Armenian *Lord's Infancy* see notes 14 and 15 below.

7. The chronicle was first published in the *С.-Петербургская газета [S.-Peterburgskaja Gazeta]* 104, on 16 April 1894; see Н. С. ЛѢСКОВЪ, Сошествіе во адъ (Апокрифическое сказаніе) [N. S. LESKOV, Descent into Hell : apocryphal legend], *Полное собраніе сочиненій Н. С. Лѣскова*, vol. 20, Petersburg 1903, pp. 146–63.

8. I.e. the Acts of Pilate (the Gospel of Nicodemus), a text which in its primitive form was written in the middle of the fourth century in Greek and hence underwent numerous alterations until the

there that we received such interesting information about the future hour of Christ's Resurrection, such as you would not have received anywhere else."[9]

Since their textual transmission was not verified by any formal authority, such texts did not attain an established, publicly recognised, form until very late. Whilst they exercised significant influence on the arts, and even on preaching and liturgical texts, they also underwent important transformations and adaptations: their divergent recensions bear traces of numerous contacts with the learned literatures of the peoples who passed them on, with their oral traditions and their reactions to political upheavals.[10] Although it is difficult to date the various recensions of a single tradition, the Christian apocrypha, in their successive strata, represent a yet unexplored resource for the study of the intellectual and spiritual history of various Christian nations.

Since St. Paul, there has existed in Christian thought a direct line between Adam and Christ (Rom. 5.12,14; 1 Cor. 15.21–2, 45–9).[11] Later, this association facilitated the development of specific intertextuality in theology and art, whereas the juxtaposition of an old man with a new conditioned the evolution of historiographical and biographical literature. The crystallisation of this theme was the result of debates with rabbinic Judaism and with Gnostic and docetic circles, in whose reflection Adam also occupied an important position.[12] Christian speculation concerning the creation of Adam and Eve, their deception by Satan, their transgression, their expulsion from Paradise and its consequences, as well as their salvation through Christ, was responsible for shaping a new conception of time and a new understanding of human nature.[13]

beginning of the twentieth century. On the influence exercised by the Acts of Pilate on Byzantine iconography, see A. D. KARTSONIS, *Anastasis : the making of an image*, Princeton 1986.

9. LESKOV, *Descent* (quoted n. 7), p. 163.

10. On the textual fluidity of the Christian apocrypha, see: G. JOSSA, Gli apocrifi del Nuovo Testamento : tipologia, origini e primi sviluppi, *Augustinianum* 23, 1983, pp. 19–40, here at p. 39; S. VOICU, Gli apocrifi armeni, *ibid.*, pp. 161–80, here at p. 164; on the Armenian *Lord's Infancy*: *Évangiles apocryphes. 2, L'Évangile de l'enfance*, rédactions syriaques, arabe et arméniennes traduites et annotées par P. Peeters, Paris 1914, pp. xxxiv–xxxviii; A. TERIAN, *The Armenian Gospel of the Infancy*, Oxford 2008, pp. xiv–xv, xxvi–xxvi; on the way in which the difficulties of defence experienced by Christians in Islamic courts influenced the re-writing of this text in the late Middle Ages, see: I. DORFMANN-LAZAREV, La transmission de l'apocryphe de l'Enfance de Jésus en Arménie, in *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen*, hrsg. von J. Frey und J. Schröter, Tübingen 2010, pp. 557–82, here at pp. 557–61, 576–81; A. and J.-P. MAHÉ, *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris 2012, pp. 362–5.

11. On the juxtaposition of the First man with the Redeemer see the richly documented study of B. MURMELSTEIN, Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 35, 1928, pp. 242–75, esp. pp. 245–52; cf. also M. SIMON, Adam et la rédemption dans la perspective de l'Église ancienne, in *Types of Redemption*, ed. by R. J. Z. Werblowsky and C. J. Bleeker, Leiden 1970, pp. 62–71; M.-T. and P. CANIVET, La mosaïque d'Adam dans l'église syrienne de Ḥūarte (v[e] s.), *Cahiers archéologiques* 24, 1975, pp. 49–69, esp. pp. 59–65; F. BISCONTI, Un fenomeno di continuità iconografica : Orfeo citaredo, Davide salmista, Cristo pastore, Adamo e gli animali, *Augustinianum* 28, 1988, pp. 429–36, here at pp. 435–6.

12. Cf. E. PETERSON, Die Befreiung Adams aus der ἀνάγκη, in ID., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg 1959, pp. 107–28, here at pp. 120–1.

13. Cf. U. BIANCHI, La rédemption dans les livres d'Adam, *Numen* 18, 1971, pp. 1–8, here at pp. 3–4; M. E. STONE, *Adam's contract with Satan : the legend of the cheirograph of Adam*, Bloomington 2002, pp. 5–6, 9, 112–6, *passim*; G. G. STROUMSA's Introduction to *Paradise in antiquity : Jewish and*

Here we shall focus on the Armenian *Script of the Lord's Infancy*[14] (Գիր տղայութեան Տեառն[15]; hereafter: *Lord's Infancy*) which was introduced into Armenia at the end of the sixth century by East-Syriac Christians arriving from Mesopotamia[16] and consequently reworked by Armenian editors.[17] The analysis of this highly complex work requires reference to divergent sources: the "inter-Testamentary" literature of the second century BC to first century AD (Book of Jubilees, the First Book of Enoch, the treatise "Melchizedek", the Fourth Book of Ezra), the Nativity accounts in the Gospels of Matthew and Luke (*c.* 75–90 AD), the Fifth Book of the Sibylline Oracles (*c.* 120 AD), Christian apocryphal texts of the second and third centuries (Ascension of Isaiah, Proto-Gospel of James, Acts of John and Acts of Peter), the "Sethian" Gnostic texts of the second and third centuries

Christian views, ed. by M. Bockmuehl and G. G. Stroumsa, Cambridge 2010, pp. 1–14, here at p. 7; G. Macaskill, Paradise in the New Testament, *ibid.*, pp. 64–81, here at pp. 64–71.

14. The *Lord's Infancy* consists of two main parts: its first fourteen chapters correspond to the narrative sequence of the Proto-Gospel of James and the second part recounts the deeds of Jesus after his family's flight to Egypt. The *editio princeps* of this text was established, on the basis of two late manuscripts, by Ե. Տայեցի, *Անկանոն Գիրք Նոր Կտակարանաց* [E. Tayec'i, *Apocryphal books of the New Testament*], Venice 1898. The first translation, accompanied with a detailed commentary, was made by Peeters, *Évangiles apocryphes* (quoted n. 10). Recently, A. Terian identified more than forty different recensions of the *Lord's Infancy*, which present very diverse readings and whose length varies greatly. In a manuscript of 1239–40 he recognises the most primitive witness to this apocryphon. His monograph offers a commented translation of that ancient recension, accompanied with references to other manuscripts. Contesting É. de Strycker's hypothesis that the Armenian text had a Greek prototype (see É. de Strycker, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Bruxelles 1961, p. 350), Terian identifies in this text new features which lend further support to Peeters's earlier claim that the original Armenian recension represented a translation from Syriac (Terian, *Armenian Gospel* [quoted n. 10], pp. xxii–xxvi). In spite of Terian's monograph, which highlighted the presence of numerous ancient elements in the *Lord's Infancy*, the text remains neglected by apocrypha scholars (a fact mirroring the marginality of Armenian studies in the study of human past). Thus, in the seventh edition of the Collection of Christian Apocrypha, founded in 1904 by E. Hennecke, the 1468-page volume devoted to the Gospels and related genres (*Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 1, Evangelien und Verwandtes*, hrsg. von Ch. Markschies und J. Schröter in Verbindung mit A. Heiser, Tübingen 2012) allots to the Armenian apocryphon twenty-one lines: *ibid.*, pp. 890–1.

15. Here we shall mainly refer to MS 7574 from the Library of the Institute of Ancient Manuscripts of Armenia *(Matenadaran)*, Yerevan (150 ff.). Copied in 1239–40, it represents the earliest known manuscript of the *Lord's Infancy* (see n. 14 above). This work is also referred to as *Քրիստոսի տղայկութիւնն [Christ's Infancy]* in two colophons at the end of the codex (fol. 148^{v}, 149^{v}). The same title is also indicated by different hands at the foot of fourteen folios (19^{r}, 23^{v}, 24^{r}, 35^{v}, 36^{r}, 79^{v}, 81^{v}, 91^{r}, 91^{v} [twice], 102^{v}, 103^{r}, 127^{r}, 138^{v}, 139^{r}). The post-classical, popular form of the word "boyhood," or "deeds of boyhood," տղայկութիւն (< տղայեկ), found in these instances (save fol. 19^{r} where the ending of the second word is illegible)—divergently from the title page (fol. 2^{r}) and the conclusive doxology (fol. 148^{r})—points to non-official circulation of the apocryphon and to an effort at setting it apart from the sacred Canon. Numerous variants of the accounts present in the *Lord's Infancy* had been transmitted orally and were recorded in the nineteenth and the twentieth centuries in the local dialects of different provinces of historical Armenia and adjacent lands: Muš, Širak, Siwnik', Arc'ax (the Highland Karabağ), Borçalı (Borč'alo) and J̌avaxeti (J̌awaxk'); see Ա. Ղանալանյան, *Ավանդապատում* [A. Łanalanyan, *Oral traditions*], Yerevan 1969, pp. 17 (§ 32), 120 (§ 337Ա), 123 (§ 342Գ), 130 (§ 354Բ), 351–3 (§ 801Ա, Գ).

16. Samuēl Anec'i speaks of Մանկութիւն Տեառն, in *Սամուէլի Անեցւոյ Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց*, ed. A. Tēr-Mik'elean, Vałaršapat 1893, pp. 76–7.

17. Dorfmann-Lazarev, La transmission (quoted n. 10), pp. 565–70.

(Apocryphon of John, Apocalypse of Adam and *Melchizedek*), the literature of Adam and Eve (texts of uncertain dating, which reflect, however, traditions shaped by Jews during the period of the Second Temple), the treatises *Sanhedrin* and *Pesaḥim* of the Babylonian Talmud reporting third-century traditions, the *Midrash Rabbah* reporting third–fourth century traditions, the fourth-century Manichæan compilation "About the origins of His Body," Greek, Syriac, Armenian and Latin Patristic sources of the fourth to sixth centuries (Epiphanios of Salamis, Theodore of Mopsuestia, Agatʻangełos, Fulgentius of Ruspe), Latin apocryphal texts of the fifth to eighth centuries (*Opus imperfectum in Matthaeum*, Pseudo-Matthew and the book *de Infancia Saluatoris* known as "J Compilation"), *Targum* Jonathan (composed before the seventh century) and other rabbinic sources, Moses of Xoren (whose *History* acquired its final form before the middle of the eighth century), John Damascene (d. *c.* 749), the Chronicle from the monastery of Zuqnīn (before 774/775), the "Special source" of the Irish *Liber flavus Fergusiorum* (before the eighth century), Photios (d. *c.* 893), *Conversion of Iberia* (before 973), the account of the visit of the Magi found in an Uighur fragment from Turfan (tenth–eleventh centuries), Marco Polo (d. 1324), Armenian hymnography and oral traditions; we shall also have recourse to figurative sources of the third–fifth centuries from Italy and Southern France and Armenian iconography of the tenth–thirteenth centuries.

Because of the prolix character of the *Lord's Infancy*, which was judged as a sign of its derivative nature, it has largely been neglected by scholarship.[18] Yet it enables us to observe a unique development of the bond between Creation and eschatology. Eve is there granted the honour of assisting personally at the birth of the Saviour. This story must rely on the same early source that also underlies the search for a midwife in the Proto-Gospel of James (dated to the middle of the second century) 18.1–3.[19]

When Mary's delivery is approaching, Joseph brings her to a cave and sets out to search for a midwife. He then witnesses the vision of a motionless universe and sees every living creature dazed (**ընդարմացեալ**, literally: "reduced to astonishment, or torpor"; **դադարեալ**, "stayed," "halted"; **յիմարեալ**, literally: "made foolish," here: "dazed"): the air, the sky, the stars, the elements and the birds; the flocks that have stopped grazing; the camels that have lowered their muzzles to the edge of a brook, but do not drink; a potter continuing to sift dry clay whilst a newly manufactured pitcher is already laid beside him on the ground; people whose hands have raised food to the mouth, but who do not eat; a shepherd with his staff lifted up, on the point of striking the cattle—all are suddenly stayed.[20] Joseph's vision of the motionless universe must have a common

18. Thus P. Peeters, the first translator of the *Lord's Infancy* (1914), regarded some of its developments as "pur galimatias," *Évangiles apocryphes* (quoted n. 10), p. xxxix; cf. also pp. xxxviii–xxxix.

19. Cf. F. Bovon, The suspension of time in Chapter 18 of *Protevangelium Jacobi*, in Id., *Studies in early Christianity*, Tübingen 2003, pp. 226–37, here at pp. 226–8; F. Bovon stresses that the passage discussed belongs to the original version of the Proto-Gospel, *ibid.*, pp. 227–8.

20. A. Di Nola analyses the phenomenon of suspension of time in a vast corpus of testimonies collected by him in the Bible, Patristics, rabbinic literature, Buddhist and other traditions. He is followed by F. Bovon. The two authors point to different semantic aspects of the phenomenon of suspension of time, which may be reflected in the Proto-Gospel of James; see A. M. Di Nola, *Antropologia religiosa : introduzione al problema e campioni di ricerca*, Roma 1984, pp. 177–203; Bovon, The suspension (quoted n. 19), pp. 230–2; cf. also the 'Special source', independent from the Proto-Gospel of James and Pseudo-Matthew, as reflected in the "J Compilation" 71–2 (ed. by J.-D. Kaestli and M. McNamara, in

ancestor with the Proto-Gospel of James in which we read of the vault of heaven "standing still" (ἑστώς), the air "astounded," or "terrified" (ἔκθαμβος), the birds "motionless" (ἠρεμοῦντες); of the sheep who are "stopped" (τὰ πρόβατα ἑστήκει) and the shepherd's hand which is "immobilised aloft" (ἕστη ἄνω).[21] The *Lord's Infancy* underlines, plausibly with a reference to Zechariah 2.17, the simultaneity between the stillness of the creation and Jesus's birth in the Cave:

Եւ այսպէս ի ժամ ծննդեան ս[ուր]բ կուսին ամենայն արարածք ի կեանս իւրեանց ընդարմացեալ լինէին: Հայէր ի հեռաստանէ Յովսէփ և տեսանէր կին մի, որ գայր ի հեռաստանէ անտի, և կտաւ մի մեծ զուսովն արկեալ:[22]

And so, at the hour of the holy Virgin's delivery, all the creatures in [the course of] their lives were [suddenly] dazed [into stillness]. Joseph gazed [into] the distance and saw a woman who was coming from afar, and a large cloth [was] cast across her shoulder.

The midwife thus appears when the child is already delivered. His birth, representing the Messiah's advent, takes place independently of human mediation (cf. Is 66.7–8).[23] Similarly, in the Ascension of Isaiah 11.8–10, a Christian text with certain traits of docetism, written originally in Greek at the beginning of the second century but preserved integrally only in Ge'ez, Mary and Joseph each discover the child suddenly, when he is already born.[24] No activity or movement can thus prepare for, or lead towards, the Messiah's coming; rather, his advent represents an irruption into the texture of historical time.[25]

In referring to the throes (חבלים) accompanying the Messiah's advent in the Apocalyptic tradition (cf. for ex. II Apoc. Baruch 25.2), G. Scholem underlines the fact that the "Redemption, which is here being born, can in no sense of causality be a consequence of preceding history;" he stressed the "absence of crossings between history and redemption."[26] He also evokes a saying of a third-century Talmudic authority who likened the suddenness of the Messiah's appearance to a scorpion (עקרב).[27] This saying has to be juxtaposed with the series of utterances found in the New Testament in which the Son at his future return is compared to a thief: ὡς κλέπτης ἐν νυκτί (1 Thes 5.2).[28]

The suddenness of the Messiah's coming finds an expression in the mosaic of the triumphal arch (originally the apsidal arch) in the church of St. Mary Major on the

Apocrypha Hiberniae. 1, Evangelia infantiae, ed. M. McNamara *et al.*, Turnhout 2001, pp. 808–9) and in the "Liber flavus Fergusiorum" 72.1 (ed. by D. Ó Laoghaire and C. Breatnach, *ibid.*, pp. 240–1), cf. M. McNamara and J.-D. Kaestli, *ibid.*, pp. 64 ff., 240 note 208.

21. Cited in Bovon, The suspension (quoted n. 19), p. 227; see also pp. 233–4.

22. MS *Matenadaran* 7574 (see note 15 above).

23. Cf. Bovon, The suspension (quoted n. 19), p. 226; J.-D. Kaestli, Mapping an unexplored second century apocryphal gospel : the *Liber de Nativitate Salvatoris* (CANT 53), in *Infancy gospels : stories and identities*, ed. by C. Clivaz *et al.*, Tübingen 2011, pp. 506–59, here at pp. 522–3.

24. *Ascensio Isaiae. Textus*, cura P. Bettiolo *et al.*, Turnhout 1995, pp. 120–1; see a detailed philological commentary, in E. Norelli, *Ascensio Isaiae. Commentarius*, Turnhout 1995, pp. 545–53, esp. § 11,9 "si trovò," p. 550.

25. Cf. Terian, *The Armenian Gospel* (quoted n. 10), p. 43, n. 168.

26. Scholem, Zum Verständnis (quoted n. 2), pp. 24, 26.

27. See fol. 97ª, in *מסכת סנהדרין [Treatise Sanhedrin]*, vol. 2, ed. A. Steinsaltz, Jerusalem 1989, p. 427.

28. See also: Mt 24.43; Lk 12.39-40; 1 Thes 5.4; 2 Pet 3.10; Rev 3.3; 16.15.

Esquiline Hill in Rome. Created in the wake of the Third Œcumenical council of Ephesus (431), which canonised Mary's appellation *Theotokos*, this mosaic was meant to express the divinity of her offspring. Two events preceding the Nativity are there represented, the Annunciation to Mary and the Angel's explanation of Joseph's doubt regarding Mary's pregnancy (Mt 1.19–23), as well as a series of events succeeding it, notably the Adoration of the Magi and the Presentation in the Temple; the scene of the Nativity, however, is absent.[29]

The idea of a man who descends from heaven and suspends the course of celestial bodies, with the reference to Jos. 10.12–3, is reflected in the fifth book of the Sibylline Oracles, a text of Jewish provenance dated to *c.* 120 AD. The act of "stopping the sun" is expressed there with another form of the same verb ἵστημι which in the passage from the Proto-Gospel considered above expresses the stillness of the vault of heaven:

Εἶς δέ τις ἔσσεται αὖτις ἀπ' αἰθέρος ἔξοχος ἀνήρ. [...] Ἑβραίων ὁ ἄριστος, ὃς ἠέλιόν ποτε στήσει φωνήσας ῥήσει τε καλῇ καὶ χείλεσιν ἁγνοῖς.[30]	There shall then be one prominent man from heaven [...]; the best of Hebrews, who shall, one day, stop the sun, uttering beautiful speech with pure lips.

A. Di Nola has identified a series of instances in which time is suspended in the Bible and in Jewish and Buddhist literature; he finds the closest parallel to the episode from the Proto-Gospel of James in the eleventh–twelfth-century *Midrash Rabbah* on Exodus 29.9. The words recorded there may reflect an ancient tradition already attested in third-century Palestine; they are attributed to Rabbi Abbahu who, in his turn, speaks in the name of his teacher, Rabbi Yoḥanan. Rabbi Abbahu lived between 279 and 320 and belonged to the third generation of the *Amora'im*:[31]

כשנתן הקדוש ברוך הוא את התורה צפור לא צוח עוף לא פרח שור לא געה אופנים לא עפו שרפים לא אמרו קדוש קדוש הים לא נזדעזע הבריות לא דברו אלא העולם שותק ומחריש ויצא הקול אנכי י״י אלהיך.[23]	When the Holy One—blessed is he—was giving the Torah, no fowl cried, no bird expanded [its wings], no ox lowed; Angels did not fly, Seraphs did not utter "holy, holy," the sea did not roll and the creatures did not speak, but the universe [was] silent and dumb. And the voice went forth: "I am the Lord thy God."

As in the Proto-Gospel and the *Lord's Infancy*, we are here confronted with a world which is suddenly stunned: no creature, visible or invisible, moves or utters a sound; in the former two cases the stillness of the Universe accompanies the birth of the Word of God, whereas in the latter it accompanies the utterance of his voice on Sinai and the gift of his Torah. On the basis of this and other parallels, Di Nola suggests that the *topos* "silence → immobility" could have been shaped through contacts between the Buddhist, Jewish and Christian worlds. At the first stage—according to this hypothesis—a Buddhist-

29. The mosaic of the triumphal arch is dated to Sixtus III's pontificate (432–40); see E. Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. 1*, Tübingen 1930, pp. 420–2.

30. *Die Oracula sibyllina*, bearbeitet von J. Geffcken, Leipzig 1902, pp. 116–7, ll. 256–9..

31. Di Nola, *Antropologia* (quoted n. 20), pp. 186–8.

32. *מדרש רבה המבואר. שמות רבה* [*Midrash Rabbah explained. Exodus Rabbah*], vol. 2, Jerusalem 1991, p. נב.

Jewish interaction could have taken place, facilitated by the presence of the Jewish diaspora in Persia and in India; Jews could subsequently have passed this tradition on to Christians.[33]

The *Lord's Infancy* departs from the story attested by the Proto-Gospel and the affiliated traditions when the woman, whose appearance immediately follows the description of time suspended, reveals to Joseph her identity: "I am the Foremother of all, Eve, and I have come to see salvation with my eyes, [the salvation] which hath been wrought on my behalf."[34] We may notice that the words of the First woman approaching the Cave are akin to those uttered by Simeon on entering the Temple (Lk 2.30).

The encounter with an actor from the beginning of historical time becomes possible only when time is suspended. We may here invoke Giorgio Agamben's reflection on Messianic time in the treatise *Sanhedrin* fol. 97ᵃ (ג) of the Babylonian Talmud, on the same page which thirty-three years earlier had been examined by Scholem. In the passage considered by Agamben the rabbis discuss the division of the lifecycle of the Universe into three equal eras: the first two thousand years of chaos, followed by two thousand years marked by the gift of the Torah and crowned by two thousand years which pass under the sign of the Messiah. But "because of our sins, which were multiple, [the years] which have [already] passed from [the last era], have [definitively] passed (יצאו מהם משיצאו)."[35] These lines indicate that men dwell in a time which, in the ideal shape of the Universe, is marked by the Messiah's advent, whilst his actual coming is delayed.[36] Below we shall encounter traditions that situate the Messiah's coming not in the fifth, but in the sixth millennium, i.e. during the period which can be associated with this delay. Agamben writes in this respect as following:

> *I giorni del Messia non sono un decorso temporale che si situa fra il tempo storico e lo "olam ha-ba"* [the world to come], *ma sono presenti, per così dire, nella forma di una dilazione e di una procrastinazione del tempo sotto la legge, cioè come effetto storico di un tempo mancante* [Agamben refers here to the indefinite number of the years that "have gone missing"]. *Uno dei paradossi del regno messianico è, infatti, che un altro mondo e un altro tempo devono presentificarsi in questo mondo e in questo tempo. Ciò significa che il tempo storico non può essere semplicemente cancellato e che, d'altra parte, il tempo messianico non può essere nemmeno perfettamente omogeneo alla storia: i due tempi devono, piuttosto, convivere secondo modalità che non è possibile ridurre nei termini di una logica duale (questo mondo/altro mondo).*[37]

One may observe an analogous procrastination of time—to be distinguished from the state of dream—in Joseph's perception of the moment of the Messiah's birth, when

33. Di Nola, *Antropologia* (quoted n. 20), pp. 201–2.

34. MS *Matenadaran* 7574 (quoted n. 15), fol. 50ʳ.

35. *Treatise Sanhedrin*, vol. 2 (quoted n. 27), pp. 427–8.

36. In the conclusive passage of his essay, written barely fourteen years after the end of the Nazism,—in lines which have a distinctly tragic tone—Scholem speaks of the Messianic expectation as a "life in deferment" ("Leben im Aufschub"); cf. Scholem, Zum Verständnis (quoted n. 2), pp. 73–4.

37. G. Agamben, Il Messia e il sovrano : il problema della legge in W. Benjamin (paper read at the Hebrew University of Jerusalem in 1992), quoted from: G. Agamben, *La potenza del pensiero : saggi e conferenze*, Vicenza 2005, pp. 267–8. In this piece Agamben investigates the relation between the idea of Messianic time and the juridical concept of the "state of emergency," a theme which he later develops in his monograph *Homo sacer. 2, 1, Stato di eccezione*, Torino 2003; the text in square brackets is mine, I. D.-L.

the sifting of dry clay and the newly manufactured pitcher, indicating the beginning and the end of a cycle, are presented to his sight simultaneously.

When Eve draws near the Cave, she witnesses a series of theophanies that occur at the entrance, which are also to be related to this effect of time: she beholds the "pillar of fire" by which God led the children of Israel in the wilderness (cf. Ex 13.21–2; 14.19–20; Num 14.14; Neh 9.12,19) and the "cloud" which surrounded God's presence on Sinai (Ex 19.9,16,18; 24.15–6), covered the tent of the congregation (Ex 40.34–8; Num 9.15–23; 17.7), dwelt upon the Israelites during their journeys (Num 10.34), whilst the pre-existent Logos "followed" them (1 Cor 10.4); the "cloud" from the midst of which God also spoke to Moses (Num 11.25). She also hears the voices of the heavenly hosts, which evoke a series of prophetic and apocalyptic visions (cf. Is 6.3; Ez 3.12; Rev 11.15):

[S]եսանէին յանկարծակի զձեղունս երկնից բացեալ, և լոյս սաստիկ հեղեալ ի վերուստ մինչև ի վայր, և սիւն հրեղէն ղամբար կառուցեալ կայր ի վերայ այրին, և ձայն անմարմնոց վերին զաւրացն լսելի լինէր նոցա, որ երգէին զերգս անդադար ձայնիւ և փառաւոր առնէին զԱ[ստուա]ծ:[38]

[S]uddenly [Eve and Joseph] saw the vaults of the heavens open, and a strong light flood from above until the earth, and there stayed a fiery pillar [like] a lamp built over the cave; and the voice of the supreme bodiless powers, who were singing songs with unceasing voice and were glorifying God, was audible to them.

The authors of Eve's vision in front of the Cave of the Nativity, revealed to her as God's abode, were certainly aware of the cult celebrated in the ancient Cave in Bethlehem and attested since Justin Martyr and Origen.[39] To Armenians, however, these lines could also involve associations with the sacred topography of their country. Indeed, this account resembles the vision which, according to Agat'angełos, Gregory the *Illuminator* (Լուսաւորիչ) beheld near the royal capital Vałaršapat after he had been set free from the Deep Pit by King Trdat (*c.* 313/4). Agat'angełos's Armenian *vita* of Gregory (428–451) reports Gregory's words:

Եւ իմ նայեցեալ՝ տեսի բացեալ զհաստատութիւն երկնից [...]: Եւ լոյսն հոսեալ վերուստ ի վայր մինչեւ յերկիր հասանէր. եւ ընդ լուսոյն՝ զաւրք անչափք լուսեղէնք երկթեւեանք ի տեսիլ մարդկան, եւ թեւքն իբրեւ զհուր:[40]

And as I looked, I saw the firmament of heaven opened [...]. And the light, flowing [from] above downwards, reached to the earth;[41] and with the light immeasurable luminous two-winged powers in human appearance; and their wings [were] like fire.

Gregory's vision was later honoured in the church of the Heavenly Vigilant Powers *(Erknawor Zuart'noc')* which was erected by Catholicos Nersēs III, "The Builder," between

38. MS *Matenadaran* 7574 (quoted n. 15), fol. 50v; the Recension "A" (see n. 180) speaks here of a "pillar of fiery cloud" (սիւն հրեղէն ամպոյ), which is more consistent with the subsequent description of the "cloud" (see n. 55 below); Tayec'i, *Apocryphal* (quoted n. 14), p. 38.

39. E. Weigand, *Die Geburtskirche von Bethlehem : eine Untersuchung zur christlichen Antike*, Leipzig 1911, esp. pp. 26–30, 59; H. Leclercq, Bethléhem, in *DACL* 2, 1925, col. 832–4.

40. *Ագաթանգեղեայ պատմութիւն [Agat'angełos's History]*, eds. G. Tēr Mkrtč'ean and S. Kanayeanc', in *Մատենագիրք Հայոց*, vol. 2, Antelias 2003, pp. 1655–6.

41. "Light flowing down from above": admittedly, this element of Gregory's vision is linked to the ancient name of the church associated with it, *Šołakat'*, "Drop of a Ray," a name which was later

the years 642 and 661 near Vałaršapat,[42] probably on the site of an earlier chapel associated with that event. In Gregory's *Vita* this revelation of the "light flowing from above to the earth," resembling a luminous pillar, is followed by the vision of an "exceedingly tall fiery pillar" (**սիւն մի հրեղէն բարձր մինչեւ յոյժ**)[43] crowned with a "cloudy abacus" (**թակաղաղ ամպեայ**) near the royal palace at Vałaršapat. Indeed, in the fourth, or at the beginning of the fifth century, the main church of the capital was there built, later named "The Only-Begotten Descended" (Ējmiacin). That ancient church was rebuilt twice, and the present sumptuous cathedral, situated on the same site, dates mainly to 618–38.[44] According to the *Vita*, Gregory also beheld a vision of three other "cloudy columns and fiery capitals" (**սիւնք ամպեղէնք եւ խոյակք հրեղէնք**) over the places associated with the martyrdom of Gayanē, Hṙip'simē and their companions at Vałaršapat.[45] These were venerated by the building of martyria, two of which were replaced by the famous churches of St. Hṙip'simē, dated to 616–8, and St. Gayanē, dated to 630.[46] The last vision, evoking the "pillar of cloud" in which God *descended* (וירד יהוה בעמוד ענן; καὶ κατέβη κύριος ἐν στύλῳ νεφέλης; **եւ էջ Տ[է]ր սեամբ ամպոյ**) in order to speak to the chiefs of the Israelites (Num 12.5), must represent the original reference of the name Ējmiacin later attached to the patriarchal church and, eventually, to the city.

The parallel here observed indicates that both traditions were shaped under the influence of the theme of Exodus, a key subject in palæo-Christian exegesis,[47] which receives here a "static" and, indeed, architectural interpretation: the cave housing the Saviour, with a fiery pillar "built" (**կառուցեալ**) over it like a lamp in one case, and, in the other, the churches

transferred to another sanctuary of Vałaršapat; see the colophon in *Agat'angełos's History* (quoted n. 40), p. 1654, n. 30. On the importance of the image of the "heavens split" in Armenian theology, see I. Dorfmann-Lazarev, "Manto terrestre dell'immagine solare" : note sul linguaggio cristologico di Gregorio di Narek, in *Saint Grégoire de Narek, théologien et mystique*, publ. par J.-P. Mahé et B. L. Zekiyan, Rome 2006, pp. 113–38.

42. Sebēos, *Պատմութիւն [History]*, ed. G. Abgaryan, in *Մատենագիրք Հայոց*, vol. 4, Antelias 2005, p. 539; cf. P. Cuneo, *Architettura armena dal quarto al diciannovesimo secolo*, Roma 1988, pl. 6, p. 102.

43. At a later point in this vision, the "pillar" is explained as a symbol of the "Catholic Church"; see *Agat'angełos's History* (quoted n. 40), pp. 1656–7, 1659–60; N. Garibian de Vartavan, L'aspect primitif de l'église-mère Ējmiacin, *REArm* 29, 2003–4, pp. 403–501, here at pp. 432–6.

44. Cf. Cuneo, *Architettura* (quoted n. 42), pl. 1, p. 88; A. Zarian *et al.*, *Documents of Armenian architecture. Vagharshapat*, Venice 1998, p. 34-47; N. Garibian de Vartavan, *La Jérusalem nouvelle et les premiers sanctuaires chrétiens de l'Arménie : méthode pour l'étude de l'église comme Temple de Dieu*, Yerevan 2009, pp. 232–47, 283–345.

45. *Agat'angełos's History* (quoted n. 40), pp. 1656–7; Garibian de Vartavan, L'aspect primitif (quoted n. 43), pp. 432–43; *The Lives of Saint Gregory : the Armenian, Greek, Arabic and Syriac versions of the History attributed to Agathangelos*, transl. with introd. and commentary by R. W. Thomson, Ann Arbor 2010, pp. 88–97.

46. Sebēos, *History* (quoted n. 42), pp. 516–7; Cuneo, *Architettura* (quoted n. 42), pl. 2, 3, pp. 94, 98; Zarian, *Documents* (quoted n. 44), pp. 52–67, 82–93; Garibian de Vartavan, *La Jérusalem nouvelle* (quoted n. 44), pp. 256–82; the third martyrium can be recognised in the remains of a fifth-century chapel beside the seventeenth-century church Šołakat'; cf. Zarian, *Documents*, pp. 100–3.

47. This theme is discussed in I. Dorfmann-Lazarev, La « Pâque d'Égypte » et la « Pâque de Jérusalem » : l'herméneutique de l'Exode dans les traditions chrétienne et rabbinique selon I. Y. Yuval, *Istina* 48/4, 2003, pp. 359–73; on the typological interpretation of the Tabernacle of the Covenant in Armenian tradition, see Id., *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius : deux débats théologiques après le triomphe de l'orthodoxie*, Leuven 2004, p. 123-125.

erected over the sites of the pillars of light, which appeared to the Illuminator of Armenia, wherein the "pillar" would later be given different architectural expressions.[48] Probably one of the most striking reminiscences of these visions is to be found in the structure of the Armenian churches, in the apse of sanctuary with a single window through which the sun's shaft diagonally pierces the space descending upon the altar.

There are grounds to think that also further north from Armenia, in the kingdom of Kartli (Iberia), a kindred tradition had underlain the history of the foundation of its Church, as well as the erection of its principal sanctuaries. The account, preserved in the *Conversion of Kartli* (composed before 973),[49] is attributed to Sidonia, one of the first disciples of St. Nino (Nunē) in Eastern Georgia. She is the first to behold the pillar of fire, which appears on the site where the first church of the royal capital Mcxeta was being erected; the king later builds a protective wooden casing around the pillar and, eventually, a church, also qualified as the "holy of holies" (cf. Ex 25.10 ff; 26.33–4). Significant with respect to the theme of Exodus is also the fact that Sidonia is presented in the account as a daughter of a "Jewish priest Abiatar."[50]

When, in the *Lord's Infancy*, Eve beholds this vision, she prostrates herself in front of the Cave, as the Israelites prostrated themselves before the tabernacle upon seeing the cloudy pillar which stood at its door when God was speaking to Moses face to face (Ex 33.9–11).[51] These theophanies thus recapitulate the history of the Exodus from Egypt before the "Foremother of all" (նախամայրն ամենեցուն) who has returned to the world.[52] Eve glorifies God for having "accomplished *today* the salvation of the sons of

48. On symbolic interpretations of the pillar in church architecture, see R. W. THOMSON, Architectural symbolism in classical Armenian literature, *Journal of theological studies* 30, 1979, pp. 102–14, here at pp. 107–8.

49. Precisely, in the "long version" of the *Conversion of Kartli.* On the history of the transmission and the structure of this work, see: B. MARTIN-HISARD, Jalons pour une histoire du culte de sainte Nino (fin IV[e]-XII[e] s.), in *From Byzantium to Iran : Armenian studies in honour of Nina G. Garsoïan*, ed. by J.-P. Mahé, R. W. Thomson, Atlanta 1997, pp. 53–78, here at pp. 54–9.

50. The translation of the document: G. PÄTSCH, Die Bekehrung Georgiens *Mokcevay Kartlisay* (Verfasser unbekannt), *Bedi Kartlisa* 33, 1975, pp. 288–337, here pp. 324–5 (ch. 11), pp. 335–6 (ch. 15); the study: MARTIN-HISARD, Jalons (quoted n. 49), pp. 58–70. In Moses of Xoren's account "About the Blessed Nunē: How salvation came to Iberia" the whole multitude of the new converts of Iberia assist at the vision of a "pillar of cloud" (սիւն ամպոյ): Մովսէս Խորենացի, *Հայոց պատմութիւն* [Movsēs Xorenac'i, *History of Armenia*], eds. P. Muradean and K. Iwzbašean, in *Մատենագիրք Հայոց*, vol. 2, Antelias 2003, col. 1984a; cf. also Leonti Mroveli, in R. W. THOMSON, *Rewriting Caucasian history : the medieval Armenian adaptation of the Georgian chronicles*, Oxford 1996, pp. 126–7 (Leonti Mroveli, *The conversion of K'art'li by Nino*: Georgian version [114–5]; Armenian version [61]). The accounts of conversion of the kingdoms of Armenia and Georgia thus provide these lands with a place of prominence in the geography of salvation; cf. J.-P. MAHÉ, À la conquête du centre : géographie et révélation dans le Caucase chrétien, in *Centre et périphérie : approches nouvelles des orientalistes*, éd. par J.-M. Durand et A. Jacquet, Paris 2009, pp. 179–95.

51. MS *Matenadaran* 7574 (quoted n. 15), fol. 50[rv].

52. The themes of Eve's coming to Bethlehem and the theophanies at the entrance to the Cave have been received in Armenian ecclesiastical hymnography. Thus, a *tał* for the feast of the Nativity evokes a cloud resembling lightning and emitting red sparks, as well as a pillar of light, over the Cave; it speaks of the "old dame Eve" running to the Cave; Eve had been "robbed of life" and is now "restored from the Adamic perdition," in Գանձարան, գիրք Ա. [Ganjaran. Book "A"], in *Մատենագիրք Հայոց*, vol. 13, Antelias 2008, p. 142, ll. 3–22. On Eve's role at Christ's Nativity according to the Armenian theology

men in his coming," "raised her anew from the ancient fall," "established her in original glory" and "honoured her soul,"[53] whilst she combines verses from the *Magnificat*, the *Benedictus* and the *Nunc dimittis* found in the Gospel of Luke. Redeemed "today"—i.e. before Christ's descent into Hades—she enters the Cave only when the cloud withdraws from it, just as the children of Israel set forth on their journey only when the cloud was taken up from above the tabernacle of the Covenant (Ex 40.36; Num 9.17–22; 10.11–2).[54] The new-born child, whom Eve finds in the Cave, displays unusual abilities which we shall later examine more closely: he does not lie but is seated in the manger; he is able to walk; he bends his steps towards his mother who feeds him and then returns on his own to the manger:

Եւ զայս ասացեալ նախամաւրն Եւայի և տեսանէր, զի բարձրանայր ամպն յերկինս և հեռանայր յայրէն, և բացատեսեալ երևէր մանուկն Յ[իսու]ս բազմեալ յանբանից մսուր, և գայր, առնոյր զստինսն մաւր իւրոյ, և կերակրէր կաթամբ, և դարձեալ ի տեղի իւր երթայր:[55]

And when the Foremother Eve had said this, she saw the cloud rise into the heavens and withdraw from the Cave, and the infant Jesus was clearly seen seated in the manger of dumb [beasts], and [he] went and took the breast of his mother, and was fed with milk, and went back to his place.

Whilst in Luke Simeon "takes [the child Jesus] up in his arms" and blesses God because his "eyes have seen God's salvation" before his entry to the world of death (Lk 2.26, 28, 30), Eve, who had provoked the curse on humankind and brought on it the sorrows of childbirth, emerges from the world of the dead and comes to the new tabernacle in order "to see with her eyes" and "take up in her arms"[56] the new-born Saviour, the "Son of Adam" (Lk 3.38).

Although we know of no parallel to the story of Eve visiting the Cave in Bethlehem, her association with Christ's Nativity is also to be found in the document preserved in a single Armenian manuscript of 1618, which is entitled *Concerning the bones of Adam and Eve*. It is attributed to an otherwise unknown author whose name, Marut'a, is of Syriac derivation. According to Marut'a's account, before the Hebrews, who transported the remains of the Forefathers to the Promised Land, buried Adam's bones on Golgotha, they had laid Eve's bones to rest "at the entrance to the Cave" (առ դուռն այրին) of the Nativity. Marut'a also asserts that before Christ's crucifixion removed Adam's sins, his Nativity had absolved the curse of Eve: և լուծան անէծքն Եւայի.[57] Such a course of events need not be harmonised with Eve's encounter with the new-born Jesus, yet this

of the eleventh–fourteenth centuries, see Հ. ՔՅՈՍԵՅԱՆ, Անանիա Սանահնեցու "Մատթէի Մեկնութիւնը" [H. K'YOSEYAN, Anania of Sanahin's commentary on Matthew], *Ganjasar* 5, 1994, p. 250; Գրիգոր Տաթեւացի, *Գիրք քարոզութեան* [Grigor Tat'ewac'i, *Book of preaching*], Constantinople 1740, p. 41; Հ. ՔՅՈՍԵՅԱՆ, *Դրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության* [H. K'YOSEYAN, *Essays on the theology of the mediæval Armenian art*], Ējmiacin 1995, pp. 13-15, 210, 286.

53. See note 192 below.

54. MS *Matenadaran* 7574 (quoted n. 15), fol. 50v–51r.

55. *Ibid.*, fol. 50v–51r; see note 130 below.

56. *Ibid.*, fol. 51r.

57. M. E. STONE, The bones of Adam and Eve, in *For a later generation : the transformation of tradition in Israel, early Judaism and early Christianity*, ed. by R. A. Argall, B. A. Bow and R. A. Werline, Harrisburg 2000, pp. 241–5, here at p. 244.

document corroborates the presence in Armenia of a tradition, of Syriac provenance, that recognised in the Nativity the event bringing Eve's redemption.

The hermeneutical significance of the Foremother's visit to the Cave goes beyond the typological exegesis juxtaposing the first Eve with the second. The two Armenian sources indicate, rather, that the figure of Eve is directly related to that of the Saviour himself. The encounter between Eve and Christ could have a specific Christological overtone for the Syriac "Nestorians" who introduced the *Lord's Infancy* to "monophysite" Armenia, certainly with the aim at asserting the full humanity of the new-born Saviour. Theodore of Mopsuestia (350?–428), the main exegetical authority for the Church of the East, specifies in his *Commentary on the Nicene Creed* that Eve, who came into existence from another human being, yet without conjugal intercourse and entirely through God's will (cf. Jn 1.13), represents the *typos* of Christ. The episode in the *Lord's Infancy* implies, therefore, that just as Eve, deriving from Adam, shares with him a common nature, so does Christ with Mary.[58]

As we have seen, whilst Eve arrives in the Cave as a midwife, she does not perform this role at Mary's delivery.[59] She is but a midwife "as it were" and "so to speak," to evoke Scholem's words cited at the beginning.[60] Nevertheless, unlike Luke 2.7, it is Eve, and not Mary, who wraps the babe in swaddling clothes and lays him in the manger. Such discrepancy with the New Testament canon may indicate that the *Lord's Infancy* draws on an archaic source which intended to juxtapose the first created woman not so much with Mary as with Jesus, Eve being considered His archetype.

Eve's encounter with Jesus and Mary represents the fulfilment of the vision that, according to the Armenian apocryphon *Concerning the death of Adam* 34–7, Seth and his elder sister Ema beheld whilst mourning their parents' death:

Եւ ի մէջ գիշերին տեսանեն զԱդամ և զԵւա ի մութն տան մի, ի սուգ. և ահա տեսանէր կին մի գեղեցիկ, և ունէր մանուկ փոքրիկ ի գիրկն, և մտանէ առ Եւա, և նա մաւտ առ նմա. և յանկարծակի լոյս փայլեաց ի մանկանէն և ելից զամենայն տունն եւ զսահմանն: Եւ ընկալեալ Եւա զտղայն ի գիրկս իւր՝ լայր դառնապէս և զուարճանայր:[61]

And amid the night [they] saw Adam and Eve in a dark house, in grief. And, lo, there was seen a fair woman, and [she] was holding a small child in her bosom; and she approached Eve, and she [stayed] by her. And suddenly light shone forth from the child and filled the whole house and its environs. And taking the boy into her bosom, Eve wept bitterly and rejoiced.

This vision foreshadows Eve's consolation at her encounter with a wondrous babe in Bethlehem.[62] Nevertheless, whilst the apocryphal literature about Adam and Eve contains

58. *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, ed. A. Mingana (Woodbrooke studies 5), Cambridge 1932, pp. 180–1, 68; Dorfmann-Lazarev, *La transmission* (quoted n. 10), pp. 563–5.

59. Cf. Kaestli, *Mapping* (quoted n. 23), pp. 520–3.

60. Scholem, *Zum Verständnis* (quoted n. 2), pp. 26–7. On the importance of the construction כאילו (cf. *gleichsam* and *sozusagen* in Scholem's lines cited above) in the articulation of Jewish thought after the destruction of the Temple, see most recently: M. Mottolese, Rituali del tempio e rituali rabbinici : trasformazioni nel canone e nel culto di Israele, *Studi e materiali di storia delle religioni* 78/1, 2012, pp. 85–101.

61. M. E. Stone, *Armenian apocrypha relating to patriarchs and prophets*, Jerusalem 1982, pp. 28, 30.

62. One of the earliest echoes of the tradition associating Eve with the Nativity is to be found in the *Questions of Bartholomew* (written between the second and fourth centuries). In its Old Slavonic

several clear indications of Adam's forgiveness and his future restoration, the question of the efficacy of Eve's penitence and her forgiveness, future Resurrection, assumption into Paradise and her renewed access to the tree of life, remains unresolved there.[63] It is this uncertainty regarding Eve's destiny, which allows the *Lord's Infancy* to assert that although the Foremother had "repented with abundant tears, [she], nevertheless, did not become worthy of forgiveness" (**և բազում արտասուաւք ապաշխարեաց, և ոչ արժանաւորեցաւ թողութեան**).[64] These lines provide a background for her visit to Bethlehem.

*

* *

The Armenian apocryphon links the Nativity with the first created human beings in yet another, "consecutive," manner: in an earlier chapter on the Annunciation we are told that as soon as Mary had conceived, the same Angel journeyed to Persia in order to announce the good tidings to the kings of the Magi,[65] prompting them to set off to venerate the new-born child.[66] The account *Concerning the Kings Magi* (**Յաղագս մոգուց թագաւորաց**) preserved in an undated Armenian manuscript (Version "Z") emphasises that the Angel was simultaneously announcing the good tidings to Mary and travelling to Persia.[67] The tradition attested by these documents represents the background of the pictorial compositions of the Magi guided by an angel.[68] In the course of a nine months' journey the Magi—i.e. the three kings, the princes and their retinue—now guided by a

recension the Apostle exclaims: "And he accomplished [his] work, and changed Adam's sorrow into joy, and cancelled Eve's grief by his Nativity": Воспрашанье свѧтаго апостола Валъфромѣѧ, in *Памятники отреченной русской литературы*, vol. 2, ed. N. Tixonravov, Moscow 1863, p. 22; see also K'YOSEYAN, *Essays* (quoted n. 52), pp. 12–3.

63. On Adam's exoneration and restoration in the primary books of Adam and Eve, which create a contrast between the two primæval beings, see *A synopsis of the Books of Adam and Eve*, ed. by G. A. Anderson and M. E. Stone, Atlanta 1999 (revised edition), pp. 19, 71, 76–84, 89–90; cf. also D. A. BERTRAND, Le destin "post mortem" des protoplastes selon la *Vie grecque d'Adam et Ève*, in *La littérature intertestamentaire : colloque de Strasbourg (17-19 octobre 1983)*, Paris 1985, pp. 109–18, here at pp. 116–7; M. D. HOOKER, *From Adam to Christ : essays on Paul*, Cambridge 1990, p. 115.

64. MS *Matenadaran* 7574 (quoted n. 15), fol. 130^{v}.

65. The association of the Magi with Persia is the prevailing tradition and is notably expressed in the *Opus imperfectum in Matthæum. Homilia secunda* (PG 56), col. 637; cf. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus. 1, Mt 1-7*, Zürich 1985, pp. 122–3; G. DORIVAL, L'astre de Balaam et l'étoile des mages, in *La science des cieux : sages, mages, astrologues*, textes réunis par R. Gyselen (Res orientales 12), Bures-sur-Yvette 1999, pp. 93–111, here at p. 97; on the vast semantic field of the term 'Magi', see A. PANAINO, *I Magi evangelici : storia e simbologia tra Oriente ed Occidente*, Ravenna 2004, pp. 10–6. On the possible Zoroastrian background of the story about the Magi's visit to Bethlehem in its different versions, see L. OLSCHKI, The wise men of the East in Oriental traditions, in *Semitic and Oriental studies : a volume presented to William Popper*, Berkeley 1951, pp. 375–95.

66. MS *Matenadaran* 7574 (quoted n. 15), fol. 30^{v}–31^{r}. The recension preserved in a nineteenth-century Jerusalem manuscript emphasises the simultaneity (*Jerusalem* 1432, fol. 49), in 1432. **Աւետարան մանկութեան** [No. 1432. Gospel of Infancy], in *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, ed. N. Połarean, vol. 5, Jerusalem 1971, p. 105b.

67. See TAYEC'I, *Apocryphal* (quoted n. 14; see n. 183), p. 285.

68. F. Cumont presents a repertory of these compositions but does not indicate their narrative origin: F. CUMONT, L'adoration des Mages et l'art triomphal de Rome, *Atti della Pontificia accademia romana di archeologia*. Serie 3, *Memorie* 3, 1932, pp. 81–105, here at p. 102, n. 129.

star,[69] reached Judæa, bringing there a "Covenant" (կտակարան)[70] which they had held from their ancestors and from which they had learnt in advance about the approaching birth of a king there. According to their own testimony,

> *[A]fter Adam had departed from Paradise and Cain had murdered Abel, the Lord God gave Adam Seth* (Gen. 4.25; 5.3), *the son of consolation,*[71] *and together with him [he gave] this document, written, closed and sealed with God's finger. And after receiving [it] from his father, Seth gave it to his son, and the sons of [his own] sons—to their families. And they received the behest to keep this document diligently until Noah, and Noah gave [it] to his son, Shem, and the sons of their sons—to [those who came] after them; and after receiving [it], they gave [it] to Abraham, and Abraham gave [it] to the high priest Melchizedek, and from him [it reached] our nation [and] Cyrus, the king of the Persians; and the fathers took [it and] put in a chamber with [every] honour, until this document came and reached us; and we keep this document with us in order to put [it] before the newly bestowed prince, the son of the king of Israel.*[72]

None, apart from the Magi, knew of this document, and they remained faithful through the generations to the expectation of its accomplishment.[73]

The *Lord's Infancy* erases the distinction, present in the Gospel of Matthew, between the modes of revelation to Joseph and to the Magi. In Matthew, the Angel reveals himself only to Joseph, once before the child's birth and again after the Magi's departure (Mt 1.20; 2.13); as for the Magi, they are prompted to travel and are guided by a star (Mt 2.2, 7, 9–10).[74] Furthermore, whilst Joseph is called to take Mary in a dream (κατ' ὄναρ) by an angel (Mt 1.20), there is no indication of the mode in which the Magi are warned in a dream (κατ' ὄναρ) not to return to Herod (Mt 2.12). Matthew wants to

69. The star guiding the Magi from Orient to the land of Israel "stays above them" and "follows" their path. It cannot, therefore, be identified with the star of Balaam which "rises from Jacob" (Num 24.17). According to G. Dorival, the identification of the star guiding the Magi with the star of Balaam is an innovation of the 150s AD, introduced by Justin and Irenæus; cf. DORIVAL, L'astre de Balaam (quoted n. 65), p. 101.

70. The document brought by the Magi is referred to in the *Lord's Infancy* by different names: "writ," "document," "discourse," "letter," "testimony" and "covenant" (գիր, թուղթ, բան, նամակ, վկայութիւն, կտակարան).

71. The *Lord's Infancy* states that "Adam mourned of his son's death [more] than over his departure from Paradise" (see MS *Matenadaran* 7574 [quoted n. 15], fol. 62ʳ). On Seth, sent in consolation to Adam and Eve who were mourning Abel, see the Greek *Life of Adam and Eve* (which, most plausibly, originated in the course of the first three centuries AD and could stem from either Jewish or Christian circles) 3.2–4.2; Jubilees 4.7; the Armenian *Concerning the Death of Adam*, *History of Adam's sons Abel and Cain* and *Concerning the good tidings of Seth*, in *Անկանոն Գիրք Հին Կտակարանաց [Apocryphal books of the Old Testament]*, ed. S. Yovsēp'eanc', Venice 1896, pp. 24, 319 and 320 respectively; STONE, *Armenian apocrypha* (quoted n. 61), p. 20; ID., Report on Seth traditions in the Armenian Adam books, in ID., *Selected studies in pseudoepigrapha and apocrypha*, Leiden 1991, pp. 41–53, here at pp. 47–8; the Armenian *Adam, Eve and the Incarnation* and *The sons of God*, in STONE, *Armenian apocrypha*, p. 58 § 44 and p. 150 § 4.2 respectively. On Seth in the Jewish tradition: A. F. KLIJN, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*, Leiden 1977, p. 39; on Noah and Seth, see also G. G. STROUMSA, *Another seed : studies in Gnostic mythology*, Leiden 1984, p. 59.

72. MS *Matenadaran* 7574, fol. 57ʳ.

73. MS *Matenadaran* 7574, fol. 56ᵛ–57ʳ.

74. Cf. also Proto-Gospel 21.1,2,3.

distinguish two orders of revelation before Christ: the natural for the world and the supernatural for Israel.[75] By contrast, in the Armenian apocryphon, which knows of a revelation transmitted from Adam and through Abraham, the Magi are portrayed as inheritors of the promise of salvation in a way analogous to the figures of the Old Testament and, hence, become beneficiaries of an angel's annunciation.[76]

An independent unedited Armenian text, which I was recently able to see in the *Matenadaran*, tells of *God's Writ sent to Adam and transmitted by him to Seth* (hereafter: *God's document*). Unlike the *Lord's Infancy*, *God's document* does not state that the Writ was given to Adam together with Seth, indicating instead that it was sent to him through an angel or angels. The history of *God's Writ* is presented with slight divergences in the title and in the body of the text:

Title: *Document written and sealed with God's finger and sent at an angel's hand to Adam for [the sake of] his salvation.*

Body of the text: *This is the first document written with God's finger and sealed, [which] Angels brought and gave to Adam.*[77]

The subsequent itinerary of *God's Writ* strongly resembles that found in the *Lord's Infancy*:

Adam gave [it] to Seth, and Seth—to his sons and to the sons of [his] sons, until Noah, and Noah gave [it] to Shem, and Shem—to his sons and to the sons of [his] sons, until Abraham. And Abraham gave [it] to Melchizedek the priest, and Melchizedek gave [it] to Cyrus the king of the Persians, and [Cyrus] put it in a chamber to be kept diligently until the Magi. The Magi brought and offered it before Jesus Christ.[78]

The Magi are thus depicted in these sources not as heralds of a "foreign wisdom," an idea which may be deduced from other sources,[79] but as Abraham's heirs.[80]

A number of sources—Jewish, Christian, Gnostic and Manichæan—tell of a revelation transmitted by Adam to Seth. In some of them Seth commits it subsequently to writing. We shall now briefly review these testimonies. In the *Apocalypse of Adam*, which is found in the fourth-century Greek Manichæan compilation "About the origin of his body," admittedly deriving from an older Syriac source, the "Greatest angel of light" enjoins

75. Dorival notices this awareness in John Chrysostom: G. Dorival, "Un astre se lèvera de Jacob" : l'interprétation ancienne de Nombres 24,17, *Annali di storia dell'esegesi* 13/1, 1996, p. 329; Id., L'astre de Balaam (quoted n. 65), pp. 96 ff.

76. Cf. M. Hengel and H. Merkel, Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten (Mt 2) im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus, in *Orientierung an Jesus : zur Theologie der Synoptiker*, hrsg. von P. Hoffmann, Freiburg 1973, pp. 139–69, here at p. 144.

77. MS *Matenadaran* 2111 (copied in 1654–1675), fol. 229ᵛ. This tradition is also attested in an unpublished manuscript of the Mekhitarist Library in Venice, MS 240, fol. 10ᵛ–11ʳ; cf. Stone, Report on Seth traditions (quoted n. 71), p. 45.

78. MS *Matenadaran* 2111, fol. 229ᵛ.

79. Theory which represents the leitmotiv of A. Panaino, *I Magi e la loro stella : storia, scienza e teologia di un racconto evangelico*, Milano 2012; see also A. M. Schilling, *Die Anbetung der Magier und die Taufe der Sāsāniden : zur Geistesgeschichte des iranischen Christentums in der Spätantike*, Leuven 2008, pp. 159–85.

80. Cf. Kaestli, *Mapping* (quoted n. 23), p. 528.

Adam to write down on an "exceedingly clean papyrus" what he revealed to Adam in a vision.[81] Similarly, in the following lines of this work, Seth puts the revelation accorded to him into writing.[82] It is, however, only in the tradition preserved in the Armenian documents that Seth receives from Adam a book written (and, according to some recensions, also sealed) by God himself.

In the Latin *Life of Adam and Eve* 25.1–29.10, which admittedly derives from a Greek original (of either Jewish or Christian provenance) predating the extant recensions of the Greek *Book of Adam and Eve*,[83] Seth receives from Adam secret knowledge communicated to the Forefather by God, which announces future salvation.[84] This tradition finds an echo in the Syriac *Testament of Adam* 3.1–4, in which Adam tells Seth about the revelation which he received from God in Paradise after he had eaten of the forbidden fruit. Seth puts his father's words into writing, but the further history of the transmission of this document (*ibid.*, 3.6) diverges from the *Lord's Infancy*.[85] The Coptic library of Nag Hammadi has preserved an *Apocalypse in which Adam informed his son Seth* (*NH* V.5), dated to *c.* 200 and attributed to the Gnostic current which in heresiological literature is identified as "Sethian."[86] This revelation is concerned with the cosmic catastrophe that defines the destinies of the world and with the Saviour's coming (*ApocAd* 67.15). The colophon at the end of the document states that this secret revelation, which contains saving knowledge, was passed on by Adam to Seth, by Seth to his offspring (*ApocAd* 85.19–24) and was then hidden on a high mountain (*ApocAd* 85.10–1).[87] This scheme is close to that present in the Armenian apocryphon.

The *Lord's Infancy* also presents affinities with the following documents which rely on sources independent of the *Cave of treasures* and which, in their description of the Magi and their perception of the child, have, according to U. Monneret de Villard, non-Christian roots.[88] The first is the Arian *Opus imperfectum in Matthæum* (first half

81. The Cologne Mani Codex 48.16-50.7, in *Der Kölner Mani-Kodex : über das Werden seines Leibes*, hrsg. von L. Koenen und C. Römer, Opladen 1988, pp. 30, 32; commented by J. C. Reeves, *Heralds of that good realm : Syro-Mesopotamian gnosis and Jewish traditions*, Leiden 1996, pp. 68–78.

82. The Cologne Mani Codex 50.8-51.20, in *Der Kölner Mani-Kodex* (quoted n. 81), p. 32.

83. Cf. *The apocryphal Old Testament*, ed. by H. F. D. Sparks, Oxford 1984, p. 143; M. E. Stone, *A history of the literature of Adam and Eve*, Atlanta 1992, pp. 53–63.

84. See the Pericope 8, in *A synopsis* (quoted n. 63), pp. 32–32E; on the later development of this theme: Klijn, *Seth* (quoted n. 71), pp. 48–53; on Adam's prophecy in Oriental traditions: *ibid.*, pp. 54–60.

85. *Testamentum Adae*, ed. M. Kmosko, in *Patrologia Syriaca*, vol. 2, Paris 1907, pp. 1339–42, 1345–8.

86. J. D. Turner, Introduction. 3, Le séthianisme et les textes séthiens, in *Écrits gnostiques : la bibliothèque de Nag Hamadi*, éd. publiée sous la dir. de J.-P. Mahé et de P.-H. Poirier, Paris 2007, pp. xxxvi–xliii.

87. See: *Nag Hammadi codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, ed. D. M. Parrott, Leiden 1979, p. 155, 195, 193; on Seth in Gnostic tradition, see G. W. MacRae, Seth in Gnostic texts and traditions, in *Society of biblical literature. 1977 seminar papers*, ed. by P. J. Achtemeier, Missoula 1977, pp. 17–24, here at pp. 18–9; Klijn, *Seth* (quoted n. 71), pp. 112–7; B. A. Pearson, The figure of Seth in Gnostic literature, in *The rediscovery of Gnosticism. 2, Sethian Gnosticism*, ed. by B. Layton, Leiden 1981, pp. 472–504.

88. Cf. U. Monneret de Villard, *Leggende orientali sui Magi evangelici*, Città del Vaticano 1952, pp. 26, 52–60.

of the fifth century?) which knows of the tradition of a *Scriptura inscripta nomine Seth* inherited by the Magi.[89] The second is the account *On the revelation of the Magi* which is preserved in the Syriac *Chronicle from the Monastery of Zuqnīn* (finished in 774/775). It speaks of Adam informing Seth of the majesty that he had enjoyed before his transgression and of his departure from Paradise. Seth is allowed to write down in a book the "wisdom" (ܚܟܡܬܐ) and the "[Father's] mighty works and hidden mysteries" (ܓܒܪ̈ܘܬܗ ܘܐܪ̈ܙܐ ܟܣ̈ܝܐ) narrated to him;[90] from Seth it reaches Noah and is then passed down to the Magi.[91] The Magi, who preserved the memory of this revelation, adored the one God already before the Incarnation.[92] There also exist other signs that the Magi were considered witnesses of faith in the East-Syriac Church whose missionaries introduced the *Lord's Infancy* to Armenia.[93] However, in the *Chronicle of Zuqnīn*, unlike the Armenian apocryphon, the Magi expect in their country the apparition of the "sign of a star" (ܐܬܐ ܕܟܘܟܒܐ), or of the "light like a star" (ܢܘܗܪܐ ܐܝܟ ܟܘܟܒܐ), which would repose on a "pillar of light" (ܥܡܘܕܐ ܕܢܘܗܪܐ); the same star guides them also to Judæa.[94] Yet the "pillar of light" which, according to the *Chronicle of Zuqnīn*, appears to the Magi in front of the Cave of Treasures and again in front of the Cave in Bethlehem, reminds us of the "pillar of fire" which in the *Lord's Infancy* appeared to Eve.[95] This suggests a kinship between the two traditions.

From Adam to Abraham, the itinerary of the "Covenant" in the Armenian apocryphon follows the main succession of the elect in the book of Genesis. Surprisingly, however, Abraham bequeaths this document not to one of his sons but to Melchizedek. This chain of transmission contrasts notably with the Book of Jubilees, dated to the last third of the second century BC, in which the blessing is transmitted from Adam to Seth [...], Enoch, Noah, Shem, Abraham, Isaac and Jacob (16.16–8; 17.6; 19.16–29; 22.10–3); analogously, the knowledge that Abraham finds in the books of Enoch and Noah, passed on to posterity through Shem, is transmitted by Abraham to Isaac (10.13–4; 21.10).[96]

89. *Opus imperfectum in Matthæum* (quoted n. 65), col. 637; Klijn, *Seth* (quoted n. 71), pp. 57–8; Dorival, Un astre se lèvera (quoted n. 75), pp. 324–7.

90. *Chronicon pseudo-Dionysianum vulgo dictum. 1*, ed. J.-B. Chabot (CSCO 91. Syri 43), Louvain 1927, p. 58, ll. 17–27.

91. *Ibid.*, pp. 57–9.

92. *Ibid.*, p. 57, ll. 4–8.

93. F. Briquel-Chatonnet, Ch. Jullien, F. Jullien, Lettre du patriarche Timothée à Maranzekhā, évêque de Ninive, *Journal asiatique* 288/1, 2000, pp. 10–1.

94. *Chronicon* (quoted n. 90), p. 59, ll. 13–8; p. 66, ll. 23–9, *passim.*

95. In the latter case, an analogous vision is closely related to two other theophanies of Biblical matrix, which makes the association with the Exodus more conspicuous in the *Lord's Infancy* than in the *Chronicle of Zuqnīn*. G. Widengren is inclined to see there a Zoroastrian or a Manichæan symbol of the Saved Saviour; cf. G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, p. 212. However, we find the Exodus much more a natural explanation for the column, especially in the context of numerous references to this theme (Ex 13; 14; 19; 24; 33; 40; Num 9; 10; 11; 14; 17; Neh 9), which we observed in the Armenian account; cf. also B. Landau, The *Revelation of the Magi* in the *Chronicle of Zuqnin*, *Apocrypha* 19, 2008, pp. 182–201, here at p. 198.

96. *The Book of Jubilees*, ed. J. VanderKam (CSCO 511. Aethiopici 88), Leuven 1989, pp. 97–8, 103, 113–5, 129–30, 60 and 123 respectively; on the prophetic qualities of the ante-diluvian patriarchs, see also: L. Ginzberg, *Eine unbekannte jüdische Sekte*, Bratislava – New York 1922, p. 295, n. 2; p. 297, n. 1; Id., *The legends of the Jews*, vol. 5, Philadelphia 1925, p. 167, note 4 ff.

Melchizedek, as well as Seth, appears as a depository of revelation in Jewish, Christian and Gnostic traditions. A text from Qumran, dated to *c.* 50 BC – 100 AD, attests that Melchizedek could be endowed with an important role in proclaiming salvation and deliverance from debts (*11 Q Melkisedeq*, 6).[97] In the *Lord's Infancy*, however, Melchizedek is associated not with Canaan, as the biblical figure (cf. Gen. 14.18–20), but with the East: it is through him that the document reaches the Magi and King Cyrus, "God's anointed" (Is 45.1). Did the tradition underlying the Armenian apocryphon imply that Abraham met Melchizedek—"without father, without mother, without descent" (Heb 7.3) and, thus, capable of appearing anywhere[98]—before leaving Harran (cf. Gen. 11.31; 12.4b) situated at the threshold of the Persian realm, which between 53 BC – AD 214 was a part of the Parthian Osrhoene?[99] Such a version of events regarding the mysterious high priest could have exercised a particular attraction upon the Armenians, for Harran (Κάρραι, Carrhae; at the sources of the river Balihu), is not very distant from the Armenian Sophene and the ancient Armenian capital Tigranakert which most likely was situated in Arzanene.[100] Furthermore, Amida,[101] which in mediæval Armenian historiography was persistently identified with Tigranakert, is situated merely at one-day's journey from Harran. In Harran there were, before as well as after its destruction at the hands of the Mongols in 1260, a number of sanctuaries wherein events of Abraham's life were memorialised.[102] In the present state of our knowledge, however, Melchizedek's link to Harran may remain but as a hypothesis.

97. A. S. VAN DER WOUDE, Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI, *Oudtestamentische Studiën* 14, 1965, pp. 354–73, here at p. 367; P. J. KOBELSKI, *Melchizedek and Melchireša'*, Washington 1981, pp. 56–74; F. García Martínez speaks of the Messianic character of Melchizedek in the *11 Q Melchizedek*: F. GARCÍA MARTÍNEZ, Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán, *Biblica* 81, 2000, pp. 70–80, here at pp. 72–7; on the figure of Melchizedek, cf. also GINZBERG, *The legends* (quoted n. 96), p. 131, n. 142.

98. On Melchizedek's wondrous birth see Ch. BÖTTRICH, Die Geschichte Melchisedeks (*HistMelch*) im slavischen Kulturkreis, in *The Old Testament apocrypha in the Slavonic tradition : continuity and diversity*, ed. by L. DiTommaso and Ch. Böttrich, Tübingen 2011, pp. 163–207, here at p. 169.

99. Such a version of events is not attested by GINZBERG, *The legends* [quoted n. 96], 1909–38; see esp. vol. 5, p. 226, n. 102, nor by E. R. GOODENOUGH, *Jewish symbols in the Graeco-Roman period*, New York 1953–68.

100. The location of Tigranakert is discussed by: M.-L. CHAUMONT, Tigranocerte : données du problème et état des recherches, *REArm* 16, 1982, pp. 89–110; Th. SINCLAIR, The site of Tigranocerta. 1, *REArm* 25, 1994-1995, pp. 183–254; L. AVDOYAN, Tigranocerta : the "City built by Tigranes", in *Armenian Tigranakert/Diarbekir and Edessa/Urfa*, ed. by R. G. Hovannisian, Costa Mesa 2006, pp. 81–95; H. HAKOBYAN, Tigranakert : l'Arménie d'une mer à l'autre, in *Les douze capitales d'Arménie*, sous la dir. de P. Donabédian et C. Mutafian, Paris 2010, pp. 96–104; G. TRAINA, Capitales et résidences royales : la ville dans l'Arménie ancienne, *ibid.*, pp. 45–9.

101. A. MEZ, *Geschichte der Stadt Ḥarrân in Mesopotamien bis zum Einfall der Araber*, Strassburg 1892, p. 5.

102. The church of Abraham's house was located within half-a-day's journey eastwards from Harran and was known to Christian, Jewish and Muslim travellers. This site was venerated by both Christians and Muslims, but the chapel was destroyed before the middle of the twelfth century. Another sanctuary associated with Abraham and venerated by Muslims was situated *c.* 17 km south of Harran. Yet another chapel associated with Abraham was situated outside the western walls of the city and it subsisted until later times; see: MEZ, *Geschichte* (quoted n. 101), pp. 12, 15; D. S. RICE,

As much as contact between Melchizedek and the Magi may surprise us, the association of the Magi "and their nation" with Cyrus appears natural, for under Cyrus's dynasty the Zoroastrian Magi enjoyed a monopoly of religion in the Iranian kingdom.[103] *God's document* confers upon Melchizedek and Cyrus more concrete roles: there, the priest transmits the Writ in person to the King, and it is the King who preserves it in a chamber.[104]

The two Armenian sources may also be compared with the eclectic treatise *Melchizedek*, preserved in the Nag Hammadi corpus (*NH* IX, I) and dated to *c.* 190–225.[105] According to general consent, this document acquired its final form in a community of Sethian Gnostics.[106] The chain of transmission of *God's Writ* from Adam to Melchizedek is to be compared with the succession of Adam's "elected sons," messengers of the revelations of God the Highest, the Father-of-all, in *Melchizedek* 12.4–10: there, Adam's descendants Abel, Enoch and Noah, the elect belonging to the superior world, precede Melchizedek to whom they transmit the revelations received by them;[107] they are also called the "true sons" of Adam and Eve (9.28–10.1).[108] The deteriorated manuscript of *Melchizedek* obscures the names succeeding Noah's (line 9),[109] but Abraham seems to be an indispensable link to Melchizedek. C. Gianotto has suggested that the treatise *Melchizedek* and the Qumran text rely on a common tradition which presented Melchizedek as the recipient of a divine revelation.[110]

Arriving at the foot of the Cave,—so the *Lord's Infancy* informs us—the kings and the princes of the Magi, as well as the multitude of those who have come with them, fall down and prostrate themselves before the child. Then the three kings enter the Cave one after the other, venerating the child and offering him their gifts.[111] When they later

Medieval Ḥarrān : study on its topography and monuments. 1, *Anatolian studies* 2, 1952, pp. 36–84, here at pp. 38, 42; P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient : histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985, pp. 352–3.

103. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, The wise men from the East in Western tradition, in *Papers in honour of Professor Mary Boyce. 1*, Leiden 1985, pp. 149–57, here at p. 150.

104. MS *Matenadaran* 2111 (quoted n. 77), fol. 229v.

105. Cf. B. A. PEARSON, in *Nag Hammadi codices IX and X*, ed. B. A. Pearson, Leiden 1981, p. 40; C. GIANOTTO, *Melchisedek e la sua tipologia : tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a.C. – sec. III d.C.)*, Brescia 1984, p. 216; W.-P. FUNK, J.-P. MAHÉ, C. GIANOTTO, *Melchisédek (NH IX, 1) : oblation, baptême et vision dans la gnose séthienne*, Laval 2001, pp. 55–9.

106. According to Gianotto, *Melchizedek* "associa ad elementi di innegabile origine giudaica una forte componente cristiana, e reinterpreta il materiale giudaico tradizionale secondo uno schema cristologico e soteriologico desunto dal N.T. ([Lettera agli] Eb[rei]), al punto da mettere in ombra i suoi tratti tipicamente gnostici," in GIANOTTO, *Melchisedek e la sua tipologia* (quoted n. 105), p. 216; cf. also *Nag Hammadi codices IX and X* (quoted n. 105), pp. 34–8; H.-M. SCHENKE, Die jüdische Melchisedek-Gestalt als Thema der Gnosis, in *Altes Testament, Frühjudentum, Gnosis : neue Studien zu "Gnosis und Bibel"*, hrsg. von K.-W. Tröger, Berlin 1980, p. 133; *Melchisédek (NH IX, 1)* [quoted n. 105], p. 17, 24-25.

107. See *Nag Hammadi codices IX and X*, pp. 63, 77–83; *Melchisédek (NH IX, 1)* [quoted n. 105], pp. 86–7, 144.

108. *Nag Hammadi codices IX and X*, pp. 58–9; *Melchisédek (NH IX, 1)* [quoted n. 105], pp. 26, 80–3, 142.

109. Cf. J.-P. MAHÉ, in *Melchisédek (NH IX, 1)* [quoted n. 105], p. 4.

110. GIANOTTO, *Melchisedek e la sua tipologia* (quoted n. 105), p. 215.

111. The scene with a group of three priestly figures venerating divinity has ancient archetypes. See the Babylonian cylinder with the representation of three bearded priests in bonnets, with their

compare their impressions, they acknowledge that the child appeared to each of them in a different form, in a succession of three metamorphoses.[112] Their testimonies have the value of complementary propositions of a Christological creed: the child is the true God worshipped by the heavenly hosts; he is David's royal offspring born in his city, according to the words of the priests and the scribes whom the Magi encountered in Jerusalem; he possesses full humanity capable of suffering; the same one dies a human death and is risen, which rules out docetic interpretations. Yet, only the second vision explicitly affirms the full humanity of the "king's son", i.e. a human offspring; only the third his Passion and Resurrection from the dead; and only the first his divinity and Ascension with a human body. These three a-temporal aspects of the child's identity are only disclosed to the kings while they venerate him. Yet the three distinct forms cannot be separated, for when the Magi stand together at the entrance to the Cave, they perceive the child in a usual human form.

The first series of visits suggests that the form in which the child appeared to each visitor corresponded to the gift offered: his divinity was disclosed to Gaspar offering fragrances, his royalty—to Balthazar offering pearls, gems and precious metals, and his death—to Melk'on (Mełk'on) offering ointments and tissues.[113] This is also indicated in the kings' words which are transmitted in two independent recensions (Version "E", preserved in a manuscript datable, admittedly, to the seventeenth century, and the account *Concerning the Kings Magi*): the child "was revealed to us in appearance[s] of [different]

hands raised, approaching in queue God the Sun seated in front of them on a throne, in H. KEHRER, *Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst*, vol. 2, Leipzig 1909, p. 2, pl. 2. This may be compared with the fresco found in the *Cappella greca* in the Catacombs of Priscilla, Rome,—acknowledged as the earliest known representation of the Adoration of the Magi—painted during the first decades of the third century, and with similar images dated to the third–fifth centuries: J. WILPERT, *Fractio panis : die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers in der "Cappella greca"*, Freiburg 1895, pl. vii, pp. 26–7. The offering of generous gifts "of willing heart" presents the Cave as God's sanctuary in specifically Biblical terms: cf. Ex 35.5, 21, 22, 26, 29.

112. On the metamorphoses, see H.-J. KLAUCK, *Die apokryphe Bibel : ein anderer Zugang zum frühen Christentum*, Tübingen 2008, p. 315.

113. The Magi's gifts could originally portray the new-born Messiah as the Second Adam: MURMELSTEIN, Adam (quoted n. 11), pp. 268–71, esp. p. 271, n. 2. Fulgentius of Ruspe (467–532) interpreted the Magi's three gifts as a refutation of the Christological heresies of the Arians, Manichæans, Nestorians and Eutychians: Fulgentius of Ruspe, De epiphania deque innocentium nece et muneribus magorum, in *Sancti Fulgentii episcopi ruspensis opera*, cura et studio J. Fraipont (CCSL 91A), Turnholti 1968, p. 916, § 10, ll. 180–99. LUZ, *Das Evangelium* (quoted n. 65), p. 121; F. SCORZA BARCELLONA, "Oro, incenso e mirra" (Mt 2,11). L'interpretazione cristologica dei tre doni e la fede dei Magi, *Annali di storia dell'esegesi* 2, 1985, pp. 137–47; ID., "Oro, incenso e mirra" (Mt 2,11). 2, Le interpretazioni morali, *ibid.* 3, 1986, pp. 227–45; the symbolic significance of the Magi's gifts in different traditions is most recently discussed by PANAINO, *I Magi e la loro stella* (quoted n. 79), pp. 70–2; the ancient mythological background of the tripartite symbolism of the Magi's group and of Jesus's trimorphism is analysed by J. DUCHESNE-GUILLEMIN, Jesus' trimorphism and the differentiation of the Magi, in *Man and his salvation : studies in memory of S. G. F. Brandon*, ed. by E. J. Sharpe and J. R. Hinnels, Manchester 1973, pp. 91–8; EAD., The wise men (quoted n. 103), pp. 151–4; E. ALBRILE, I Magi equinoziali, *Studi sull'oriente cristiano* 16/2, 2012, pp. 123–40, here at pp. 133–4; ID., La magione dei Magi : Vezzolano e il molteplice Gesù, *Graphie : rivista trimestrale di arte e letteratura* 57, 2012, pp. 68–73.

forms according to each of the gifts that we offered him."[114] Their successive visits to the Cave enable, however, each of the kings to behold the visions of the two others, thus confirming them in their belief that the same person is at once man and God and that his identity is independent of that of the beholder and his offerings.[115]

A tradition of the Magi comparing their impressions of the new-born Christ is also attested by John Damascene (*c.* 675–*c.* 749), who could have become acquainted with it in the patriarchal library of Jerusalem, as well as in the library of St. Sabas's monastery in the Judæan desert. In his homily on the Nativity he speaks of the Magi who, after venerating the child, "recounted to one another in detail the things concerning the child and how indeed he appeared to them" (Διηγοῦντο πρὸς ἀλλήλους τὰ περὶ τοῦ παιδίου καὶ πῶς ἆρα ἐφαίνετο αὐτοῖς). They then discover that the first of them saw an infant (νήπιος); the second a young man of thirty years (νεώτερος τριακονταέτης); and the third an elder of great age (γέρων πεπαλαιωμένος), whereby they "wonder at the interchange of appearances of the new-born babe" (Θαυμαζόντων δὲ αὐτῶν τὴν ἐναλλαγὴν τῆς θέας τοῦ βρέφους).[116]

The tradition reported by Marco Polo (*c.* 1254–*c.* 1324) from Calasata[117] in Persia presents an account of similar structure: when, according to the words transcribed by Rustichello in *Milione*, the Magi approach the infant separately, "a ciascheuno p[e]r sé parve di sua forma e di suo tempo," which they then recount to each other. Yet when they resolve to visit the child all three together, "a ttutti [Cristo] parve quello ch'era, cioè fanciullo di .xiij. die."[118] According to *Milione*, Polo visited Calasata on his outward journey, in 1272, and probably also on his way back, twenty or twenty-two years later. We do not know whether this story relied on any written source extant at Polo's time or was transmitted only orally. At all events it testifies to the existence of a related tradition regarding the Magi in the Persian realm whence, according to the Armenian sources, seven centuries earlier the *Lord's Infancy* had been transmitted to Armenia.

We have to notice that these visions have a value different from that of the polymorphous apparitions to the Magi in the *Chronicle of Zuqnīn*.[119] In the Syriac source the Magi see divergent visions of the eternal Only-begotten Son of the Father, the "Ray of light" (ܙܠܝܩܗ ܕܢܘܗܪܐ) "shining forth" from the Father,[120] who reveals himself from a heavenly star in the Cave of Treasures on the Mount of Victories located in the land of Seres (Šīr), in the easternmost corner of the inhabited World,[121] independently from the site of Jesus's birth. In the Armenian apocryphon, by contrast, the Magi gaze at the new-born child

114. Quoted from Version "E": Tayecʻi, *Apocryphal* (quoted n. 14; see n. 183), p. 283; the account *Concerning the Kings Magi* is similar: *ibid.*, p. 294.

115. MS *Matenadaran* 7574 (quoted n. 15), fol. 59v–61v.

116. Johannes Damaskenos, *Homilia in nativitatem Jesu Christi*, in *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 5, Opera homiletica et hagiographica*, besorgt von B. Kotter, Berlin 1988, p. 342, ll. 25–9.

117. G. R. Cardona, "Calasata", in Marco Polo, *Milione. Versione toscana del Trecento*, ed. critica a cura di V. Bertolucci Pizzorusso, indice ragionato di G. R. Cardona, Milano 2008[4], pp. 574–6.

118. Marco Polo, *Milione*, § 30.7-8, pp. 42–3; cf. also Cardona, "Magi" and "Saba", *ibid.*, pp. 658–62, 712–4.

119. *Chronicon* (quoted n. 90), p. 69, l. 16 – p. 70, l. 10. Cf. Monneret de Villard, *Leggende* (quoted n. 88), pp. 77–8.

120. *Chronicon* (quoted n. 90), p. 68, ll. 19–20.

121. *Ibid.*, p. 58, ll. 2–5; p. 59, ll. 8–9.

delivered in Bethlehem of Mary.[122] In the latter case it is, therefore, the humanity of the incarnate Son of God, which adopts different forms. What unites, nevertheless, the descriptions of the *Chronicle of Zuqnīn* and the *Lord's Infancy*, distinguishing them at the same time from Polo's report, is that in both cases the consecutive apparitions set forth compendia of a Christological creed. In the *Chronicle of Zuqnīn*, the Magi report eight divergent visions which reflect the eternal birth of "light from light" and the economy of Incarnation from Christ's childhood to his Ascension: multiform light; an infant; a youth; a humble, despised and afflicted man; one who bears the sins of the world on the cross; who descends to Sheol; who rises and raises the dead; who ascends to the heights.[123]

These apparitions may be compared with the theophany that the Apostle John son of Zebedee beholds in the *Secret Book of John (Apocryphon of John)*. Its extant Coptic recensions derive from a Greek text which was composed in the first half of the second century by a Christian Gnostic author and which was, admittedly, a major source of inspiration for Sethian Gnostics.[124] Both its shorter and longer recension speak, in different ways, of a trimorphous apparition of the tripartite divinity. According to the shorter version which, by general consent, is acknowledged to be the oldest, this revelation takes place whilst John quits Jerusalem and, heading to a mountain situated in a desert place, reflects on the manner and the reason for the Son's mission to the world, as well as on the Father's identity. He is interrupted by a vision of the heavens opened and the entire creation illumined; out of the initial vision of light appears a child who then changes his form to that of a luminous elder. Whilst John tries to interpret this trimorphous apparition (light, child, elder), the divine being asserts himself to be the heavenly Triad of the Mother, the Father and the Son, the "Eternal, undefiled and uncontaminated One" (BG 20. 20.19–22.2).[125] We may notice that as here the theophany and its divine explanation occur each as a response to John's theological pondering, so also in the *Lord's Infancy* the infant's polymorphous apparitions take place in the context of the Magi's pondering over the child and the questions they address in this respect to one another. In both cases the reflection takes place in a remote and solitary location. The series of resemblances that we have so far been able to observe between the Armenian apocryphon and Gnostic and Manichæan texts does not allow us to establish any kind of direct dependence between them, yet it discloses shared religious conceptions of late antiquity, which were inherited by different traditions.

122. *Ibid.*, p. 66, l. 27 – p. 69, l. 8.

123. *Ibid.*, p. 69, l. 19 – p. 70, l. 10.

124. TURNER, Introduction (quoted n. 86), p. xxxviii; B. BARC, Livre des secrets de Jean (NH II, I ; III, I ; IV, I ; BG 2). Notice, *ibid.*, p. 212. It may be interesting to note that all three Gnostic works that present motifs similar to those of the *Lord's Infancy*, i.e. *Apocryphon of John*, *Apocalypse of Adam* and *Melchizedek*, have been shaped by Sethian currents (cf. note 146 below).

125. *The Apocryphon of John : synopsis of Nag Hammadi codices II,1, III,1 and IV,1 with BG 8502,2*, ed. by M. Waldstein and F. Wisse, Leiden 1995, pp. 14–8; long version (II 2. 1.30–2.15): *ibid.*, pp. 15–9; a slightly different reconstruction of the text of the short version is proposed by B. BARC and W.-P. FUNK, in *Le livre des secrets de Jean. Recension brève (NH III, I et BG, 2)*, Québec 2012, pp. 64–6, 218–9; two reconstructions of the long version (II 2. 1.30–2.15) are to be found in *The Apocryphon of John* and in Livre des secrets de Jean. Recension longue (NH II, I ; IV, I), ed. B. Barc, in *Écrits gnostiques* (quoted n. 86), p. 259.

The polymorphous apparitions in the *Lord's Infancy* should be distinguished from those found in the *Acts of Peter* (chapter 21) which were originally written in Greek between the last third of the second and the beginning of the third century: at the request of a group of widows whose faith is weak, Peter prays for their spiritual illumination; the room is then dazzled by bright light which becomes visible to all present like strong lightning, but which produces a special effect upon the group of the widows: *introi[v]it in oculis earum et fecit eas videre.* Some of the widows subsequently report that they saw an elder, others an adolescent and still others an infant. Unlike the *Apocryphon of John* and the *Lord's Infancy*, this vision is, apparently, invested with no specific Christological or Trinitarian significance and is interpreted by Peter as a revelation of God's transcendence over human thoughts *(major cogitationibus nostris).*[126]

It is only on the basis of the Magi's common recognition of the infant's divinity that King Melk'on[127] returns to the Cave and approaches the infant, addressing him as the author of the "Covenant" that they have brought: " 'Here is the written document that you have given to us for custody since the Forefathers'; he said: 'Read this Writ meticulously'." In the account *Concerning the Kings Magi*, Melk'on's address to the child is more explicit: **ահա նամակն քո, զոր կնքեալ ետուր ի պահեստի նախահարցն մերոց. ա՛ռ, բա՛ց և կարդա՛ զգիրս քո, զի ձեռագիր անուան քո է:** (Here is *your letter* which, sealed, *you have given* to our forefathers for custody; *take, open and read this writ of yours*, for it is a *manuscript* [signed] *by your name*). In Recension "A" of the *Lord's Infancy* (copied in 1824) Melk'on specifies: "this writ *which you have written*" (**զոր գրեալ ես**).[128]

The fact that the mission of presenting the "Covenant" to the infant is entrusted to Melk'on singles him out as the chief figure within the group of the Magi. This doubtlessly has to be related to the fact that Melk'on was the first amongst the three kings to witness the vision of Jesus's Passion, bodily death and Resurrection and, after the Magi's second sequence of visits to the Cave, the one who articulated the significance of their common observations: "[Melk'on] promptly went out with joy and went to give word to the kings and the forces: 'He is indeed the true God who, in accordance with each of the offerings that we presented him, appeared to our sight in similar form'."

When the kings leave the Cave they narrate their visits to the armed retinue awaiting them at a distance thus: "he honourably and lovingly received our salutation."[129] This implies either a facial reaction or a beck of the infant. Such a description and Melk'on's address to the babe present him as transcending human ages, in a way consonant with Eve's vision: "he went (**գայր**) and took the breast of his mother, and was fed with milk,

126. *Les Actes de Pierre*, introd., textes, trad. et commentaire par L. Vouaux, Paris 1922, pp. 350–5; cf. É. Junod, Polymorphie du Dieu sauveur, in *Gnosticisme et monde hellénistique : actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 11-14 mars 1980*, publiés sous la dir. de J. Ries, Louvain-la-Neuve 1982, pp. 38–46; *Acta Iohannis*, cura É. Junod et J.-D. Kaestli, Turnhout 1983, pp. 471–2.

127. In the Western traditions, the most frequently documented form of this name is "Melchior"; cf. H. Leclercq, Mages, in *DACL* 10, 1931, col. 1062–3; on the possible role of the source underlain by the *Lord's Infancy* in the transmission of the Magi's names to the West, see: F. Scorza Barcellona, La notizia di Marco Polo sui Re Magi, *Studi e ricerche sull'oriente cristiano* 15/1, 1992, pp. 91–9; Id., Ancora su Marco Polo e i Magi evangelici, in *I viaggi del* Milione, a cura di S. Conte, Roma 2008, pp. 328 ff.

128. See Tayec'i, *Apocryphal* (quoted n. 14, see nn. 180 and 183), pp. 294, 51 and 304 respectively.

129. MS *Matenadaran* 7574 (quoted n. 15), fol. 61v.

and went (երթայր) back to his place." Besides, when Joseph and Mary, frightened at the kings and their armies, leave the cave, the child remains there "seated" (բազմեալ կայր) "alone" (միայն մնաց).[130] This picture is similar to the description found in the Latin Gospel of Pseudo-Matthew 13.2 (written between the middle of the sixth and the eighth century), where the babe immediately after the delivery stands upon his feet: *Maria peperit masculum, quem circumdederunt nascentem angeli, et natum super pedes suos statim adorauerunt eum* (Mary delivered a boy, and angels surrounded him while he was being born, and adored him when he had been born and [stood] immediately upon his feet).[131] Angels in the Cave of the Nativity are also mentioned in the *Chronicle of Zuqnīn*: when the Magi, guided by the star, approach the Cave, they witness the following vision:

ܘܢܚܬ ܟܘܟܒܐ ܢܘܗܪܢܐ ܗܘ ܘܩܡ ܠܥܠ ܡܢܗ ܕܥܡܘܕܐ. ܘܡ̈ܠܐܟܐ ܡܢ ܝܡܝܢܗ ܘܡܢ ܣܡܠܗ. [...] ܘܥܠ ܐܙܠ ܩܕܡܝܢ ܥܡܘܕܐ ܘܟܘܟܒܐ ܘܡ̈ܠܐܟܐ ܠܡܥܪܬܐ ܗܝ. [...][132]	And that luminous star descended and stood upon the pillar [of light]; and [there were] angels at its right and at its left. [...] And the pillar, the star and the angels entered the Cave, preceding us.

When the Magi offer their gifts to the new-born child, he speaks to them:

ܘܦܬܚ ܗܘ ܦܘܡܗ ܠܘܕܐ ܫܒܝܚܐ. ܘܢܘܗܪܐ ܩܕܡܝܐ ܓܡܪ ܨܒܝܢܐ ܕܐܒܐ ܕܪܒܘܬܐ. ܘܐܡܪ ܠܢ ܒܚܘܒܐ ܕܪ̈ܚܡܘܗܝ ܥܡ̈ܝܩܐ ܘܒܣ̈ܝܡܐ: ܫܠܡ ܠܟܘܢ ܒ̈ܢܝ ܐܪ̈ܙܐ ܟܣ̈ܝܐ.[133]	And the glorious infant opened his mouth; the primæval light accomplished the will of the Father of majesty. And he spoke to us with the kindness of his abundant and sweet mercy: "Peace be with you, sons of hidden mysteries! [...]"

The child addresses to his guests a long discourse, at the end of which he stretches out his hand in order to bless them.[134] The Chronicle of Zuqnīn is thus plainer than the *Lord's Infancy* in describing the child's adult features. The Uighur text about the Magi discovered at Šüi-pang near Bulayıq, in the north of the oasis of Turfan,—which was admittedly written in the West-Uighur kingdom in the tenth or the eleventh century and which represents the result of interaction of divergent religious traditions—is even more explicit about the infant's adult and supernatural features.[135]

130. *Ibid.*, fol. 50v–51r and 58v respectively.

131. *Libri de nativitate Mariae. Pseudo-Matthaei Evangelium*, textus et commentarius cura J. Gijsel, Turnhout 1997, pp. 415, 417. According to Gijsel, the absence of the words *super pedes suos* (upon his feet) in some manuscripts is the result of a later suppression of an ancient element judged as docetic; cf. p. 416, n. 1. On Noah and Melchizedek speaking and Moses walking and speaking immediately after their birth, according to the Jewish tradition, see GINZBERG, *The legends* (quoted n. 96), vol. 1, p. 145; vol. 2, p. 264; vol. 5, p. 167, note 2; p. 397, note 43; on Noah, see 1 Enoch 106.3, 11, in M. BLACK and J. VANDERKAM, *The Book of Enoch or I Enoch : a new English edition*, Leiden 1985, pp. 99–100, 320.

132. *Chronicon* (quoted n. 90), p. 75, ll. 5–9.

133. *Ibid.*, p. 75, ll. 18–21.

134. *Ibid.*, p. 75, l. 21 – p. 76, l. 20.

135. Cf. the translations of the fragment U 9175 (*2e Turfanexpedition, Bulayïq, 29*) in: W. BANG, Türkische Bruchstücke einer nestorianischen Georgpassion, *Le Muséon* 39, 1926, pp. 41–75, here at p. 46; A. VAN TONGERLOO, Ecce Magi ab Oriente venerunt, *Acta Orientalia Belgica* 7, 1992, pp. 65–72; J. TUBACH, Die Weisen aus dem Morgenland in einer Erzählung aus der Turfan-Oase, in *Regionale Systeme koexistierender Religionsgemeinschaften*, hrsg. von W. Beltz und J. Tubach, Halle an der Saale 2002, pp. 323–45, here at pp. 324, 328–33; P. ZIEME, *Altuigurische Texte der Kirche des Ostens aus Zentralasien* (in print).

*

* *

If we now return to the church of St. Mary Major in Rome, the mosaic of its triumphal arch may provide us with the illustration of a number of the motifs observed above.[136] In the scene of the Adoration of the Magi found in the second register of the composition[137] the child approached by the three guests has his left foot folded in an infantile way, yet possesses an athletic breast, adult bodily proportions and hair; his facial features and expression are those of a fully grown youth; he is seated singly on a very large throne with his back upright and his right arm raised in an orator's gesture.[138] Four angels stand behind the throne, arranged in groups of two; the two pairs are separated by a large star which is suspended above the throne on the level of the angels' heads: this recalls the descriptions found in Pseudo-Matthew, where the angels surround the new-born child, and in the *Chronicle of Zuqnīn* where they appear on either side of the star.

Mary is seated at the right hand of her Son, whereas at his left is depicted another female figure. No scholarly consensus has so far been reached regarding this matron's identity. Both women have their heads turned towards the child. Because Mary's and

136. A reproduction of the mosaic before the restoration of the 1930s may be found in J. WILPERT, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis XIII. Jahrhundert*, vol. 3, Freiburg 1916, pl. 63–5.

137. See the illustration attached. The affinity between the *Lord's Infancy* and the scene of the Adoration of the Magi in St. Mary Major was already noticed, although without further explanation, by C. CECCHELLI, *I mosaici della basilica di S. Maria Maggiore*, Torino 1956, p. 219.

138. For a detailed analysis of the scene of the Adoration of the Magi in the mosaic and its Patristic background, see B. BRENK, *Die frühchristlichen Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom*, Wiesbaden 1975, pp. 24–7, 42–4, 49; Brenk stresses the exceptional character of this scene for the Early Christian iconography of the Adoration of the Magi. As regards the representation of the child, he observes in particular: "Daß Jesus allein auf einem Herrscherthron sitzt, ist wohl das auffallendste Merkmal dieser Szene. Innerhalb der Ikonographie der Magierhuldigung lassen sich dafür keine Parallelen namhaft machen", pp. 25b–26a. Other examples of Christ the child displaying adult features in the art of the fourth-sixth centuries are adduced by Th. F. MATHEWS, *The clash of gods : a reinterpretation of early Christian art*, Princeton 1999², pp. 5, 138–40, pl. 2, 108. In mediæval Armenian miniatures, such as two paintings of T'oros Ṙoslin (†*c.* 1258) active in Hŕomkla (Rum Kale) in Armenian Cilicia, one may see the new-born child seated on Mary's knees with his back upright, whilst he blesses the Magi approaching the Cave. An angel precedes them at the entrance; his eyes are turned towards the visitors to whom he also indicates the child with his left hand. The angel is thus endowed with a concrete, narrative role in these scenes. The angel's role in leading the Magi appears highlighted there also through the absence of a star over the Cave; see S. DER NERSESSIAN and S. AGEMIAN, *Miniature painting in the Armenian kingdom of Cilicia from the twelfth to the fourteenth century*, Washington 1993, vol. 1, pp. 55–6, 58–61; vol. 2, pl. 183, 184. These miniatures present a setting analogous to the scene of the Adoration of the Magi in the famous Ējmiacin Gospel (executed in 989 AD, in the Noravank' monastery, province of Siwnik'), in which there is an angel, but no star. Furthermore, the angel standing between the Virgin's throne and one of the three Magi is identical to that represented in the scene of the Annunciation found in the same manuscript, which strengthens the association of this miniature with the *Lord's Infancy*; see *Armenian miniatures*, text and notes by L. A. Dournovo, preface by S. Der Nersessian, New York 1961, pp. 37, 33. On the angel leading the Magi to the new-born child in Armenian iconography, see also Th. F. MATHEWS, The early Armenian iconographic program of the Ējmiacin Gospel (Yerevan, *Matenadaran* Ms 2374, olim 229), in *East of Byzantium : Syria and Armenia in the formative period*, N. Garsoïan, Th. F. Mathews and R. W. Thomson eds., Washington 1982, pp. 199–215, here at p. 205, pl. 3.

the matron's positions are symmetrical, as are the two pairs of angels, one is entitled to seek a semantic parallelism between them.[139] The rhythmic structure of the composition requires that the matron, similarly to Mary, should possess an individual identity; it seems improbable that she, unlike any other of the numerous personages in the mosaic, should represent an allegorical image or personify a theological idea, as has sometimes been proposed in the interpretative literature.

W. Oakeshott has stressed that the enigmatic matron is "represented on a slightly larger scale and therefore seems to be of even greater importance than the Virgin."[140] So prominent a figure may hardly be identified with the Cumæan Sibyl, as has sometimes been proposed by scholars.[141] Although the position of honour, at the child's right, is duly occupied by his mother, the proportions of the other figure may still indicate some sort of primacy, highlighted also by her golden dalmatic, purple palla and orange shoes. The matron's position indicates, besides, that semantically she is directly related both to Mary and to Christ. It would therefore be hard to identify her with Rachel or St. Anne.[142]

The matron has a pensive posture, with her head slightly inclined and her right hand reaching to her chin. A similar posture, associated with a gesture of contrition, is displayed by Eve in a fresco in the New Catacomb in Via Latina, Rome, which is dated to *c.* 320–50.[143] If the child's features which reveal a grown-up person, as well as the configuration of the angels in the mosaic indicate the artist's acquaintance with apocryphal traditions kindred to the *Lord's Infancy*, the analogy between Eve, found in a more ancient representation in Rome, and the matron discussed may lead us to hypothesise the latter's identity. The Ancient of days, present at the creation of the first human beings (δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, according to the Nicene Creed, 325, with reference to Jn 1.3 and Col 1.16) and born again from a Virgin,[144] has, at either side

139. Such symmetry should also be noticed in three other instances in the mosaic: the eschatological throne (cf. Rev. 4–5) on the keystone of the arch is set between two figures identifiable as the Apostles Peter and Paul; in the left end of the upper register Mary's chair is analogously surrounded by two couples of angels; in the right section of the third register Herod is likewise surrounded by two guards standing behind his throne.

140. W. Oakeshott, *The Mosaics of Rome from the third to the fourteenth centuries*, London 1967, p. 73.

141. In the twentieth-century scholarship, the earliest instance known to me is found in J. P. Richter and A. C. Taylor, *The Golden Age of Classic Christian Art*, London 1904, pp. 337–44.

142. Cf. Wilpert, *Die römischen Mosaiken* (quoted n. 136), vol. 1, 1916, pp. 486–7; J. Wilpert, W. N. Schumacher, *Die römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom IV.–XIII. Jahrhundert*, Freiburg 1976, pp. 308, 317.

143. Cubiculum B, left arcosolium, in A. Ferrua, *Le pitture della nuova catacomba di via Latina*, Città del Vaticano 1960, pl. XCV, pp. 51, 93; Id., *Catacombe sconosciute : una pinacoteca del IV secolo sotto la Via Latina*, Firenze 1990, pp. 56, 60–1, 133–8, pl. 46, 56. I owe a debt to Professor Fabrizio Bisconti who has drawn my attention to this parallel.

144. On the creation of Eve by the Son on the sarcophagus conserved in the Museum of Naples (admittedly, from Velletri; end of the third – first third of the fourth century), on the Son's participation in the creation of Eve on the sarcophagus from the Museo Pio Cristiano, Vatican (inv. 31427; the so-called "dogmatical sarcophagus" discovered in St. Paul Outside-the-Walls and dated to 320–40 AD) and on the Son's presence at the creation of Eve by the Father on the sarcophagus from Campovalano near Teramo (contemporaneous or slightly anterior to the "dogmatical sarcophagus"), see: G. Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, vol. 1, Roma 1929, pl. 96, p. 128, 141; vol. 2, Roma 1932, pl. 106, 185.1, pp. 226–7; L. de Bruyne, L'imposition des mains dans l'art chrétien ancien, *Rivista di archeologia*

of his throne, the first and the second Eve. The unfurled scroll (tellingly, not a codex, although its use had become widespread since the second century AD) whose ends the matron clasps in her left hand may represent the *ancient* "document" whence the first Eve—in the words of the Armenian apocryphon—learnt about the "salvation which has been wrought on her behalf" and which she came "to see with her eyes." We should take into account that in late antiquity there could have existed several versions of a revelation accorded to Adam,[145] whereas the mention of a Gnostic "Gospel of Eve"[146] by Epiphanios of Salamis in 374–5 suggests that also the Mother of the human race could be a direct beneficiary of divine revelation.

The association of Eve with the Magi in this scene is also consonant with the *Lord's Infancy*, where their visits to the Cave are integrated within the same narrative framework. Such association is known from other palæo-Christian monuments as well. It should be noted that the scene of the Creation of Eve is juxtaposed with the scene of the Adoration of the Magi, semantically joined together through the Magi's gestures and gazes, on the highly elaborate sarcophagus from the church of St. Paul Outside-the-Walls in Rome (320–40 AD),[147] which may indicate the antiquity of the editorial design of the *Lord's Infancy*.

As for the matron's majestic attire in the mosaic, it must give expression, in accord with *Concerning the bones of Adam and Eve* and the *Lord's Infancy*, to Eve's redeemed state. In

cristiana 22, 1943, pp. 113–278, here at pp. 174–82; H. Kaiser-Minn, *Die Erschaffung des Menschen auf den spätantiken Monumenten des 3. und 4. Jahrhunderts*, Münster 1981, pp. 2–5, 10–8, 27, 114, pl. 1a, 2-3, 6-7; A. Ferrua, *La polemica antiariana nei monumenti paleocristiani*, Città del Vaticano 1991, pp. 20–3.

145. See F. Morard, Apocalypse d'Adam (NH V, 5) : notice, in *Écrits gnostiques* (quoted n. 86), p. 780.

146. Epiphanius, Panarion, in *Epiphanius (Ancoratus und Panarion)*, vol. 1, hrsg. von K. Holl, Leipzig 1915, p. 277, l. 17 – p. 278, l. 13; Ch. Markschies, Das Evangelium der Eva, in *Evangelien und Verwandtes* (quoted n. 14), pp. 402–9; there are hints that the Gospel of Eve, as the *Apocryphon of John*, the *Apocalypse of Adam* and *Melchizedek*, was used by Sethian Gnostics (cf. note 124 above); cf. *ibid.*, pp. 403, 407.

147. And, admittedly, also on the sarcophagus from the Museum of Naples (see n. 144 above). Cf. G. Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst*, vol. 1, Gütersloh 1966, p. 107, pl. 246; Kaiser-Minn, *Die Erschaffung* (quoted n. 144), p. 3; U. Utro, Per un approccio interdisciplinare ai sarcofagi paleocristiani : la Trinità sul sarcofago "dogmatico" dei Musei Vaticani, in *La cristianizzazione in Italia tra tardoantico ed altomedioevo. 1*, a cura di R. M. Bonacasa Carra, E. Vitale, Palermo 2007, pp. 267–82. On another "cross-reference" between Eve and the New Testament on a coæval sarcophagus from St. Paul Outside-the-Walls, see U. Utro, Iconografie bibliche sui sarcofagi del secolo di Costantino nella raccolta dei musei vaticani, in *Costantino 313 d.C*, catalogo a cura di G. Sena Chiesa, Milano 2012, p. 125. Also on the sarcophagus from Trinquetaille (in the Musée lapidaire d'art chrétien of Arles; before 328) the opening scene with the First Parents (representing either—analogously to the sarcophagus from St. Paul Outside-the-Walls—the Creation of Eve or the Restoration of Adam and Eve from their fall) is juxtaposed with the Adoration of the Magi, cf. Bruyne, L'imposition (quoted n. 144), pp. 178–82; J.-M. Rouquette, Trois nouveaux sarcophages chrétiens de Trinquetaille (Arles), *CRAI* 1974, pp. 254–77, here at pp. 269, 276; Y. Christe, À propos du sarcophage à double registre récemment découvert à Arles, *Journal des savants* 1975, pp. 76–80, here at p. 78; J. Engemann, Zu den Dreifaltigkeitsdarstellungen der frühchristlichen Kunst : Gab es im 4. Jh. anthropomorphe Trinitätsbilder?, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 19, 1976, pp. 157–72, here at pp. 159–69; Kaiser-Minn, *Die Erschaffung*, pp. 19–28, pl. 9–10.

the latter this is indicated by the Foremother's hymn of thanksgiving to God considered above.[148] The association of the matron's pensive posture with her royal vestment may be interpreted in the light of the description of Eve in *Concerning the death of Adam*, where she "weeps *and* rejoices" at the sight of the child. At the same time, the dark timbre of Eve's palla creates a contrast with the brightly clad Mary, who is seated at the opposite side of the throne and to whom also the child's eyes are turned, thus emphasising the centrality of the Saviour's Mother. In my view, the appearance of the first actor of the history of fallen humanity in the mosaic endows the picture of the *Theotokos*, to whom the church is consecrated, with a semantic "vanishing point"; the new-born child seated singly on God's throne thus bridges the origins of the human race and the historical moment of his Nativity in Bethlehem.

The affinities that we have observed between the Syriac and Armenian sources (*Concerning the death of Adam*, *Lord's Infancy*, *Concerning the bones of Adam and Eve* and the *Chronicle of Zuqnīn*) and the monuments from Italy and Southern France lead us to conclude that between the fourth and the fifth century the traditions regarding the first human beings that underlie the Eastern sources were also known in the West.

*

* *

The *Lord's Infancy* suggests that the text of the "Covenant" brought by the Magi, always kept hidden, was for the first time uttered by its author, the incarnate Creator, who thus brought its promise to fulfilment. In the economy of the account of the Magi, Melkʻon can approach the new-born child with the request to read the document only because in the course of the Magi's preceding visits the child had displayed features transcending his physical age. This circumstance, as well as Jesus's polymorphous[149] apparitions, may point to some contact with docetic sources.[150] There are grounds to think that the Armenian apocryphon had contacts with both the traditions of dimorphous (new-born child/adult) and polymorphous (Son of God/son of man/dying/risen) apparitions of the Saviour.[151] The former can notably be compared with an instance found in the apocryphal *Acts of*

148. See note 53 above. According to Y. Christe, on the Trinquetaille sarcophagus Adam and Eva are represented in their restored state: CHRISTE, À propos du sarcophage (quoted n. 147), p. 78; ENGEMANN, Zu den Dreifaltigkeitsdarstellungen (quoted n. 147), p. 167.

149. We speak of "polymorphism" in a broad sense, adopting the definitions proposed, in particular, by JUNOD, Polymorphie du Dieu Sauveur (quoted n. 126), pp. 38-39; by H. GARCIA, La polymorphie du Christ : remarques sur quelques définitions et sur de multiples enjeux, *Apocrypha* 10, 1999, pp. 16–55, here at pp. 18-20, 32; and by KLAUCK, *Die apokryphe Bibel* (quoted n. 112), p. 311.

150. cf. STROUMSA, *Another seed* (quoted n. 71), p. 78; ID., *Savoir et salut : traditions juives et tentations dualistes dans le christianisme ancien*, Paris 1992, p. 49; KLAUCK, *Die apokryphe Bibel* (quoted n. 112), pp. 314–5, 369–73.

151. In the latter case it seems that an originally tetramorphous apparition was later reformulated in such a way as to fit the tripartite structure of the story about the Magi's visits. Another instance of Jesus's trimorphous apparition in the *Lord's Infancy* is discussed in DORFMANN-LAZAREV, La transmission (quoted n. 10), pp. 570–2. Accounts about Jesus's changing appearances circulated also in oral transmission, see ŁANALANYAN, *Oral traditions* (quoted n. 15), pp. 17 (§ 32), 120 (§ 337Ա), 123 (§ 342Գ), 130 (§ 354Բ), 351–2 (§ 801Ա). Cf. also E. PETERSON, Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrus-Fragment der Acta Pauli, in ID., *Frühkirche* (quoted n. 12), pp. 183–208, here at pp. 203–4;

John, a Greek heterogeneous text of the second half of the second century. In "John's Discourse on the Polymorphy of the Lord" (chapters 87–93; 103–5), a distinct piece with docetic features,[152] James and John are called for discipleship by Jesus who is walking by the sea of Galilee, whilst their ship is—unlike in the Synoptic accounts (Mk 1.19–20 et par.)—in mid-sea. From the ship, they perceive him, standing on the shore, in two different forms, as a child and an adult (ch. 88, ll. 10–8).[153] However, this apparition is later interpreted by John as a mere expression of the Lord's transcendence (ch. 91, ll. 5–7).[154] A kindred tradition, which speaks of Jesus's successive apparitions to his disciples in the forms of a youth, an elder, a child, then again as an elder and a child, is attested by Photios (*c.* 810–*c.* 893). In his *Bibliotheca*, composed in the 850s, he refers to Leukios Charinos, to whom, since the beginning of the fifth century, apocryphal Acts were ascribed.[155]

In the *Lord's Infancy*, by contrast, Melk'on approaches the new-born child as the Ancient of days, actor of the beginnings of the human history (cf. 1 Cor. 8.6; Col 1.15–7; Jn 1.3,10; Heb 1.2; Apo 3.14). This dimorphism of Christ can have its background in the conceptions of pre-existence of Messianic figures, as they are expressed in the "Book of Parables" (deriving from a non-identified Jewish current and dated to *c.* 30 BC) of 1 Enoch (39.6; 48.2–7; 62.7)[156] and in the Fourth Book of Ezra (12.32; 13.26; 14.9, dated to *c.* 90–6 AD).[157] This tradition is also attested in a number of rabbinic sources,[158] and amongst others in the Targum Jonathan of the book of Micah 5.1 and of the book of Zechariah 4.7, where the Messiah's "name is uttered from the beginning" of the world (דאמיר שמיה מלקדמין).[159] This is confirmed in the treatise *Pesaḥim* fol. 54ª of the Babylonian Talmud where the Messiah's name is the last in the list of the "seven things which had been created before the world was created."[160] Furthermore, in the treatise

G. G. Stroumsa, Polymorphie divine et transformations d'un mythologème : l'"Apocryphon de Jean" et ses sources, *Vigiliae christianae* 35, 1981, pp. 412–34, here at pp. 412–27.

152. According to the editors, Junod and Kaestli, who have given this title to this part of the text, it represents a distinct work; see *Acta Iohannis* (quoted n. 126), pp. 466–93.

153. See *Acta Iohannis*, pp. 190–1.

154. *Ibid.*, pp. 196–7, 472.

155. Photius, *Bibliothèque. 2, Codices 84–185*, texte établi et trad. par R. Henry, Paris 1960, p. 85, ll. 35–8.

156. S. Uhlig, *Das äthiopische Henochbuch* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 5), Gütersloh 1984, pp. 579, 590–1, 614; Black and VanderKam, *The Book of Enoch* (quoted n. 131), pp. 44, 49–50, 59.

157. According to the Latin and the Syriac versions: *Der lateinische Text der Apokalypse des Esra*, hrsg. von J. Klijn, Berlin 1983, pp. 79, 83, 87; *The Old Testament in Syriac according to the Peshiṭta version. Song of Songs, Tobit, 4 Ezra*, Leiden 1966, pp. 39, 42, 45. Cf. also H. L. Strack und P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 2, München 1924, p. 334; U. B. Müller, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, Gütersloh 1972, pp. 48–51, 111–22; cf. also Peterson, Einige Bemerkungen (quoted n. 151), pp. 191–2, n. 36.

158. Cf. Strack und Billerbeck, *Kommentar* (quoted n. 157), pp. 335, 346.

159. *The Bible in Aramaic. 3, The latter prophets according to Targum Jonathan*, ed. by A. Sperber, Leiden 1962, pp. 446, 482.

160. *מסכת פסחים [Treatise Pesaḥim]*, vol. 1 (תלמוד בבלי 6), ed. A. Steinsaltz, Jerusalem 1972, pp. 226–7.

Yebamoth fol. 16ᵇ of the Babylonian Talmud the words of Ps 37.25 (I have been young and have become old) are ascribed to an enigmatic Prince of the Universe (שר העולם).[161]

The visions of Eve and the Magi imply that before the Resurrection Jesus could transcend the properties of his human body, which potentially relativises its concreteness and historicity. Yet the polymorphous apparitions do not necessarily indicate a docetic tendency on the part of the author, for the canonical Gospels contain comparable elements (Mk 6.49 / Mt 14.26; Mt 17.2; Lk 4.30; Jn 8.59). To what extent can the descriptions of the new-born Christ found in the *Lord's Infancy* be qualified as docetic?[162] The child's polymorphous apparitions are certainly not aimed at relativising either Christ's physical birth or his sufferings and death: although there is no witness of Mary's delivery in the Armenian apocryphon, both Eve and the Magi encounter a child who was truly born of Mary. When the cloud of the theophany withdraws from the Cave, "the child is clearly seen" by Eve; she notably observes how he is "fed with milk;" she "takes him up in her bosom, [...] cuddles, caresses and kisses him, [...] wraps him in swaddling clothes and puts him in a manger" (**բացատեսեալ երևէր մանուկն [...], կերակրէր կաթամբ [...]: [Ա]ռեալ զմանուկն ի գիրկս իւր [...] գգուէր զնա և համբուրէր [...]: Եւ պատեալ զնա խանձարրամբ և եդեալ զնա ի մսուր**). The sequence of these verbs is certainly meant to emphasise the reality of the child's humanity. When Eve leaves the Cave she informs the approaching Salome about the Virgin who "gave birth to a boy" (**արու մանուկ ծնաւ**).[163] As for the Magi, the child's apparitions in different forms teach them about his future sufferings and bodily death.

161. See fol. 16ᵇ, in *מסכת יבמות [Treatise Yebamoth]*, vol. 1 (תלמוד בבלי 13), ed. A. Steinsaltz, Jerusalem 1985, p. 69. The dimorphism *puer-senex* of the Messiah, a contemporary of the Creation of the world and a new-born child appearing at a particular moment of history, has also been transmitted to the Jewish mystical tradition. In his book *Revealing the Depths of the Torah*, Nathan Nata' b. Solomon Spira (Šapira') of Cracow (1585–1633) spoke of the Messiah Son of Joseph who appears in the world as an "infant suckling his mother's breast." This idea, which relies on the conception of pre-existence of the Messiah in the Judaism of the Second Temple and on the Kabbalistic conception of pre-existence of souls, played an important role in the spiritual world of the Polish and Ukrainian Hassidim. Certain Hassidic circles notably knew traditions of a marvellous child who, while still moving as a babe and yet unable to speak, displayed from birth complete intelligence by means of his facial reactions to the conversations of the surrounding people. Another Hassidic tradition spoke of an elder, for whom the entire lifecycle of the Universe passes as a twinkling of an eye and who—on account of that—is yet an eternal nursling. These traditions received a noteworthy interpretation with Rabbi Naḥman ben Simḥah of Braclav/Bracław (1772–1810), in Podolia, whose "Scroll of mysteries" was until recent years only known to a restricted group of followers. Rabbi Naḥman maintained that his son, who had died at the age of fifteen months at the beginning of June 1806 (i.e. half a year after Austerlitz, during Napoleon's inexorable advance to the east), was a missed Messiah. He expected the Messiah to be, at the age of three, a teacher of the Torah, whose authority would be recognised by the entire people of Israel, next to be crowned King of Israel and, yet before the age of twelve, to become the Emperor of the world. Rabbi Nathan Sternharz of Nemirov (1780–1845), Naḥman's scribe and interpreter, sustained that his venerable teacher's child also displayed the complete intelligence evoked above; cf. צ. מרק, 'גילויים חדשים מתוך 'מגילת סתרים' של ר' נחמן מברסלב: המשיח כתינוק וכילד והתסיסה המשיחית בשנת תקס"ו' [Z. Mark, New discoveries in the "Scroll of Mysteries" of Rabbi Naḥman of Braclav : the Messiah as an infant and a Child and Messianic ferment of the year 1806/1807], *Tarbiz* 74, 2004–5, pp. 606–11, 615–7, 623–8.

162. The definition of docetism has recently been discussed by Junod and Kaestli, in *Acta Iohannis* (quoted n. 126), pp. 491–3; Kaestli and McNamara, in *Apocrypha Hiberniae* (quoted n. 20), pp. 116–7.

163. MS *Matenadaran* 7574 (quoted n. 15), fol. 50ᵛ–51ʳ.

Yet, for both Eve and the Magi the child's nature is capable of transcending the limitations of human age. The child whom the visitors to the Cave apprehend is, according to the Armenian apocryphon, God incarnate who has full dominion over his body and who can change the mode of its existence, freely unfolding his supernatural properties. This aspect of the incarnate Logos appears to be consonant with the prevailing doctrinal current within the Armenian Church which in the course of the sixth century rejected the Council of Chalcedon; subsequently the Church defended the ideas of "incorruptibility" of Christ's body, comparing it to the body of the first created man before his fall, and of a single, divine, will in Christ.[164] This indicates that the *Lord's Infancy*, in the shape in which it has reached us, cannot be identified with the apocryphon brought to Armenia by East-Syrian missionaries at the end of the sixth century in an attempt at propagating the dyophysite teaching of the Church of the East.[165] It must be regarded as a result of compilation and re-elaboration of different sources by Armenian editors.[166] The *Lord's Infancy* thus represents a trace of original theological reflection made in mediæval Armenia outside of a formal ecclesiastical framework, the circumstances and the process of which are not directly documented by any source.

The "Covenant" presented by the Magi to Jesus recites:

In the year six thousand I shall send my only-begotten Son, God the Word, who shall come and become incarnate from your offspring, and my Son shall be a son of man, and he shall re-establish you in original glory. You shall then become an Adam with an immortalised body, a God united to me, God, [able] as one of us to discern good and evil.[167]

164. Elsewhere, the *Lord's Infancy* bears traces of the debates on the properties of Christ's humanity and especially its incorruptibility; see MS *Matenadaran* 7574, fol. 145ʳ (Terian, *The Armenian Gospel* [quoted n. 10], p. 145, § 8). The debates on the properties, which began as early as the end of the first century and which were protracted until the middle of the third century, also knew a later repercussion in the form of a controversy on incorruptibility (see *Acta Iohannis* [quoted n. 126], p. 478, n. 1). In Armenia, these flourished between the sixth and the eighth centuries. The extreme form of the teaching of incorruptibility, known as "aphthartodocetism," was, however, condemned by the Armenian Church at the council of Mantzikert (Manazkert) in 726; see I. Dorfmann-Lazarev, The travels and studies of Stephen of Siwnik' (*c.* 685–735) : redefining Armenian orthodoxy under Islamic rule, in *Heresy and the making of European culture : medieval and modern perspectives*, ed. by A. P. Roach and J. R. Simpson, Farnham 2013, pp. 355–81, here at pp. 371–81; on the Armenian Church's Christology, see also Id., *Arméniens et Byzantins* (quoted n. 47), pp. 96–129, 138–90.

165. On the Christology of the Church of the East, see: Н. Селезнев, *Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения* [N. Seleznev, *Christology of the Assyrian Church of the East : analysis of the main data in the historical context of the formation of doctrine*], Moscow 2002, esp. p. 46–66; see also a comparative analysis of the Christology of the Church of the East and the non-Chalcedonian Churches: I. Dorfmann-Lazarev, Beyond empire. 1, Eastern Christianities from the Persian to the Turkish conquest, 604–1071. Non-Chalcedonian Churches and the Church of the East : two Christologies in synopsis, in *Cambridge history of Christianity*, vol. 3, ed. by T. F. X. Noble and J. M. H. Smith, Cambridge 2008, pp. 67–70.

166. The hand of a miaphysite editor of the *Lord's Infancy* is evident in its conclusion: MS Matenadaran 7574 (quoted n. 15), fol. 143ʳ, 145ʳ, 147ᵛ. The elements of the *Lord's Infancy* contrasting with the doctrinal profile of the Church of the East are analysed in Dorfmann-Lazarev, La transmission (quoted n. 10), pp. 569–73.

167. MS *Matenadaran* 7574 (quoted n. 15), fol. 61ᵛ–62ᵛ.

The number "six" in the date of Son's coming is to be related to the sixth day of Creation on which Adam was moulded.[168] Some versions of the "Covenant," such as *God's document*, state this explicitly. This recension begins with the following words:

> *In the sixth age, on the sixth day, at [the date corresponding to] the beginning of your existence, I shall send the only-begotten Son [...]*[169]

The coming of Christ during the sixth millennium, which can also be associated with the delay of the Messiah, is also predicted in a number of texts belonging to the literature about Adam and Eve. One of the underlying problems of this family of texts concerns the stages of the fall of Adam and Eve and their gradual enslavement through Satan, as well as the stages of Christ's liberation of humankind.[170] The Armenian *Sermon about Adam and Eve* narrates how Satan deceived Adam and Eve after their expulsion from the Garden.[171] In exchange for Satan's promised deliverance Adam signs with him a contract by his handprint, consigning his offspring to the Deceiver's captivity. Later, when Adam and Eve realise that they have been duped, God comforts them, promising them a future salvation, and in one of the extant versions of the Sermon this promise is found in a cheirograph (**ձեռնագիր**), a "handwritten document," which an angel brings to the mourning Adam and Eve.[172] According to this cheirograph, in the sixth millennium God's Son shall come, indwell a virgin's womb, be born as a son, heal the sick, give good tidings to the poor, vivify the dead; he himself shall be crucified, shall die, shall be made alive; he shall set Adam free from servitude to hell and re-establish him in his original glory.[173] An analogous account is found in another Armenian work, *Departure of Adam and Eve from Paradise*. There, the angel brings Adam God's handwritten document which announces the Incarnation of God's Son who shall restore Adam. Even more explicitly than in the *Sermon about Adam and Eve*, the Nativity there represents the culmination of the story, the event which brings forth Adam's deliverance:

168. Cf. MURMELSTEIN, Adam (quoted n. 11), pp. 245–6, n. 2; p. 252, n. 1; p. 259, n. 1; p. 260.

169. MS *Matenadaran* 2111 (quoted n. 77), fol. 229v; cf. M. E. STONE, *Adam and Eve in the Armenian traditions : fifth through seventeenth centuries*, Atlanta 2013, pp. 40–1.

170. The remarkable diffusion of this literature in Armenia has to be linked to the debates on incorruptibility. Indeed, according to B. Murmelstein, "Der Erlöser, vom Fluch der Sünde Adams frei, besitzt, wenn er als Mensch erscheint, die ursprüngliche Gestalt Adams. Er zieht bei seiner Menschwerdung Adam an," MURMELSTEIN, Adam (quoted n. 11), pp. 250–1. In the footsteps of Severos of Antioch (d. 538) and Julian of Halikarnassos (d. *c.* 527), eighth-century Armenian theologians discussed the incorruptibility of Christ, the second Adam, with the reference to the change of qualities that the nature of Adam and Eve underwent after the fall; see STONE, *Adam and Eve* (quoted n. 169), pp. 45, 49–50, 52, 54–6, 68, 71, 73, 79, 81; DORFMANN-LAZAREV, The travels (quoted n. 164), pp. 373–81; on Severos and Julian, see A. GRILLMEIER and Th. HAINTHALER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. 2, 2, Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Freiburg 1989, pp. 107–8, 114–5.

171. See M. E. STONE, The legend of the cheirograph, in ID., *Adam's contract* (quoted n. 13), pp. 3–4, 71–2, 84–5.

172. The version of the *Քարոզ վասն Ադամա[յ] և վասն Եւայի [Sermon on Adam and Eve]* § 39, preserved in MS *Matenadaran* 5913, is edited by STONE, *Armenian apocrypha* (quoted n. 61), p. 54. For the sake of convenience, Stone entitles this work *Adam, Eve and the Incarnation*.

173. *Sermon on Adam and Eve* §§ 40–2, in STONE, *Armenian apocrypha* (quoted n. 61), pp. 56–8.

God hearkened to their prayers and sent his Angel and gave Adam the good tidings that the Lord God [should] become man and [Adam should] be delivered from Satan's hands. And [the Angel] gave Adam God's handwritten [document] (ձեռագիրն Աստուծոյ), and [there it] was written thus: "Grieve not, Adam: Satan has deceived you; he said 'Until the unbegotten is born and the undying dies' because I am the unbegotten, and the undying [is] deity. For after six ages I shall send my only begotten Son from out of the light of my deity, and [he] shall take a body from a holy and immaculate virgin, so that [being born] from your offspring my Son should become your son. For the unbegotten [shall be] born, [shall] erase the handwritten [document] of your transgressions and return you into your original glory." As [Adam] heard these good tidings, he rejoiced.[174]

According to Seth's document recorded in the Syriac *Testament of Adam*, Adam was told that God would return, become a human being from a Virgin and that, through his ministry, Adam would be divinised.[175] These traditions, which are concerned with the prediction of divine incarnation, had to be known to the editors of the *Lord's Infancy*; it is to them that the scribe met by Jesus in Galilee must refer when he admits knowing from the Scriptures that the heavenly Messiah shall be incarnate "after six thousand years":

It is written in the Law by our Forefathers, and we know it through writing and abide by God's commandments, that it shall happen after six thousand years that the King Messiah shall come from heaven and [shall] become incarnate from a holy virgin, [becoming] like a man, and [he shall] walk on earth.[176]

The concluding chapter of the Armenian apocryphon, which briefly recapitulates its main themes, juxtaposes again Christ's advent with the creation of humankind. It speaks of the Word, who once had created Adam in his image, coming today to earth to save Adam through his ministry, already begun in his childhood. The conclusion also states that Christ was conceived six months after his Precursor:

In the sixth month [after] John had been conceived in the womb, good tidings were given to the holy virgin Mary. For that reason, he baptised with water for six months and [he] was the precursor and the forerunner of the Word of God, until came the one who was the giver and the founder of the Law. And he initiated [his ministry] in his childhood, and accomplished everything according to the economy in order to work out salvation for all, comprehensively, and he cared for the achievement of the Forefather Adam's [salvation, of] the one whom he had created in his image.[177]

174. *Departure of Adam and Eve from Paradise* 24 (Recension "B"), in W. L. Lipscomb, *The Armenian apocryphal Adam literature*, Pennsylvania 1990, p. 248 (cf. Recension "A" 25, pp. 132–4); our translation slightly differs from Lipscomb's. See also the work *Concerning the eras of the world* 6, in Stone, *Armenian apocrypha* (quoted n. 61), p. 139. The tradition speaking about Christ's advent during the sixth millennium was received by mediæval Armenian authors; cf. Grigoris Aršaruni, *Մեկնութիւն ընթերցուածոց [Interpretation of readings (in the Lectionary)]*, ed. K'. Č'rak'ean, Venice 1964, p. 115; Samuēl Kamrǰajorec'i, *Յաղագս տաւնից տէրունականաց [On the dominical feasts]*, in *Մատենագիրք հայոց*, vol. 4, Antelias 2009, pp. 725–6 (translations: Stone, *Adam and Eve* [quoted n. 169], pp. 312/§ 8 and 387/§ 5 respectively; commentary: *ibid.*, p. 41).

175. *Testamentum Adae* (quoted n. 85), pp. 1339–42, 1345–8.

176. MS *Matenadaran* 7574 (quoted n. 15), fol. 131v–132r.

177. *Ibid.*, fol. 145v.

*

* *

Through the description of the guests coming to the Cave in Bethlehem, the *Lord's Infancy* stretches a thread between the origins of the human race and the Messiah's Nativity. The new Sabbath, inaugurated by the stillness of the Universe, indicates the advent of the pre-existent Prince. It also brings Eve, who had been the first to eat from the fruit of the "tree desirable to make one intelligent" (Gen. 3.6), back into the world. By revealing to Joseph her identity and by singing a hymn of thanksgiving to God for "having raised her anew from the ancient fall and established her in original glory," the first woman confers upon the birth in the Cave a radical soteriological significance; the scene of the Nativity acquires the depth commensurable with the length of the history of mankind. Eve's encounter with the child and his mother fulfils the vision that at the dawn of human history was beheld by Seth and his sister. Before Eve's eyes, the Cave also becomes the site of the theophanies that had earlier accompanied the Exodus and the Gift of the Torah.

The Magi, who are convened in Bethlehem by an angel, behold the polymorphous visions which enable them to recognise in the new-born child the Ancient of days, the author of the "Covenant" inherited by them from Adam. The infant is then requested to announce this document, thus bringing its promise to fulfilment. In Arnaldo Momigliano's words, in the apocalyptic literature "la fine della storia e il principio della storia si toccano. [...] La rivelazione della vera fine *porta anche alla rivelazione del vero principio*."[178]

We have first seen how appointments in a rick-yard on Great Saturday could become occasions whereby knowledge concerning Christ's encounter with Adam and Eve was transmitted; it occurred in the lapse of time separating the guests' arrival at the church and the beginning of the liturgical celebration. Here, analogously, the infant's encounter with Eve, as well as the transmission of the Forefathers' memory through the Magi, take place in the "margins," διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι (Lk 2.7b).

178. A. Momigliano, Indicazioni preliminari su Apocalissi ed Esodo nella tradizione giudaica, in Id., *Pagine ebraiche*, a cura di S. Berti, Torino 1987, p. 104; the italics are mine, I. D.-L. Different however is the picture painted by Boris Pasternak, according to whom the rise of the Star of Nativity, "towering up in the midst of the entire universe" (Она возвышалась [...] средь целой вселенной), brings down to the Magi the revelation of all the future: "And in a strange vision of the era to come | there was rising afar all that was after to betide. | All thoughts of ages, all dreams, all worlds..." (И странным виденьем грядущей поры | Вставало вдали всё пришедшее после. | Все мысли веков, все мечты, все миры), in *Рождественская звезда (The star of Nativity)*, 1947. In the same year, this poem became part of the bound manuscript *Verses from a novel in prose*, the personality of whose main character was still in the process of elaboration. The manuscript was destined to be circulated strictly amongst trusted friends. Eventually, an expanded *pseudepigraphon*, entitled "Jurij Živago's Notebook," formed a part of the novel *Doktor Živago*, 1956, see: Б. Пастернак, *Полное собрание сочинений с приложениями в одиннадцати томах. 4, Доктор Живаго : роман*, составление и комментарии Д. В. Тевекелян, Е. Б. Пастернака и Е. В. Пастернак [B. L. Pasternak, *Complete works in eleven volumes. 4, Doctor Jivago : a novel*, compilation and comments: D. V. Tevekeljan, E. B. Pasternak and E. V. Pasternak], Moscow 2004, p. 538 [ll. 25–7, 36–45]; p. 748, n. 18.

APPENDICES: VISITORS TO THE CAVE OF THE NATIVITY; *DOCUMENT WRITTEN WITH GOD'S FINGER* AND BROUGHT TO THE NEW-BORN CHILD

1.–5. Below are edited the five episodes of the *Script of the Lord's Infancy*, which in the present study have been at the centre of our attention. More than forty manuscripts of the *Lord's Infancy* exist, dating from 1239 to the end of the nineteenth century, and whose readings vary greatly. According to A. Terian, they attest to four stages of the revision of this work. Besides, the collections of homilies *čaṙəntir* preserve isolated episodes regarding the events between the conception of Jesus by the Virgin and the Flight to Egypt.[179]

The five fragments are drawn from the miscellaneous manuscript 7574, which was copied in 1239–40 in Sebastia and is preserved in the Library of the Institute of Ancient Manuscripts of Armenia *(Matenadaran)*, in Yerevan. The textual study conducted by A. Terian has led him to conclude that this manuscript represents the only witness to the earliest known recension of the Armenian apocryphon. A special word of thanks is owed to Professor Terian for his generous offer of a photographic copy of this manuscript for the purpose of the present research.

On several occasions, the readings of this manuscript can be amended with recourse to the following three manuscripts of the *Lord's Infancy*:

- Recension "A", copied in 1824, which reproduces a short version of the *Lord's Infancy*, copied in Erznka (Erzincan) in 1821. It was edited by E. Tayec'i in 1898.[180]
- two manuscripts preserved in the library of the Armenian Patriarchate of St. James in Jerusalem and dated, admittedly, to the seventeenth century: *Jerusalem* 1432[181] and *Jerusalem* 3164.[182]

Furthermore, we also have recourse to the following three miscellaneous manuscripts containing the account of the Magi's visit to Bethlehem, which were edited by Tayec'i: Versions "E" (seventeenth century?), "Z" (*Concerning the Kings Magi*, of an unknown date) and "Ē" (dated 1538).[183]

6. The sixth text edited below is an independent version of the *Document written and sealed with God's finger*, which is found in the miscellaneous MS 2111 (fol. 229ᵛ) of *Matenadaran*, copied in 1654–75.

7. The seventh text reproduces the account of the good tidings given to Adam by the angel, which is drawn from one of the recensions of *Departure of Adam and Eve from Paradise*. It was published for the first time in the volume *Սկիզբն գրոց որ կոչի ժողովածու [Beginning of the Writings that are called "Miscellanea"]*, Constantinople 1717, fol. 15–8, and more recently by W. L. Lipscomb.[184] Here it is accompanied with a new translation.

179. Cf. PEETERS, Évangiles apocryphes (quoted n. 10), pp. xxxiv–xxxviii; TERIAN, *The Armenian Gospel* (quoted n. 10), pp. xiv–xv, xxvi–xxx.

180. TAYEC'I, *Apocryphal* (quoted n. 14), pp. 1–126.

181. No. 1432. Gospel of Infancy, in *Մայր ցուցակ*, vol. 5 (quoted n. 66), pp. 103–7.

182. **Ս. ՄԽՍԵԱՆ, Մանկութեան աւետարաններ** [S. MXSEAN, Infancy Gospels], *Sion* 46, 1972, pp. 235–9.

183. TAYEC'I, *Apocryphal* (quoted n. 14), pp. Թ–Ժ, 278–306.

184. Հ. ԱՆԱՍՅԱՆ, *Հայկական մատենագիտություն Ե–ԺԸ դդ* [H. ANASYAN, *Armenian bibliology : fifth–eighteenth centuries*], vol. 1, Yerevan 1959, col. 239–40; LIPSCOMB, *The Armenian* (quoted n. 173), p. 248; cf. also pp. 17, 238–40.

I. Eve's visit to Bethlehem[185]

[Ե]ւ ինքն ելեալ՝ երթայր ի խնդիր մանկաբարձի։ Եւ ի գնալն իւրում՝ տեսանէր զերկինս խոնարհեալ, և զերկիրս բարձրացեալ, և զձեռքն ամբարձեալ, որպէս թէ յաւդս հասանէր։ Եւ տեսանէր զամենայն շունչ կենդանի, որ ընդարմացեալ, {յիմարեալ} կային,[186] և տարերս զհողմունս, աւդս երկնից դադարեալս, որ ոչ շնչէին, և տեսանէր զլուսաւորս երկնից, որ ո՛չ շարժէին և ո՛չ ընթանային, և զթռչունս թևաւորս, որ ոչ վերանային։ Հայէր յերկիր և տեսանէր կուժ մի նոր, զի կայր անդր, և կաւագործ հող մաղեալ։ Եդին զձեռս ի բերանս իւրեանց, իբրև թէ ոչ մերձեցուցանէին, այլ ամենեցուն համբարձեալ զաչս իւրեանց՝ ի վերայ հայեցեալ լինէին։ Տեսանէր և հաւտս վարեալս, որք {ո՛չ} երթային, և {ո՛չ} գային,[187] և ո՛չ արածէին, և հովիւն համբառնայր զգաւազանն իւր և ո՛չ կարէր հարկանել զհաւտն, այլ զձեռնն բարձրագոյն վերացուցանէր. և տեսանէր հեղեղատ մի գբոյ. ուղտս[188] ճարակաւորս եդեալ զբերանս իւրեանց առ եզր գբոյն՝ ոչինչ ճաշակէին։ Եւ այսպէս ի ժամ ծննդեան ս[ուր]բ կուսին ամենայն արարածք ի կեանս իւրեանց ընդարմացեալ լինէին։

Հայէր ի հեռաստանէ Յովսէփ և տեսանէր կին մի, որ գայր ի հեռաստանէ անտի, և կտաւ մի մեծ՝ զուսովն արկեալ։ Պատահեալ նմա, տուեալ նմա ողջոյն՝ ասէ Յովսէփ. Կի՛ն, դու ուստի՞ գաս, կամ յո՞ երթաս։

Ասէ կինն. Եւ զի՞նչ խնդրես, որ հարցանես զիս։

After leaving [the cave, Joseph] parted in search for a midwife. And whilst he was going, he saw the heavens descend and the earth lifted and, raising his hands, [he] was, as it were, reaching to the air. And he saw [that] every living breath dwelt in torpor, dazed [into stillness], and [that] the elements of the winds [and] the atmosphere of heaven [were] stayed [and] did not breathe, and he saw the luminaries of heaven which did not move and did not follow [their course] and the winged fowls which did not fly up. He looked at the earth and saw a new pitcher laid there and the potter sifting clay; [some] put [their] hands to their mouth, without bringing them, as it were, near [the mouth], but all, with their eyes raised, were watching aloft. He also saw flocks led, which neither advanced, nor returned, nor grazed, and the shepherd [who] lifted up his staff and could not strike his flock, but [kept] his hand lifted to the uppermost. And he saw a brook in a ditch; the camels pastured, with their muzzles set to the edge of the ditch, without tasting anything. And so, at the hour of the holy Virgin's delivery, all the creatures in [the course of] their lives were [suddenly] dazed [into stillness].[189]

Joseph gazed [into] the distance and saw a woman who was coming from afar, and a large cloth [was] cast across her shoulder. After meeting [and] greeting her, Joseph said: "O woman, whence art thou coming and whither art thou going?"

The woman said: "And what seekest thou by asking me?"

185. MS *Matenadaran* 7574, fol. 49^{r}–51^{r}.

186. ընդարմացեալ յիմարեալ կային: according to Recension "A", in Tayecʻi, *Apocryphal* (quoted n. 14), p. 37; MS *Matenadaran* 7574 reads: ընդարմացեալ էին.

187. ո՛չ երթային, և ո՛չ գային: according to Recension "A", in Tayecʻi, *Apocryphal* (quoted n. 14), p. 37; MS *Matenadaran* 7574 reads: ընթանային և գային.

188. ուղտս: according to Recension "A", in Tayecʻi, *Apocryphal* (quoted n. 14), p. 37; MS *Matenadaran* 7574 reads: ուխս.

189. "all creatures in the course of their lives were [suddenly] dazed [into stillness];" according to Recension "A": ամենայն տարերք ի կայանս իւրեանց ընդարմացեալ կային (all the elements stayed dazed in their places), in Tayecʻi, *Apocryphal* (quoted n. 14), p. 37.

Ասէ. Մանկաբարձ եբրայեցի խնդրեմ:
Ասէ կինն. Եւ ո՞վ է, որ ծնաւ յայրն:
Ասէ Յովսէփ. Մարիամ, որ սնեալ է ի տաճարն, նա վիճակեցաւ ինձ ի կնութիւն. և ոչ էր ինձ ըստ մարմնոյ, այլ ըստ անուան կոչեալ զուգակից ինձ, և յղութիւն նորա ի Հոգւոյն Սրբոյ է:
Ասէ կինն. Բարիո՛ք ասացեր, այլ պատմեա՛ ինձ, թէ ու՛ր է նա:
Ասէ Յովսէփ. Ե՛կ և տե՛ս:
Իբրև գնացին երկոքեանն ընդ ճանապարհն, եհարց Յովսէփ և ասէ ցնա. Կի՛ն, դու պատմեա՛ ինձ զանուանէ քումմէ, զի գիտացից, թէ ո՛վ իցես դու:
Ասէ կինն. Զի՞ հարցանես զիս. ես եմ նախամայրն ամենեցուն՝ Եւա, և եկի տեսանել զփրկութիւնն աչաւք իմովք, որ գործեցաւ ինձ:
Զայս լուեալ Յովսէփայ՝ զարմացաւ ընդ սքանչելիսն, որ ետես:
Եւ եկեալ կացեալ նոցա ի հեռաստանէ ի դուռն այրին և տեսանէին յանկարծակի զձեղունս երկնից բացեալ, և լոյս սաստիկ հեղեալ ի վերուստ մինչև ի վայր, և սիւն հրեղէն՝ ղամբար կառուցեալ՝ կայր ի վերայ այրին, և ձայն անմարմնոց վերին զաւրացն լսելի լինէր նոցա, որ երգէին զերգս[190] անդադար ձայնիւ և փառաւոր առնէին զԱ[ստուա]ծ:
Եւ զայն լուեալ և տեսեալ Յովսէփայ և նախամաւրն, անկեալ ի վերայ երեսաց իւրեանց՝ երկիր պագանէին և ի ձայն մեծ աւրհնէին զԱ[ստուա]ծ և ասէին. Աւրհնեա՛լ Տ[է]ր Ա[ստուա]ծ Ի[սրայէ]ղի, որ արարեր այսաւր փրկութիւն որդւոց մարդկան ի գալստեան քում, վերստին կանգներ զիս ի գլորմանէ անտի և հաստատեցեր

[Joseph] said: "I am seeking a Hebrew midwife;"
The woman said: "And who hath given birth in the cave?"
Joseph said: "Mary, who was nurtured in the Temple, she was given to me as wife by lot; and she was not [given] to me according to the flesh, but was called my consort by name; and her conception is from the Holy Ghost;"
The woman said: "Thou hast spoken fairly; but tell me where she is;"
Joseph said: "Come and see."
As the two went along the road, Joseph asked her, saying: "O woman, tell me thy name, so that I may know who thou art;"
The woman said: "Why art thou asking me? I am the Foremother of all, Eve, and I have come to see salvation with my eyes, [the salvation] which hath been wrought on my behalf."
When Joseph heard this, he was astonished at the marvel which he beheld.
And they went on and stopped at a distance from the entrance to the cave, and suddenly they saw the vaults of the heavens open, and a strong light flood from above until the earth, and there stayed a fiery pillar [like] a lamp built over the cave; and the voice of the supreme bodiless powers, who were singing songs with unceasing voice and were glorifying God, was audible to them.
And when *Joseph and* the Foremother heard and saw this, *they* fell upon their faces, prostrated themselves and blessed God with a loud voice, saying:[191] "Blessed [art thou,] the Lord, God of Israel, who hast wrought today salvation for the sons of men in thy coming, raised *me* anew from that fall [of old] and established [me] in original glory. Now *my* soul hath been honoured and *my* hope hath exulted in God *my* Saviour."

190. MS *Matenadaran* 7574, fol. 50v: the copyist initially wrote ասէր երգս ("[he] said songs," with the verb in the sing.) which was later corrected, probably by the same hand, on երգէին զերգս ("[they] sang songs," with the verb in the pl.).

191. The extant recensions reveal an unsuccessful editorial attempt at associating Joseph with Eve's words: the blessing which follows is recited in the singular; after the blessing it is Eve alone who is said to have recited it; only Eve is said to behold the child from the cloud when it withdraws. These three observations permit us to conclude that in the more ancient text Eve was alone in reciting this blessing. It is, indeed, Eve who may remember her "ancient fall" and thus confer upon the birth in the cave a soteriological significance.

յառաջին փառսն: Այժմ մեծացա՛ւ[192] անձն իմ և ցնծացա՛ւ յոյս իմ յ[Աստուա]ծ փրկիչ իմ:
Եւ զայս ասացեալ նախամաւրն Եւայի և տեսանէր, զի բարձրանայր ամպն յերկինս և հեռանայր յայրէն, և բացատեսեալ երևէր մանուկն Յ[իսու]ս՝ բազմեալ յանբանից մսուր, և գայր, առնոյր զստինսն մաւր իւրոյ, և կերակրէր կաթամբ, և դարձեալ ի տեղի իւր երթայր: Եւ զայն տեսեալ Յովսէփայ և նախամաւրն՝ գոհացեալ փառաւոր[է]ին զԱ[ստուա]ծ և հիացեալ զարմանային և ասէ[ի]ն. Ո՞ երբէք լուաւ զայս յումեքէ, կամ ետես աչաւք իւրովք զայս ամենայն, որ եղև:
Եւ նախամայրն եմուտ յայրն և առեալ զմանուկն ի գիրկս իւր և խանդաղատելով զգուէր զնա, և համբուրէր, և աւրհնէր զԱ[ստուա]ծ. զի էր մանուկն գեղեցիկ տեսլեամբ, պայծառ, և վայելուչ, և զուարթ երեսաւք: Եւ պատեալ զնա խանձարրաւք և եդեալ զնա ի մսուր եզանց:
Եւ ելեալ նախամաւրն յայրէ անտի և տեսեալ յանկարծակի կին մի, որ գայր ի քաղաքէն Ե[րուսաղէ]մի, որում անուն էր Սողոմէ: Գնաց նախամայրն ընդառաջ նորա և ասէ ցնա. Քեզ նոր աւետի՛ս. կոյս ոմն, որ բնաւ զայր ոչ գիտէր, արու մանուկ ծնաւ:

And when *the Foremother Eve* had said this, [she] saw the cloud rise into the heavens and withdraw from the cave, and the infant Jesus was clearly seen seated in the manger of dumb [beasts], and [he] went and took the breast of his mother, and was fed with milk, and went back to his place. And when Joseph and the Foremother saw this, they gratefully glorified God and, amazed, they marvelled, saying: "Who hath ever heard this from anyone, or seen with his eyes, all this that hath happened?"
And *the Foremother* entered the cave, took the child up in her bosom and, cuddling [him], caressed him, and kissed [him], and blessed God. For the child had a beautiful appearance, a shining, gentle and joyful countenance.[193] And wrapping him in swaddling clothes, she put him in the manger of oxen.
And *the Foremother* went out from that cave and suddenly saw a woman coming from the city of Jerusalem, whose name was Salome. The Foremother went towards her and said her: "New good tidings to you! A virgin who knew no man at all, gave birth to a boy."

192. The intransitive form մեծացաւ (translated into English with the passive "was magnified/ honoured") implies Eve's soul as its subject. This reading is confirmed by Recension "A", in TAYEC'I, *Apocryphal* (quoted n. 14), p. 39. Alluding to *Magnificat* (Lc 1.46-47), where a causative form of the same verb is used (Մեծացուսցէ՛ անձն իմ զՏէր. եւ ցնծացաւ հոգի իմ յԱստուած Փրկիչ իմ), Eve's words give expression to her redemption fulfilled at Christ's Nativity (cf. note 53 above).
193. Cf. 1 Enoch 46.1, which speaks of the graceful countenance of the Son of man who accompanies the "Beginning of the Days," in Enoch's vision: UHLIG, *Das äthiopische* (quoted n. 156), pp. 586–7; BLACK and VANDERKAM, *The Book of Enoch* (quoted n. 131), p. 48.

2. The Magi's arrival in Jerusalem[194]

The star that guides the Magi daily during their journey first leads them to Jerusalem:

Ահա մոգք յարևելից, որք եկեալ էին յաշխարհէ իւրեանց բազում [զ]աւ›ու‹ր[աւ]ք[195] ի քաղաքն Ե[րուսաղէ]մ զամիսս թ̅: Եւ էին թագաւորք մոգուց եղբարք միմեանց. առաջին՝ թագաւորն պարսից Մելքոն, երկրորդ՝ թագաւորն հնդկաց Գասբաս[196], երրորդ՝ թագաւորն արաբացւոց Պաղտասար[197], և գլուխք զաւրացն նոցա, որ էին կարգեալք զաւրապետք երկոտասան: Իսկ զաւրքն, որ էին ընդ նոսա՝ թուով երկոտասան հազար, զի ամենայն իշխանութիւն միոյ միոյ հազարաց կարգեալ էր: Սոքա ամենեքեան ի մի վայր ժողովեցան՝ ի քաղաքն Ե[րուսաղէ]մ: Եւ աստղն, որ առաջնորդէր նոցա՝ առ ժամայն ծածկեցաւ լոյսն, և նոքա զտեղի առին՝ ամենայն բազմութիւն հեծելոցն:
Ասեն թագաւորքն ցմիմեանս. Զի՞նչ արասցուք այժմ, կամ յո՞ երթիցուք: Ասեն. Եկա՛յք, խնդրեսցուք ստուգիւ վասն

Behold the Magi from the East, who in the course of nine months came from their land with numerous forces to the city of Jerusalem. And the kings of the Magi were brothers to one another: the first, the king of the Persians Melk'on; the second, the king of the Indians Gaspar; the third, the king of the Arabians Balthazar.[198] And twelve commanders were appointed [as] the heads of their forces; and the forces that were with them amounted to twelve thousand, for each [commander] was endowed with authority over one thousand.[199] All these gathered in one place in [proximity to] the city of Jerusalem. As for the star that had been leading them, its light forthwith became obscured; and all the multitude of the mounted [forces] made a halt.
The kings said to one another: "What should we now do, and where should we go?" they said: "Let us enquire meticulously concerning the

194. MS *Matenadaran* 7574, fol. 53v–54r.

195. MS *Matenadaran* 7574, fol. 53v: աւուրք ("days," nom., pl.) must be a corruption of զաւրաւք ("powers," instr., pl.), a reading preferred in accordance with the text that follows (see the phrase following the reference to note 197 below); see Terian, *The Armenian Gospel* (quoted n. 10), p. 48, n. 193; this reading is also confirmed by Recension "A," in Tayec'i, *Apocryphal* (quoted n. 14), p. 42.

196. Գասբաս *[Gasbas]* must be corrected to Գասբար/Գասպար *[Gaspar]* in accordance with the occurrences of the name of the king of the Indians found elsewhere. The confusion between the letters ր and ս is attested elsewhere in the manuscripts.

197. The pronunciation of Պաղտասար *[Paltasar]* is rendered in our translation according to the Western Armenian phonetic system. Versions "E," "Z" and "Ē" have, respectively: *Bałdasar*, *Bałtasar* and *Pałdasar*. The interchange of the letters բ and պ is due to the rotation of consonants in the Western Armenian phonetic system.

198. Cf. Ps 71 (72).10. The divergent provenance of the three Magi finds a particularly eloquent expression in Mik'ayēl Grič''s miniature painted in 1700 at T'oxat' (Tokat) (*Jerusalem* 1918, fol. 278v): S. Der Nersessian, *Armenian manuscripts in the Freer Gallery of Art*, Washington 1963, pl. 108, fig. 370.

199. Versions "E," "Z" and "Ē" also provide the names of the twelve commanders: Barhurida (Barxurida), Dad(i)miša (Dadmuša), Bardimiša (Bardimša, Bardmiša), Šahaypana (Šahabana, Šahapana), Xorina (Xorinēa), Dědmiša (Dědmuša), Dišpuła (Dišbuła, Dišpaha), Xumara (Xamaŕa, Xamara), Šarura (Šavurša, Šavura, Šamura), Ispana (Ak'šira), Šahura (Šahuri), Šamiram; see Tayec'i, *Apocryphal* (quoted n. 14), pp. 278, 285 and 296 respectively. Of these only the names Šahabana and Ak'šira may be linked to the names Čahban and Axširoš, which are found in the lists of the twelve Magi attested by eleven Syriac texts; cf. Ch. Jullien and Ph. Gignoux, Les mages christianisés : reconstruction historique et onomastique des listes nominales syriaques, in *Pensée grecque et sagesse d'Orient : hommage à Michel Tardieu*, sous la dir. de M. A. Amir-Moezzi *et al.*, Turnhout 2009, pp. 329–33. The Armenian text thus largely draws on independent traditions.

մանկանն և ապա երթիցուք զճանապարհն մեր: Եւ կամէին հարցանել զմանկանէն:
Իբրև ետես Հերովդէս զբազմութիւն զաւրաց հեծելոցն, որ շուրջ զքաղաքաւն բնակեալ էին, երկեաւ յոյժ ի նոցանէ: Եւ ի միտս եկեալ, ասէ. Զի՞նչ են սոքա, որ աստ եկեալ են բազում զաւրաւք: Եւ ընչիւք փարթամութ[եամ]բ լի են, և ոչ ոք ի նոցանէ մուտն և առնէ ի քաղաքս: Եւ գլխաւորք սոցա կարի մեծ են, որ ոչ եկին առ մեզ տեսանել զմեզ:

child and then proceed on our way." And they wanted to ask concerning the child.
As Herod[200] saw the multitude of the mounted forces which had been stationed around his city, he feared them exceedingly. Reflecting, he said: "Who are these who have come here with numerous forces? They are replenished with sumptuous things, and none of them even enters the city; and their chiefs are so great that they have not come to see us."

3. The Magi's account to Herod[201]

The Magi tell Herod and his princes that the star had been leading them during the nine months of their journey to the place where a king's son is to be born in Judæa in order to worship him, and that it was hidden from their sight once they had reached Jerusalem.[202]

Զի այս իններորդ ամիս է, որ ի ճանապարհի աստ եմք, և ապա կարացաք ի տեղիս ժամանել, և աստղն, որ առաջնորդէր մեզ հանապազ, մինչև ցայսաւր կացեալ ի վերայ մեր երևէր: Եւ յորժամ փութացեալ մեր ի ճանապարհն, և աստղն զկնի մեր հետևէր մինչև ի տեղիս յայս, և այժմ ծածկեցաւ լոյսն յաչաց տեսութենէ մերմէ, և ի տարակուսանս անկեալ եմք. ոչ գիտեմք զի՞նչ արասցուք: Այսպիսի խափանումն եղև ճանապարհիս մերոյ, յորում գնացաք:
Ասէ Հերովդէս. Զի՞նչ խնդիր ունիք, որ այսչափ ճանապարհ եկեալ էք բազում զաւրաւք և ընծայիւք:
Ասեն մոգքն. Մեք յաղագս այնորիկ եկաք աստ և կամիմք հարցանել զձեզ, զի լուեալ եմք յաշխարհն մեր, թէ որդի թագաւորի ծնաւ յաշխարհն Հրէաստանի, և եկաք երկիր պագանել նմա:
Եւ իբրև լուաւ զայս Հերովդէս, խռովեցաւ և երկեաւ յոյժ ի բանէն, զոր ասացին:

"For this is the ninth month since we [have begun] this journey, and we then succeeded in reaching this place, and the star that guided us at all times was until today seen staying above us. And when we hastened on our journey, the star also followed us until this place, and now its light has been concealed from the sight of our eyes, and we fell into doubt: we do not know what we should do; such an obstacle occurred on the journey that we travelled;"
Herod said: "What enquiry have you, [so] that you have undertaken such a long journey with numerous forces and with gifts?"
The Magi said: "We have come here for the following [reason about which] we desire to ask you, [namely] that we have heard in our country that a son of a king was born in the land of Judæa, and we have come here to prostrate ourselves before him;"
When Herod heard this, he was troubled and feared exceedingly the word that they had uttered.

200. A. Panaino suggests that the traditions opposing King Herod and the Magi could have its background in the lack of Herod's royal legitimacy in the eyes of the Jews of the Land of Israel during the first two centuries CE. He also sets the disesteem for Herod in contrast with the sympathy that authoritative figures arriving from Persia might arouse in Jews; see Panaino, *I Magi e la loro stella* (quoted n. 79), pp. 75–8, 97–101.
201. MS *Matenadaran* 7574, fol. 56r.
202. The extant recensions diverge on the circumstances of the Magi's encounter with Herod; cf. Terian, *The Armenian Gospel* (quoted n. 10), pp. 48–51, esp. notes 200 and 201.

4. The Magi reveal to Herod the source of their knowledge[203]

Ասէ Հերովդէս. Եւ յորմէ՞ լուայք զայդ, զոր ասէք, և կամ ո՞ պատմեաց ձեզ:
Ասեն մոգքն. Մեք ի նախահարց մերոց ունիմք զվկայութիւնս զայս՝ գրեալ և պահեալ, և բազում ժամանակ սպաս›ս‹եալ մնային հարքն մեր ազգք ազգք, և որդիք որդւոց իւրեանց պատուիրեցին, մինչև եկեալ հասեալ գիրն, և բանն առ մեզ կատարեցաւ: Եւ ապա, հրամանաւն Ա[ստուծո]յ, ի ձեռն հրեշտակին, որ երևեցաւ մեզ, և եկաք ի տեղիս յայս, զոր Տ[է]ր եցոյց մեզ:
Ասէ Հերովդէս. Եւ ուստի՞ ունիք զվկայութիւնս, զոր դուք միայն գիտէք:
Ասեն մոգքն. Մեր վկայութի[ւն]ս ոչ ի մարդկանէ է, այլ յԱ[ստուծո]յ, և ա[ստուա]ծատուր աւրէնս և հրամանս պատգամաց, զոր խոստացաւ Տ[է]ր յայտնել[204] որդւոց մարդկան, առ մեզ պահեալ[205] կայ մինչև ցայսաւր:
Ասէ Հերովդէս. Եւ ուստի՞ իցէ գիրն այն, որ ազգն ձեր միայն ունին զայն, և այլ ոչ ոք:
Ասեն մոգքն. Այլ ազգ ոչ ոք գիտէ զայդ, բայց միայն ազգն մեր ունին զվկայութիւնս զայս: Զի յետ ելանելոյ Ադամայ ի դրախտէն և Կայէնի սպա[նա]նելոյ զԱբէլ, ետ Տ[է]ր Ա[ստուա]ծ Ադամայ զՍէթ՝ որդի մխիթարութեան և զթուղթս զայս ընդ նմա՝ մատամբն Ա[ստուծո]յ գրեալ, և փակեալ, և կնքեալ: Եւ Սէթ առեալ ի հաւրէ իւրմէ՝ ետ ի յորդի իւր, և որդիքն որդւոց՝ յազգս իւրեանց: Եւ պատուէր առեալ նոցա՝ պահել զթուղթս զգուշութեամբ մինչև ի Նոյ, և Նոյ ետ յորդի իւր՝ ի Սէմ, և որդիք որդւոց իւրեանց՝ յետ իւրեանց, և առեալ՝ ետուն յԱբրահամ: Եւ Աբրահամ ետ ի քահանայապետն Մելքիսեդեկ, և անտի՝ յազգն մեր, ի Կիւրոս՝ ի թագաւորն պարսից: Եւ հարքն առին, եդին

Herod said: "And from whom have you heard that what you are saying? who has related [it] to you?"
The Magi said: "We hold this testimony from our Forefathers, written and kept, and for a long time our fathers [in their] generations remained in expectation [of its accomplishment], and [their] sons charged their [own] sons [to keep it], until this Writ came [down to us and] reached [us], and its account was fulfilled with us. And then, by God's command, through the angel who had been revealed to us, we came to this place that the Lord showed us;"
Herod said: "And whence have you this testimony which only you know?"
The Magi said: "Our testimony is not from men, but from God; and this God-given law and enjoined commandment, which the Lord had promised to reveal to the sons of men, [is] kept by us [and] subsists even until today;"
Herod said: "And whence is this Writ, the one which only your nation has, and no-one else?"
The Magi said: "No other nation knows this, but only our nation has this testimony, for after Adam had departed from Paradise and Cain had murdered Abel, the Lord God gave Adam Seth,[206] the son of consolation, and together with him [he gave] this document, written, closed and sealed with God's finger. And after receiving [it] from his father, Seth gave it to his son, and the sons of [his own] sons—to their families. And they received the behest to keep this document diligently until Noah, and Noah gave [it] to his son, Shem, and the sons of their sons—to [those who came] after them; and after receiving [it], they gave [it] to Abraham, and Abraham gave [it] to the high priest Melchizedek, and from him [it reached]

203. MS *Matenadaran* 7574, fol. 56ᵛ–57ʳ.

204. յայտնել: "to reveal" (inf.); the gap found in the manuscript between the letters ե and լ had most likely been occupied by an ա which was later erased. The initial form must thus have been յայտնեալ ("revealed," part.); cf. Recension "A": առնել ("to make," inf.), in Tayec'i, *Apocryphal* (quoted n. 14), p. 46.

205. պահեալ: "kept" (part.). The second letter ա is inserted by another hand. It must formerly have been պահել ("to keep," inf.). The participial form պահեալ is attested in Recension "A," in Tayec'i, *Apocryphal* (quoted n. 14), p. 46.

206. Cf. Gen. 4.25; 5.3.

ի սենեկի պատուով՝ մինչև եկեալ թուղթս այս եհաս առ մեզ, և մեք զայն գիրն ընդ մեզ ունիմք, զի դիցուք առաջի նորընծայ արքային՝ որդւոյ թագաւորին Ի[սրայէ]լի։

our nation [and] Cyrus, the king of the Persians; and the fathers took [it and] put in a chamber with [every] honour, until this document came and reached us; and we keep this document with us in order to put [it] before the newly bestowed prince, the son of the king of Israel."

5. The Magi's visit to Bethlehem[207]

The Magi enquire of Herod about the place of the future Messiah's birth. At the king's request, the priests and the scribes reveal to them that he is to be born "in Bethlehem of Judæa, in King David's city."[208] Once set free by the king of Judæa, the Magi bend their steps to Bethlehem again guided by the star. In Bethlehem, the kings, the princes and the multitude of the forces accompanying them stop and dismount short of the cave, and then set about singing, accompanying their songs with musical instruments and dances; they loudly bless God for deigning to permit them to reach this place in order "to honour the great day and the mystery that had been revealed to them," words which refer to the prophecy of the written document kept by them.[209]

Իբրև ետես Յուսէփ[210] զայս ամենայն, և Մարիամ, երկուցեալ ի թագաւորացն և ի զաւրացն ամենեցուն, ահաբեկ լինէին. թողին զայրն և փախեան ի տեղւոջէ անտի, և մանուկն Յ[իսու]ս Ք[րիստո]ս միայն մնաց ի յայրի անդ և բազմեալ կայր յանբանից մսուրն։ Իբրև տեսին զնա ամենայն իշխանքն, ասացին ցՅուսէփ. Ո՛վ ծեր, ընդէ՞ր զարհուրիս և փախստական լինիս. մի՛ երկնչիր, մեք արդևք մարդիկ եմք, իբրև զքեզ։
Ասէ Յուսէփ. Ուստի՞ եկեալ էք դուք աստ, կամ զո՞ խնդրէք։
Ասեն մոգքն. Մեք ի հեռաւոր աշխարհէ եկեալ եմք՝ յերկրէն պարսից՝ բազում ընծայիւք, և ցանկամք տեսանել զնորածին մանուկն՝ զարքայն հրէից՝ և երկիր պագանել նմա։ Արդ, եթէ գիտիցես արդևք, թէ ու՛ր է նա, պատմեցէ՛ք մեզ զճշմարիտն, զի տեսցուք զնա։
Զայս իբրև լուաւ Մարիամ, խնդութ[եամ]բ եմուտ ի յայրն, և առեալ զմանուկն ի գիրկս իւր, ցնծութ[եամ]բ

When Joseph, as well as Mary, saw all this, they were frightened at the kings and all their armies, [and] they left the cave in terror and fled from that place, and the child Jesus Christ remained alone in that cave; and [he] remained seated in the manger of dumb [beasts]. When all the princes saw him, they said to Joseph: "O, elder, why fearest thou and art thou fleeing? Be not afraid; are [not] we perchance people like you?"
Joseph said: "Why have you come here and what are you seeking?"
The Magi said: "We have come from a distant country, the land of the Persians, with many gifts, and we desire to see the new-born child, the king of the Jews, and to prostrate ourselves before him. Now, shouldst thou perchance know where he is, tell us the truth, so that we may see him."
When Mary heard this, she entered the cave with joy, and taking the child into her bosom, she glorified God with exultant heart and with gratefulness. And the Magi again asked Joseph: "O, venerable elder, tell us precisely [where he

207. MS *Matenadaran* 7574, fol. 58^{v}–62^{v}.
208. *Ibid.*, fol. 58^{r}.
209. *Ibid.*, fol. 58^{v}.
210. The rendering of Joseph's name varies in the manuscript. Յուսէփ *[Yusēp']*, instead of the usual Armenian Յովսէփ *[Yovsēp']*, may reflect linguistic contamination in Southern Armenia.

սրտիւ և զոհութ[եամ]բ փառաւորէր զԱ[ստուա]ծ: Եւ կրկին անգամ մոգուցն հարցանէին ցՅովսէփ. Ո՛ պատուական ծեր, պատմեա՛ մեզ ստուգապէս, թէ գիտիցես արդեաւք, զի տեսցուք:

Եւ Յուսէփ մատամբ ցուցանէր զայրն ի հեռաստանէ: Եւ մոգուցն խնդութ[եամ]բ հասեալ ի դուռն այրին և տեսին զմանուկն՝ բազմեալ յանբանից մսուրն. և անկեալ՝ երկիր պագանէին նմա թագաւորքն, և իշխանքն, և այլ ամենայն բազմութիւն ժողովոյն, և բերեալ մատուցանէին զնուէրս առաջի նորա:

Եկն յառաջ Գասպար թագաւորն հնդկաց և բացեալ զզարդս[211] մեծագինս, զտաշխս, զկասիա, և զկինամոնն, և զկնդրուկն, և զծխանելիս անուշահոտութեան իւղոցն և խնկոցն, և առժամայն հեղաւ հոտ անուշութեան և ելից զայրն, յորում էին անդ: Իսկ Պաղտասար թագաւորն արաբացւոց, բացեալ զգանձս մեծութեան իւրոյ, տարեալ մատուցանէր առաջի նորա ոսկի, արծաթ, ականս պատուականս, և մարգարիտս գեղեցիկս, և շափիղս: Իսկ Մելքոն թագաւորն բերեալ զմուռս և զհալուէս, զբեհեզս, և զծիրանիս, և զայլ կտաւս պատուականս:

Եւ իբրև մատուցանէին զընծայս իւրեանց ի պատիւ որդւոյ թագաւորին Ի[սրայէ]ղի, յայնժամ ելեալ թագաւորքն ի յայրէն և գնացեալ նոցա առանձին ի բացուստ մեկուսի, երեքեան նոքա միաբանեալ նստան, հարցանէին ցմիմեանս և ասէին. Ո՛ զարմանալի գործս, զոր տեսաք աչաւք մերովք. այսպիսի՛ աղքատ և տնանկ գոլով յամենայն ընչից. ո՛չ տուն, և ո՛չ յարկ, և ո՛չ տեղի հանգստեան, այլ անապատ և անմարդաբնակ, վայրի, որ ո՛չ գոյր նոցա պէտք, և ո՛չ ծածկոյթ՝ անձանց իւրեանց: Զի՞նչ էր գալ մեզ ի հեռաստանէ և տեսանել զդոսա. ասացէ՛ք ճշմարիտ. Զի՞նչ նշան սքանչելեաց տեսէք անդ. եկա՛յք, պատմեսցու՛ք միմեանց թէ զի՞նչ է այն, որ երևեցաւ մեզ:

is]—shouldst thou perchance know—so that we may see [him]."

And Joseph indicated the cave from afar with his finger. And the Magi reached the entrance to the cave with joy and saw the child seated in the manger of dumb [beasts], and the kings, the princes and all the multitude of those gathered fell down and prostrated themselves before him, and bringing the gifts, [they] offered [them] before him.

Gaspar, the king of the Indians, stepped forward, opened precious nard, storax, cassia, and cinnamon, and olibanum, and incense of sweetly perfumed oils and of gums, and a sweet scent instantly poured forth and filled the cave wherein they dwelt.[212] And Balthazar, the king of the Arabians, opened his great treasure and carried before him and offered gold, silver, precious gems, beautiful pearls and sapphires. And Melk'on the king [of the Persians] brought myrrh and aloe, linen, purple and other precious cloths.

And when the kings [had] presented their gifts in honour of the son of the king of Israel, they went out from the cave and retreated alone to a remote, solitary place, [and] all three sat together and asked one another, saying: "What marvellous deeds have we beheld with our eyes! [They] are so poor, being deprived of all means: [they have] no house, no roof and no place to rest, but [there is] a desert, uninhabited by men [and] wild [place], which has not provided them [with] what they needed, nor even [with] a shelter. Why have we come from a distant country to see them? Say truly, what marvellous sign did you see there? Let us recount to one another what it was that appeared to our sight;"

The brothers said altogether: "Indeed, you speak fairly;"

211. զզարդս: "ornaments." We agree with A. Terian who corrects it to զնարդս, "nard," following other witnesses, such as Recension "A" and Versions "E," "Z" and "Ē" (Tayec'i, *Apocryphal* [quoted n. 14], pp. 49, 282, 292, 302), Terian, *The Armenian Gospel* (quoted n. 10), p. 55, n. 212.

212. Cf. Is 60. 6. According to Versions "E" and "Ē" (Tayec'i, *Apocryphal* [quoted n. 14], pp. 280, 298), the scent of incense had already "filled the city" of Jerusalem when the Magi had stopped by its walls.

Ասեն միաբան եղբարքն. Այո՛, բարւո՛ք ասէք:
Ասեն ընդ Գասպար՝ թագաւորն հնդկաց. Յորժամ զկտաւն[213] տարեալ մատուցեր առաջի նորա, որպէս տեսեր զնա:
Ասէ Գասպար. Ես զնա մարմնով Որդի Ա[ստուծո]յ տեսի՝ բազմեալ ի յաթոռ փառաց, և զաւրք անմարմնոց սպա[սա]ւորէին առաջի նորա:
Ասեն ցնա. Բարիո՛ք ասես:
Դարձեալ ասեն ցՊաղտասար՝ թագաւորն արաբացւոց. Յորժամ զգանձն տարեալ մատուցեր առաջի նորա, որպէս տեսեր զնա:
Ասէ Գասպար. Ես զնա մարմնով որդի մարդոյ տեսի, որդի արքայի՝ նստեալ[214] ի վերայ բարձրութեան գահոյից, և զաւրք բազումք՟ առաջի նորա:[215]
Ասեն ցնա. Եւ դու բարիո՛ք ասես:
Դարձեալ ասեն ցՄելքոն՝ թագաւորն պարսից. Յորժամ զզմուռս տարեալ՝ մատուցեր առաջի նորա, որպէս տեսեր զնա:
Ասէ Մելքոն. Ես տեսի զնա մարմնով ի չարչարանս մեռեալ և դարձեալ յարուցեալ ի մեռելոց:
Ասացին ցնա. Եւ դու բարիո՛ք ասացեր:
Զայս իբրև լուան թագաւորքն, հիացան յոյժ և ասէին ցմիմեանս. Զի՞նչ է նոր սքանչելիքս, որ տեսանեմք, զոր ցուցաւ մեզ, և նման

They said to Gaspar, the king of the Indians: "Whilst carrying olibanum you were offering [it] before him, in what form did you see him?"
Gaspar said: "I saw him [as] Son of God with a body, seated on the throne of glory, and the forces of bodiless [beings] were ministering before him;"
They said to him: "You speak fairly."
They spoke again [turning] to Balthazar, the king of the Arabians: "Whilst carrying the treasure you were offering [it] before him, in what form did you see him?"
Balthazar[216] said: "I saw him [as] a son of man with a body, a son of a king, seated on a high throne, and numerous forces before him;"
They said to him: "And you also speak fairly;"
They spoke again [turning] to Melk'on, the king of the Persians: "Whilst carrying myrrh[217] you were offering it before him, in what form did you see him?"
Melk'on said: "I saw him dead in body through [his] Passion and risen again from the dead;"
They said to him: "And you also have spoken fairly."
When the kings heard this, they were amazed greatly, saying to one another: "What is this new marvel? We beheld what was shown to us [all], but our testimonies were not similar to one

213. With recourse to manuscripts *Jerusalem* 1432 and 3164 and Recension "A," A. Terian maintains that կտաւ (cloth) is a corruption of կնդրուկ (olibanum); see Terian, *The Armenian Gospel* (quoted n. 10), p. 55, n. 216. Indeed, we are previously told that "precious cloths" (կտաւք պատուականք) were amongst the gifts of Melk'on, whereas կնդրուկ (olibanum) appears amongst Gaspar's gifts. Also the accounts of Recension "A" (Tayec'i, *Apocryphal*, p. 43, 49, 50) and Versions "E," "Z" and "Ē" (Tayec'i, *Apocryphal* [quoted n. 14], pp. 282, 292 and 303 respectively) corroborate this reading. Besides, this reading would be consistent with Matthew 2.11 and Pseudo-Matthew 16.2 which speak of gold, incense and myrrh. Thus, the reading of MS *Matenadaran* 7574 could result from confusion with either Melk'on's visit or that of Eve who has a "large cloth (կտաւ) cast across her shoulder."

214. The original had had տեսեալ (seen) and was later corrected to նստեալ (seated).

215. և զաւրք բազումք առաջի նորա (and numerous forces before him): Version "Ē" is more explicit about the earthly nature of the "high throne" in this vision, and probably with the aim at stressing it: և զաւրք բազմութեան մարդկան առաջի նորա, որք անկեալ երկիր պագին նմա (and the forces [composed] of multitude of men before him, which fell down and bowed to the ground before him). Recension "A" and Versions "E" and "Z" have very similar readings; see Tayec'i, *Apocryphal* (quoted n. 14), pp. 303, 50, 282–3 and 292 respectively.

216. MS *Matenadaran* 7574 has here "Gaspar," but in accordance with A. Terian, in this case we follow the group of manuscripts which cite Balthazar; cf. Terian, *The Armenian Gospel* (quoted n. 10), p. 55, n. 217. Indeed, Balthazar's vision is explicitly referred to below as the "second vision."

217. On this instance, Recension "A" and Versions "E," "Z" and "Ē" repeat the list of Melk'on's gifts found above (Tayec'i, *Apocryphal* [quoted n. 14], pp. 43, 49, 282, 292, 302).

միմեանց ոչ էին վկայութիւնքս: Հաւատամք ի գործս, զոր աչաւք մերովք տեսաք:

Եւ վաղիւն յարուցեալ՝ թագաւորքն ասէին ցմիմեանս. Եկա՛յք, միաբան երթիցուք յայրն և տեսցուք, թէ զի՛նչ յայտնի երևի մեզ: Եւ գնացեալ թագաւորն հնդկաց Գասպար, և եմուտ յայրն, և ետես զմանուկն՝ բազմեալ յանբանից մսուր, և խոնարհեալ երկիր եպագ նմա: Եւ ետես զերկրորդ տեսիլն թագաւորին արաբացւոց Պաղտասար: Եւ իբրև ել Գասպար՝ թագաւորն հնդկաց՝ այն, որ յառաջ զնա մարմնով ետես՝ նոյն ժամայն ետես մարմնով որդի մարդոյ: {Եւ առժամայն ել թագաւորն հնդկաց և պատմեաց նոցա, թէ զառաջին տեսիլն ո՛չ տեսի, այլ զքո՛յն, Բաղտասար, զոր պատմեցեր մեզ: Եւ ապա եմուտ թագաւորն արաբացւոց և ետես զՅիսուս բազմեալ ի գիրկս մաւր իւրոյ, և անկեալ երկիր եպագ նմա, և զառաջին տեսիլն ոչ ետես, այլ ետես զնա՝ որպէս և թագաւորն մոգուց Մելքոն՝ մարմնով մեռեալ ի չարչարանս և յարուցեալ ի մեռելոց: Եւ նոյն ժամայն ել արտաքս և ասաց նոցա, թէ զառաջին տեսիլն ո՛չ տեսի, այլ զքո՛յն, Մելքոն: Եւ ապա եմուտ թագաւորն պարսից Մելքոն, և ետես զՅիսուս՝ բազմեալ ի վերայ գահոյից. և երկիր եպագ նմա, և զառաջին տեսիլն ոչ ետես, այլ ետես զնա մարմնով Աստուած ի կուսէ ծնեալ: Ել վաղվաղակի խնդութեամբ և գնաց, պատմեաց թագաւորացն և զաւրացն, եթէ արդարև ճշմարիտ Ա[ստուա]ծ է նա, որ ըստ իւրաքանչիւր պատարագացն, զոր մատուցաք նմա՝ զնոյն տեսութեան կերպարանաց երևցաւ մեզ: Եւ դարձեալ ասեն ցմիմեանս. Եկա՛յք երրորդ անգամ դարձցուք հաւաստեաւ և ապա երթիցուք զճանապարհս մեր:}[218]

Յարուցեալ գնացին մինչև ի դուռն այրին և մտին թագաւորքն մի ըստ միոջէ, տեսանէին զտեսիլն միմեանց, որպէս ցուցաւ նոցա, և նոքա նոյնպէս ցնծութ[եամ]բ սրտիւ բերկրեալ լինէին: Եւ եկին մեծաւ խնդութ[եամ]բ,

another! We believe in this deed which we have seen with our [own] eyes."

Rising promptly, the kings said to one another: "Let us go together to the cave and see what [shall] plainly appear to us."[219] And the king of the Indians Gaspar went [forward], entered the cave and saw the child seated in the manger of dumb [beasts], and he bowed, prostrating himself before him. And he beheld the second vision, [that] of the king of the Arabians Balthazar. And when advanced Gaspar, the king of the Indians, the one who had first seen him [Son of God][220] with a body, he saw at this time a son of man with a body. {And the king of the Indians instantly went out and told them: "I did not see the first vision, but yours, Balthazar, [about] which you had told us." And then the king of the Arabians entered [there] and saw Jesus seated in his mother's bosom, and he fell down [and] prostrated himself before him, and he did not behold the first vision, but he beheld him as the king of the Magi Melk'on [had done]: dead in body through [his] Passion and risen from the dead. And he instantly went out and said to them: "I beheld not [my] first vision but yours, Melk'on." And then the king of the Persians Melk'on entered [inside] and saw Jesus seated on a throne, and [he] prostrated himself before him and did not behold his first vision, but he beheld him as God with a body, born from a virgin. He promptly went out with joy and went to give word to the kings and the forces: "He is indeed the true God who, in accordance with each of the offerings that we presented him, appeared to our sight in similar form." And they said again to one another: "Let us return [there] for a third time for [the sake of] certainty and then proceed on our way."}

Rising, the kings went to the door of the cave, entered [therein] one after another [and] saw each other's vision[s], [those] which had [formerly] been revealed to them, and they likewise exulted [and] rejoiced in their hearts. And they returned

218. The fragment in curly brackets is reproduced from Version "E," in Tayec'i, *Apocryphal* (quoted n. 14), p. 283; cf. also Version "Z," pp. 293–4.

219. The account *Concerning the Kings Magi* phrases this address in the following way: **և տեսցուք եթէ այլ նշան ցուցանէ մեզ այսաւր** (and we shall see whether or not he will show us another sign today), Tayec'i, *Apocryphal* (quoted n. 14), p. 293; Version "E" (Tayec'i, *Apocryphal*, p. 283) is similar.

220. Version "E" has "God" (Tayec'i, *Apocryphal* [quoted n. 14], p. 283).

պատմեցին զաւրացն, թէ ճշմարիտ նա Որդի Ա[ստուծո]յ է, որ ըստ իւրաքանչիւր նուիրացն, որ մատուցաք նմա՝ զնոյն տեսութիւն կերպարանաց երևեցաւ մեզ, և զողջոյնն մեր պատուով և սիրով ընկալաւ: Հաւատացին թագաւորքն, և իշխանքն, և բազմութիւնք ժողովոյն, որ եկեալ էին անդ:
Եւ ապա դարձեալ թագաւորն Մելքոն, առեալ զգիր կտակարանին՝ զոր ունէր ընդ իւր ի պահեստ ի նախահարց անտի, զոր ասացաք՞ և տարեալ մատուցանէր առաջի նորա և ասէր. Ահա նամակ գրոյս, զոր ետուր մեզ ի պահեստ ի նախահարց անտի: Ասէ. Ընթերցի՛ր զգիրդ[221] հաւաստեաւ:
Եւ գիր գլխոյն, որ գրեալ էր և փակեալ, կայր ի պահեստի, զոր մոգքն ոչ արժանի համարեցան բանալ՝ զգիրն՝ և տալ ումեք ընթեռնուլ՝ քահանայիցն և այլ ամենայն ժողովրդեանն, զի ոչ էին արժանի լսելոյ, զի ոչ էին որդիք արքայութեանն, զի խաչողք և ուրացողք լինելոց էին Փրկչին: Արդ, այս էր գիր գրոյն, զոր կնքեալ և փակեալ կայր հրամանաւն Ա[ստուծո]յ:
Զի յետ Ադամայ ելանելոյն ի դրախտէն և Կայէնի սպանանելոյ զեղբայրն՝ զՀաբել, սուգ առ Ադամ ի վերայ մահուան որդւոյն իւրոյ, քան զելանելն նորա ի դրախտէն: Ետ Ա[ստուա]ծ Ադամայ որդի զՍէթ, որ թարգմանի որդի մխիթարութեան: Զի Ադամ յառաջ ցանկացաւ ա[ստուա]ծանալ, և Ա[ստուա]ծ խոնարհեցաւ մարդանալ վասն առաւել գթոյ իւրոյ խոնարհութեանն: Ետ Ա[ստուա]ծ զուխտն և զերդումն ընդ նախահայրն, միջնորդութեամբ {գրոյն որ}

with great gladness [and] recounted to their forces: "He is truly the Son of God who was revealed to us in appearance[s] of [different] forms according to each of the gifts that we offered him, and he honourably and lovingly received our salutation." The kings, the princes and the multitude of people who gathered there believed.
And then King Melk'on took again the book of the covenant, which he had by him in custody—[kept] from the Forefathers, as we have said,—and carried [it] and offered [it] before him; and he said: "Here is the written document which you have given to us for custody since the Forefathers;" he said: "Read this Writ meticulously."[222]
And [this is] the Writ of the beginning [of this document], which had been written and closed [and] which remained in custody; the Magi considered not befitting that this document [should] be opened and given to any of the priests or of the rest of the entire people for reading, for [these] were unworthy of listening [to it] because [they] were not sons of the kingdom, insofar as they were to become crucifiers and repudiators of the Saviour. This, therefore, is the text of the document which remained sealed and closed by God's command:[223]
In fact, after Adam's departure from Paradise and Cain's murdering his brother Abel, Adam mourned for his son's death [more] than over his departure from Paradise. God gave Adam Seth as son, which in translation [means] "Son of consolation." For Adam had earlier desired to become God, and God condescended [in order] to become man because of his exceeding mercy [and] love of men.[224] God gave the covenant and

221. The manuscript has զգիրտ. The confusion between the letters դ and տ is due to different pronunciations of consonants in various regions of Armenia; cf. also note 128 above.
222. Collation with Versions "Z" and "Ē" confirms that it is Melk'on who addresses the infant.
223. The following words may be regarded as a preamble that ancestors of the Magi, who transmitted to them the *Document written by God*, had attached to it. God's Writ should then begin with the words "In the year six thousand..." below.
224. With recourse to MSS *Jerusalem* 3164 and *Jerusalem* 1432 and Recensions "A" and "B" (Tayec'i, *Apocryphal* [quoted n. 14], pp. 51 and 127 respectively), which have "and love of man" (և մարդասիրութեան), Terian proposes to amend the reading of MS *Matenadaran* 7574 which has here "the humility of his exceeding mercy;" cf. Terian, *The Armenian Gospel* (quoted n. 10), p. 58, n. 230. Recension "B" represents the most expanded version, and its testimony may only be evoked here because it is concordant with other recensions. Also Version "Z" is concordant with this reading: Tayec'i, *Apocryphal*, p. 294.

գրեալ և կնքեալ {էր} մատամբն իւրով,[225] եթէ. զվեց հազար ամ երորդի առաքեմ զմիածին Որդին իմ, զԲանն Ա[ստուա]ծ, որ եկեալ մարմնանա[յ] ի զաւակէ քումմէ. և լինի Որդին իմ որդի մարդոյ, և զքեզ դարձեալ վերստին յառաջին փառսն հաստատեցից: Յայն ժամ եղիցիս դու Ադամ անմահացեալ մարմնով՝ Ա[ստուա]ծ ընդ Ա[ստուա]ծս միաւորեալ, իբրև զմի ի մէնջ՝ ճանաչել զբարի և զչար: Այս էր գիր գրոյն գրեալ, զոր բերեալ մոգուցն՝ մատուցանէին առաջի մանկանն:

Արդ, իբրև կատարեցին թագաւորքն և իշխանքն զխնդրուածս և զխորհուրդս իւրեանց, զոր խաւսեցան առնել, կացեալ նոցա անդ յայրն աւուրս երիս: Եւ ապա խորհուրդ արարին թագաւորքն և ասեն. Եկա՛յք, միաբան երթիցուք ի յայրն, երկիր պագցուք, և խոստովանեսցուք զնա Ա[ստուա]ծ, և ապա երթիցուք զճանապարհս մեր խաղաղութ[եամ]բ: Եւ նոցա հաւանեալ ամենեքին: Եւ յարուցեալ թագաւորքն և իշխանքն մտին յայրն, երկիր պագին Յ[իսուս]ի, և խոստովան եղեն, և ասեն. Ճշմարիտ Ա[ստուա՛]ծ ես դու և Որդի՛ Ա[ստուծո]յ: Եւ ելեալ նոցա ամենեցուն՝ ի ձայն մեծի ցնծութ[եամ]բ աւրհնէին զԱ[ստուա]ծ:

the vow through the Forefather, by the mediation of a document that was written and sealed with his [own] finger: "In the year six thousand[226] I shall send my only-begotten Son, God the Word, who shall come and become incarnate of your offspring, and my Son shall be a son of man, and he shall re-establish you in original glory. You shall then become an Adam with an immortalised body, a God united to me, God, [able] as one of us to discern good and evil." This was the text of the written document[227] which the Magi brought and offered before the child.

When the kings and the princes[228] had accomplished what they, in their [own] words, had sought and intended to do, they sojourned there three days, in [proximity to] that cave. And then the kings held counsel and said [amongst themselves]: "Let us go together into the cave, prostrate ourselves and profess him God, and then proceed on our way in peace." And [this] pleased them all. Rising, the kings and the princes entered the cave, prostrated themselves before Jesus, professed [him] and said: "You are true God and Son of God." And they all went out [of the cave], loudly blessing God with jubilation.

6. *Document written with God's finger*. Independent recension[229]

Այս է գիր՝ մատամբն Ա[ստուծո]յ գրեալ, և կնքեալ, և առ[ա]ք[եա]լ ձեռամբ հր[ե]շտ[ա]կի առ Ադ[ա]մ՝ ի յայս փրկ[ո]ւ[թ]ե[ան]ս.

Ի վեցերորդ դարուն, յաւուր վեցերորդի՝ ի սկիզբն լինելութե[ան] քո՝ առաքեցից զմիածին

This is the document written and sealed with God's finger and sent at an angel's hand to Adam for [the sake of] his salvation:

"In the sixth age, on the sixth day, at [the date corresponding to] the beginning of your existence, I shall send the only-begotten Son,

225. The words in curly brackets are missing in MS *Matenadaran* 7574 and are reproduced from the account *Concerning the Kings Magi* (Tayecʻi, *Apocryphal* [quoted n. 14], p. 294).

226. The account *Concerning the Kings Magi* adds here: [աւ]ուր վեցերորդի, սկիզբն լինելութեան քո ([on the] sixth day, at the beginning of your existence), in Tayecʻi, *Apocryphal* (quoted n. 14), p. 294.

227. "written document": the account *Concerning the Kings Magi* has: գիրն առաջին գրեալ մատամբն Աստուծոյ (the primary document written by the finger of God), in Tayecʻi, *Apocryphal* (quoted n. 14), pp. 294–5.

228. Cf. Is 49.7.

229. MS *Matenadaran* 2111, fol. 229v.

Որդին՝ զԲանն Ա[ստուա]ծ, որ եկեալ մարմնանայ ի զաւակէ քումմէ, և լինիցի Որդի իմ որդի մարդոյ, և զքեզ յառաջին փառսն դարձեալ նորոգեսցէ վերստին: Եւ ապա եղիցիս դու, Ադամ, իբրև զմի ի մէնջ՝ անմահ մարմնով ընդ Ա[ստուա]ծ միաւորեալ: Այս է գիր առ[ա]ջին՝ գրե[ա]լ մատամբն Ա[ստուծո]յ և կնքե[ա]լ, և բերեալ ի հրեշտակաց՝ ետուն Ադամայ, զոր Ադամ ետ ի Սէթ և Սէթ՝ յորդիսն իւր և յորդւոց յորդիս՝[230] մ[ին]չև ցՆոյ: Եւ Նոյ ետ ի Սէմ, և Սէմ՝ յորդիսն իւր և յորդւոց յորդիս մ[ին]չև ցԱբր[ա]հ[ա]մ: Եւ Աբր[ա]հ[ա]մ ետ ի Մելքիսեդեկ ք[ա]հ[ա]ն[ա]յ, և Մելքիսեդեկ ետ ի Կիւրոս թ[ա]գ[աւո]րն պարսից, և նա եդ ի սենեկի՝ պահել զգուշ[ո]ւ[թեամ]բ մ[ին]չև ի մոգսն, զոր բերեալ մոգքն մատ[ո]ւցին առ[ա]ջի Յ[իսուս]ի Ք[րիստոս]ի:[231]

God the Word, who [shall] come [and] become incarnate from your offspring, and my son shall become a son of man, and he shall renew you ›again‹ in original glory, and you, Adam, shall then be as one of us, with an immortal body united to God."
This is the first document written with God's finger and sealed, [which] angels brought [and] gave to Adam, which Adam gave to Seth, and Seth—to his sons and to the sons of [his] sons, until Noah, and Noah gave [it] to Shem, and Shem—to his sons and to the sons of [his] sons, until Abraham. And Abraham gave [it] to Melchizedek the priest, and Melchizedek gave [it] to Cyrus the king of the Persians, and [Cyrus] put it in a chamber to be kept diligently until the Magi. The Magi brought and offered it before Jesus Christ.

7. Angel's good tidings to Adam from *Departure of Adam and Eve from Paradise*[232]

[Ե]ւ յետ հինգ աւուրցն լուաւ Աստուած աղաւթից նոցա, և առաքեաց զհրեշտակ իւր, և աւետեաց Ադամայ վասն մարդանալոյն Տեառն Աստուծոյ և ազատիլն ի ձեռաց Սատանայի: Եւ ետ›ուր‹ Ադամայ զձեռագիրն Աստուծոյ, և էր գրեալ այսպէս. Մի՛ տրտմիր, Ադա՛մ, խաբեաց զքեզ Սատանայ. վասն այն, որ ասաց, թէ. Մինչև անծինն ծնանի և անմահն մեռանի, զի անծինն ե՛ս եմ, և անմահ՝ աստուածութիւն: Զոր ի վեց դարուն առաքեցից զմիածին Որդին իմ ի լուսոյ աստուածութեան իմոյ, և մարմին առցէ ի սուրբ և յանարատ կուսէ, զոր ի զաւակէն քումմէ եղիցի որդին իմ որդի քո: Զի անծինն ծնանի, և ջնջէ զձեռագիր յանցանաց քոց, և դարձուցէ զքեզ յառաջին փառսն քո: Իբրև զայս աւետիսն լուաւ, ուրախ եղև:

And after five days God hearkened to their prayers and sent his angel and gave Adam the good tidings that the Lord God [should] become man and [Adam should] be delivered from Satan's hands. And [the angel] gave Adam God's handwritten [document], and [there it] was written thus: "Grieve not, Adam: Satan has deceived you; he said 'Until the unbegotten is born and the undying dies' because I am the unbegotten, and the undying [is] deity. For after six ages I shall send my only begotten Son from out of the light of my deity, and [he] shall take a body from a holy and immaculate virgin, so that [being born] from your offspring my Son should become your son. For the unbegotten [shall be] born, [shall] erase the handwritten [document] of your transgressions and return you to your original glory." As [Adam] heard these good tidings, he rejoiced.

230. յորդւոց յորդիս: there is a duplicated preposition յ, and the syntagma has to be understood as որդւոց յորդիս, i.e. "to the sons' sons."
231. This text is followed on the next page (fol. 230r) by a *Concise history of the holy forefathers (Պատմութի[ւն] համառաւտ նախահարցն սրբոց)* copied by the same hand.
232. *Concerning the departure of Adam and Eve from Paradise* 24 (Recension "B"), in Lipscomb, *The Armenian* (quoted n. 174), p. 248.



Rome, Church of St. Mary Major, mosaic of the triumphal arch, left wing, 432–40:
Annunciation, Explanation of Joseph's doubt and Adoration of the Magi.
Photograph of Beat Brenk.

SOUVENIRS ÉVANOUIS DE BYZANCE AU TRÉSOR DE SAINTE-ALDEGONDE À MAUBEUGE*

par Jannic DURAND

Le trésor de l'ancien couvent des chanoinesses de Sainte-Aldegonde à Maubeuge, fondé aux temps mérovingiens, doit sa célébrité à quelques œuvres insignes qui ont quasi miraculeusement échappé aux destructions de la Révolution avant d'être déposées, au XIXe siècle, dans la chapelle Sainte-Aldegonde de l'église paroissiale Saint-Pierre-et-Saint-Paul de Maubeuge. Parmi celles-ci, la crosse d'argent doré du XIIIe siècle attribuée par la tradition à sainte Aldegonde, le reliquaire réputé abriter son voile, exécuté par un orfèvre de Valenciennes en 1469, ou encore la chasuble qui lui aurait appartenu, un splendide drap d'or du XIIIe siècle peut-être d'origine mongole, comptent au nombre des monuments des arts somptuaires les plus remarquables des derniers siècles du Moyen Âge conservés dans le nord de la France[1]. Malheureusement, la trace de la plupart des autres pièces de l'ancien trésor se perd avec la Révolution.

On connaissait néanmoins l'existence de deux inventaires du trésor, le premier établi en 1482 et le second en 1568, signalés dès 1844[2] sans être pour autant exploités. On savait,

* L'auteur tient à remercier très vivement pour leur aide Mme Mireille Jean, directrice, et les Archives départementales du Nord, et M. Laurent Wiart, directeur de la Médiathèque municipale d'Arras, et M. Pascal Rideau, ainsi que Mmes Nicole Cartier, Élisabeth Taburet-Delahaye, Élisabeth Antoine, Ioanna Rapti et Dorota Giovannoni.

1. Pour la crosse et le reliquaire du voile de sainte Aldegonde, voir : *Les trésors des églises de France*, catalogue de l'exposition de Paris, musée des Arts décoratifs, Paris 1965, nos 17 et 15. En dernier lieu pour la crosse : *Une renaissance : l'art entre Flandre et Champagne 1150-1250*, catalogue de l'exposition du musée de Cluny-musée national du Moyen Âge et du musée de l'hôtel Sandelin, Saint-Omer, sous la direction de Ch. Descatoire et M. Gil, Paris 2013, n° 119. Pour la chasuble dite de sainte Aldegonde, une étude en laboratoire de prélèvements, confiée par la conservation régionale des Monuments historiques au centre de recherche et de conservation des musées de France (C2RMF) pour une datation au carbone 14 et au laboratoire de recherche des Monuments historiques (LRMH) pour l'étude des fils et de la dorure, a conclu à une date située entre 1230 et 1300, compatible avec une origine orientale, peut-être mongole. Voir L.-N. PANEL, *La chasuble dite « de sainte Aldegonde » du trésor de l'église Saint-Pierre-et-Paul de Maubeuge : enquête sur un objet classé*, mémoire de diplôme de conservateur du patrimoine, Institut national du patrimoine, 2013. Voir aussi la communication de D. De Reyer, W. Nowik, L.-N. Panel, J. Philippon et P. Richardin aux conférences de la 25e assemblée générale du CIETA au musée historique des Tissus de Lyon, 30 septembre-3 octobre 2013.

2. *Annuaire statistique du département du Nord*, Lille 1844, n° 69.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 335-352.

surtout, qu'ils étaient illustrés, selon une pratique apparue très exceptionnellement à la fin du XVe siècle qui prélude de manière singulière à nos modernes catalogues de musées et de collections. Les deux inventaires, qui forment chacun un volume indépendant, ont été sauvés sous la Révolution par l'une des dernières religieuses. Celui de 1482, toujours en mains privées, a fait l'objet d'un microfilm dont un exemplaire est déposé aux Archives du Nord à Lille[3]. Rédigé en français, il compte 59 feuillets et 139 dessins à l'encre rehaussés de couleurs. Celui de 1568, lui aussi en français, complété de notes jusqu'en 1693, est aujourd'hui conservé au service Patrimoine de la Médiathèque municipale d'Arras[4]. Il comporte 86 feuillets de texte et 184 illustrations, elles aussi dessinées à l'encre et coloriées, dont 83 correspondent aux œuvres signalées en 1482 encore existantes en 1568.

La publication intégrale des deux inventaires, programmée pour 2015 sous la direction conjointe des Archives du Nord et de Mme Nicole Cartier, spécialiste de l'orfèvrerie du nord de la France, permettra de restituer visuellement, aux côtés des rares œuvres préservées de l'ancien trésor, plus d'une centaine d'œuvres disparues et jusqu'alors inconnues. Ayant été contacté dans le cadre des travaux préparatoires à cette édition, j'ai été plus particulièrement intrigué dans cet ensemble par les dessins de trois reliquaires où transparaît le souvenir, direct ou indirect, d'œuvres byzantines. J'espère que la petite étude que j'en propose ici saura retenir l'attention de Jean-Pierre Mahé, à qui je la dédie très amicalement.

*

* *

Le premier reliquaire était associé à l'une des reliques majeures du trésor : le chef de sainte Aldegonde qui avait été déposé en 1439 dans un grand chef-reliquaire d'or et d'argent doré, disparu sous la Révolution. Enrichi d'émaux et de pierreries, il figurait la sainte en buste, vêtue en religieuse et la tête ceinte d'un diadème de fleurs, flanquée de deux anges thuriféraires agenouillés. Le tout reposait sur une terrasse à décor architecturé supportée par de petits piliers. Le reliquaire est représenté, comme il se doit, sur les deux inventaires où il apparaît dans les deux cas au début, au folio 3, sans différences notables (fig. 1 et 2).

À l'avant, on remarque une statuette d'ange debout qui tient dans ses mains un petit reliquaire carré auquel sont suspendus par des chaînettes deux joyaux rouges. Elle-même juchée sur une petite console, la statuette est dotée d'une base à pans coupés au décor apparemment différent de celui de la terrasse du grand reliquaire. Cet ange constituait en effet une œuvre indépendante, et à coup sûr amovible, comme le confirme implicitement le second inventaire qui précise que l'ange est « d'ordinaire devant le chief Madame s(ain)te Aldegonde », sous-entendant qu'il pouvait aussi, au besoin, en être retiré. L'ange est d'ailleurs représenté seul au revers du folio 3 sur les deux manuscrits (fig. 3 et 4). Il pouvait même être un peu plus ancien que le buste-reliquaire auquel on l'avait associé.

3. Où il est conservé sous la cote microfilms 1 Mi 57 *(Inventaire illustré du trésor du chapitre de Sainte-Aldegonde de Maubeuge. XVe siècle)*. Sur le manuscrit lui-même, le titre moderne est le suivant : *Inventaire de la trésorerie de l'illustre et noble chapitre de Madame saincte Aldegonde de Maubeuge en Hainaut dressé en l'année 1482.*

4. Sous la cote ms. 1325 et avec ce titre moderne : *1er inventaire* [sic!] *du trésor établi à la fin du Moyen Âge et annoté au XVIIe siècle.*



Fig. 1 – Inventaire de 1482 du trésor de Sainte-Aldegonde de Maubeuge, fol. 3 : le reliquaire du chef de sainte Aldegonde.
Lille, Archives départementales du Nord, microfilm 1 Mi 57.



Fig. 2 – Inventaire de 1568 du trésor de Sainte-Aldegonde de Maubeuge, fol. 3 : le reliquaire du chef de sainte Aldegonde. Arras, Médiathèque municipale, ms. 1325. Lille, Archives départementales du Nord, microfilm 1 Mi 60 R1-2.



Fig. 3 – Inventaire de 1482 du trésor de Sainte-Aldegonde de Maubeuge, fol. 3ᵛ. Lille, Archives départementales du Nord, microfilm 1 Mi 57.



Fig. 4 – Inventaire de 1568 du trésor de Sainte-Aldegonde de Maubeuge, fol. 3v.
Arras, Médiathèque municipale, ms. 1325.
Lille, Archives départementales du Nord, microfilm 1 Mi 60 R1-2.

Il appartenait, en tout cas, à la série bien connue des anges d'orfèvrerie gothiques qui, depuis le milieu du XIIIe siècle, présentent devant eux un reliquaire[5].

Dans l'inventaire de 1482, l'ange et son petit reliquaire sont brièvement décrits à la fin de la notice placée autour de la tête de la sainte : « [...] Au devant dudit chief est ung angèle tenant u[ng] petit taubliau de fin or estoffet de pluiseurs s[...] et esmaillures comme plus au plain sera par[...] séquente »[6]. À la page suivante, l'ange tenant son reliquaire est à son tour accompagné de cette légende : « Item, une petite relicque quarrée de fin or, dedens laquelle il y a du précieux Sang de Nostre Seigneur Jésus Christ, aournée de IIII saphirs, IIII grenas, IIII grands perles, VIIII petis, IIII petittes tourquoisettes, pesans ensemble deux onches dix sept estrelins demy[7], laquelle pièche tient ung angèle devant le chief de Madame saincte Aldegonde comme demonstre aulcunement ceste figure. »

Ces quelques notes et le dessin redonnent au petit « tableau » reliquaire tenu par l'ange des contours relativement précis (fig. 3 et 4). Il adoptait la forme d'un boîtier plat carré peu épais, ce que confirme la vision partielle de ses tranches sur deux de ses côtés, ornées d'un motif de chevrons et, aux angles, d'un rinceau stylisé. La face était occupée par une Crucifixion, entourée d'une large bordure de filigranes, rendus sur le dessin par de petites vrilles. La bordure était à son tour enrichie de saphirs, de grenats et de perles, dont huit, plus petites, étaient associées deux à deux, ainsi que de quatre « tourquoisettes » ou petites turquoises que les couleurs du dessin, mêmes ternies, placent aux angles. Quant à la Crucifixion, il s'agissait d'une plaque d'or et d'émail cloisonné « enfoncé » sur or[8], comme l'attestent à la fois l'emploi du terme « esmaillures », les couleurs du dessin et l'affirmation que le reliquaire était tout en or. La Vierge et saint Jean étaient représentés debout de part et d'autre de la croix avec, au-dessus des bras, ce qui doit être interprété comme le Soleil et la Lune. On voit aussi courir à la verticale, de part et d'autre du corps du Christ, une inscription, faite de signes indéchiffrables qui se contentent de simuler des lettres. Enfin, une bélière en forme de main aux doigts refermés sur un anneau permettait le cas échéant de suspendre le petit reliquaire.

Indépendamment de l'aspect naturaliste de cette bélière, plus propre aux traditions de l'art gothique et qui pourrait avoir remplacé une bélière originale plus ancienne, il est permis de s'interroger sur l'origine et la date du petit tableau émaillé qui semble en effet avoir été en remploi dans les mains de l'ange. Si la technique de l'émail cloisonné sur or a été notamment utilisée au IXe siècle par les orfèvres carolingiens puis par ceux des

5. D. LÜDKE, *Die Statuetten der gotischen Goldschmiede : Studien zu den « autonomen » und vollrunden Bildwerken der Goldschmiedeplastik und den Statuettenreliquiaren in Europa zwischen 1230 und 1530*, München 1983, pl. 218-221, 243-246; Voir aussi J. DURAND, Le trésor sous saint Louis, dans *Le trésor de la Sainte-Chapelle : Paris, musée du Louvre, 31 mai-27 août 2001*, catalogue sous la dir. de J. Durand et M.-P. Laffitte, Paris 2001, p. 141.

6. « Item le chief madame sainte Aldegonde ayant par le desse[...] / pour recuellier ledit chief remplis de mollures et aultres or [... et le] / piet estoffet par le dessoulz de VIII buzettes faisants piet et [...] / sont estaublis deux angeles agenouillers te[nans...] / une petite nef pour l'enchiens. Toutte ceste piè[che...] plusieurs lieux de dorures comme la pièche [...]. / Au devant dudit chief est ung angèle tenant u[ng] petit taubliau de fin or estoffet de pluiseurs [...] et esmaillures comme plus au plain sera par[...] séquente. »

7. C'est-à-dire un peu moins de 90 g.

8. C'est-à-dire que le réseau des cloisons rempli des émaux a été placé à l'intérieur d'une cuvette en creux aménagée dans la plaque d'or.

ateliers du Saint-Empire des xᵉ-xıᵉ siècles[9], la forme du reliquaire et le fait qu'il puisse être suspendu évoquent surtout des exemples du Moyen Âge byzantin. Les traits principaux du reliquaire rappellent ainsi ceux de la staurothèque d'or émaillé du trésor de Santa Maria della Scala à Sienne, attribuée au xııᵉ siècle, rapportée de Constantinople à Sienne au xıvᵉ siècle, elle aussi enrichie d'une large bordure gemmée et dont le couvercle coulissant émaillé est orné d'une Crucifixion[10]. La Crucifixion elle-même, dépourvue d'anges en vol, mais avec le Soleil et la Lune, évoque plusieurs exemples byzantins des xᵉ-xııᵉ siècles, comme celle du couvercle du triptyque-reliquaire de la cathédrale de Monopoli[11], et plus encore celle de l'un des reliquaires remontés au centre du triptyque provenant de l'abbaye de Stavelot aujourd'hui à New York (fig. 5)[12], ou celle d'un couvercle de reliquaire du Kremlin de Moscou[13], même si les pieds du Christ reposent toutefois, sur ces exemples, comme d'ordinaire à Byzance, sur un *suppedaneum*[14]. Un autre élément plaide encore en faveur d'une origine byzantine, au moins pour la plaque émaillée : l'inscription qui court de part et d'autre de la croix. Elle correspond, en effet, aux dernières paroles du Christ sur la Croix, selon saint Jean (19,25-27), « Voici ton fils » et « Voici ta mère », qui, en grec, se répartissent volontiers de part et d'autre de la croix, sous les bras où, comme sur le reliquaire de New York déjà mentionné, le long du fût. Leur longueur est très supérieure aux rares inscriptions latines qui se contentent, en pareil cas, des quelques lettres des noms de Marie et de Jean[15].

Dans le second inventaire, le dessin du reliquaire ne montre pas de véritables différences, même si le dessinateur a omis les inscriptions verticales et si son saint Jean lève les mains devant lui. Le dessin y est accompagné d'une courte légende, rappelant la position de l'ange sur le buste reliquaire : « Cest ange est encore penct au cou le chef ». Cependant, une note manuscrite portée au-dessous du dessin apporte une information précieuse relative, cette fois, au contenu du reliquaire : elle résume les éléments d'une

9. M.-M. GAUTHIER, *Émaux du Moyen Âge occidental*, Fribourg 1972, p. 37-59 et nᵒˢ 9-26.

10. *L'oro di Siena : il tesoro di Santa Maria della Scala*, a cura di L. Bellosi, Milano 1996, catalogue de l'exposition de Sienne, Ospedale di Santa Maria della Scala, p. 107-108, nº 4.

11. *The glory of Byzantium : art and culture of the middle Byzantine era A. D. 843-1261, exhibition, The Metropolitan Museum of Art, New York, from March 11 through July 6, 1997*, ed. by H. C. Evans and W. D. Wixom, New York 1997, p. 162-163, nº 110. Voir aussi H. A. KLEIN, *Byzanz, der Westen und das « wahre » Kreuz : die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abenland*, Wiesbaden 2004, pl. 26a.

12. New York, the Pierpont Morgan Library, AZ 001 : W. VOELKLE, *The Stavelot triptych : Mosan Art and the Legend of the True Cross*, New York 1980, pl. 7, en haut, et fig. 39 ; KLEIN, *Byzanz, der Westen und das « wahre » Kreuz* (cité n. 11), pl. 91a et d.

13. *Byzantine antiquities : works of art from the fourth to fifteenth centuries in the collection of the Moscow Kremlin Museums : catalogue*, ed. I. A. Sterligova, Moscow 2013, nº 19.

14. L'absence du *suppedaneum* est peut-être due au caractère un peu hâtif du dessin. Il n'en demeure pas moins qu'il s'agit de l'un des éléments les plus importants qui invite à la prudence. Il arrive cependant dans l'art byzantin que le *suppedaneum* soit parfois à peine plus large que le fût de la croix et très peu visible, comme sur un ivoire du Louvre (*Byzance, l'art byzantin dans les collections publiques françaises : Musée du Louvre, 3 novembre 1992-1er février 1993*, Paris 1992, nº 158) ou un ivoire de Berlin (KLEIN, *Byzanz, der Westen und das « wahre » Kreuz* [cité n. 11], pl. 36).

15. Les figures de la Vierge et de saint Jean sont ainsi, par exemple, accompagnées au xıᵉ siècle des lettres S MARIA et IOHS sur la cassette reliure de la cathédrale de Verceil (GAUTHIER, *Émaux* [cité n. 9], p. 63 et fig. 28).



Fig. 5 – New-York, The Pierpont Morgan Library, inv. AZ001.
Triptyque de Stavelot : détail du plus petit des deux reliquaires byzantins remontés sur le volet central. Argent doré, émail cloisonné, pierres semi-précieuses.
Cliché d'après *The Stavelot triptych* (cité n. 12), illustration 7.

reconnaissance de reliques qui eut lieu en 1625 en même temps que celle des reliques enfermées dans le buste-reliquaire : « Relicques trouvées au quaré que tient l'ange cy dessus estant d'ordinaire devant le chief Madame s(ain)te Aldegonde, ouvert le XXVIII novembre de l'an 1625 par le R(évérend) Prélat de Liessies, don Anthoine de Wincqs[16], [...] par l'inscription latinne suyvante : De corona Domini, sanguine, linteo, spongia, sindone, tabula in qua facies Christi apparet, cum cruce ejus tincta cruore, capillis B(ea)tae Mariae[17]. Et s'y at esté trouvé une pièce du corporalle trempé au sang du Sauveur du Miracle faict à Mauboeuge. »

La liste des reliques donnée en latin recopie manifestement les éléments d'une authentique qui devait se trouver en 1625 à l'intérieur du reliquaire. Toutes sont des reliques dominicales, sauf les cheveux de la Vierge dont la présence n'a cependant rien d'étonnant, associée ici comme si souvent aux reliques de son fils. Ce sont également des reliques de la Passion (Couronne d'épines, Saint Sang, Linceul, Éponge, Suaire, Croix teinte du Sang du Christ), sauf une qui, apparemment, se singularise : celle de la « table sur laquelle apparaît le visage du Christ » *(tabula in qua facies Christi apparet)*. La

16. L'ouverture du buste-reliquaire et, accessoirement, celle du reliquaire tenu par l'ange, eut lieu le 28 novembre 1625, sous l'abbatiat de Bonne de Haynin, en présence des RR. PP. Pierre Lejeune, abbé d'Hautmont, et dom Antoine de Winghe, abbé de Liessies.

17. « De la Couronne (d'épines) du Seigneur, de son Sang, du Linceul, de l'Éponge, du Suaire, du tableau sur lequel apparaît son visage, ainsi que de la Croix teinte de son sang, des cheveux de la bienheureuse (Vierge) Marie. »

formulation rappelle toutefois celle de la relique du *Mandylion* ou Sainte Face d'Édesse acquise à Constantinople par saint Louis avec l'ensemble des reliques dominicales déposées en 1248 par le roi à la Sainte-Chapelle de Paris. Elle est ainsi décrite dans l'authentique de cession des reliques par Baudouin II de Constantinople en 1247 et dans les inventaires ultérieurs du trésor : *Sanctam toellam tabulae insertam* (« la Sainte Toile insérée à la table [où est la face de Nostre Seigneur Jésus-Christ] »), plus tard dite « Véronique »[18]. On remarquera, néanmoins, que la formulation peut aussi être rapprochée de celle utilisée par Gérard de Saint-Quentin peu après 1242 dans son récit de la translation des reliques de Constantinople à Paris, visiblement tributaire d'une tradition attestée dans le nord de la France : *Tabula quedam qua, cum deponeretur Dominus de Cruce, ejus facies tetigit* (« une table qui, lorsque le Christ fut déposé de la croix, toucha son visage »)[19]. En tout cas, cette liste de reliques est parfaitement compatible avec une origine byzantine du reliquaire. Quant au fragment du *Corporalle trempé au sang du Sauveur du miracle faict à Mauboeuge*, cette relique était liée à un miracle survenu à Maubeuge avant 1395 qui réaffirmait la présence réelle du sang du Christ dans le calice[20]. Son ajout, postérieur à la rédaction de l'authentique en latin puisque cette relique n'y figure pas, s'explique aisément par la nature même des autres reliques.

Le petit tableau reliquaire émaillé tenu par l'ange placé au-devant du reliquaire de sainte Aldegonde pouvait donc être le vestige d'une petite staurothèque byzantine. Ainsi remployé et porté par un ange, il permettait d'associer plusieurs reliques dominicales à la relique majeure de la fondatrice des moniales de Maubeuge.

*

* *

Le deuxième reliquaire, un reliquaire de la Vraie Croix (fig. 6), n'apparaît qu'une seule fois en dessin, au fol. 15 du premier inventaire, car il avait déjà disparu avant la rédaction du second, comme l'attestent deux notes postérieures ajoutées à la notice qui figure, pour sa part, au fol. 13v[21]. Cette dernière précise que le reliquaire, en argent doré, enrichi de saphirs et de perles, pesait deux marcs et deux onces[22] et revêtait la forme d'une « layette ayant un couvercle ouvrant et rivant par le desseure, quant bon samble »[23]. Il s'agissait

18. Cf. *Le trésor de la Sainte-Chapelle* (cité n. 5), p. 49-50, n° 11 [8°]. A. Vidier, *Le trésor de la Sainte-Chapelle : inventaires et documents*, Paris 1911, *Inventaire L* (1534), n° 8; *Inventaire M* (entre 1534 et 1573), n° 19; *Inventaire O* (1575), n° 19; *Inventaire R* (1740), n° 19 (« et dans le milieu est la représentation de la sainte face de Notre Seigneur, ou la Véronique »).

19. *Le trésor de la Sainte-Chapelle* (cité n. 5), p. 46, n° 8, et p. 70-71.

20. Ce miracle, qui en rappelle plusieurs autres analogues comme celui du corporal de Bolsena près d'Orvieto survenu dès 1263, eut lieu avant 1395 dans une chapelle située hors de la porte de la Maladrerie à Maubeuge : un prêtre qui célébrait la messe doutant de la présence réelle du Christ dans l'hostie vit soudain le contenu du calice, au moment de prononcer les paroles de la Consécration, bouillonner, remplir le calice et déborder sur le corporal.

21. « Perdue » (en marge au-dessus du texte) et « Perdue pour laquelle a esté rendue une aultre par Jan Desramet trésorier de ceste église comme s'ensuit la figure » (au-dessous du texte).

22. Soit environ 525 g.

23. Fol. 13v : « Item une relicque d'argent doret, à manière de layette ayant un couvercle ouvrant et rivant par le desseure, quant bon samble. La ditte pièche sour les bordures estoffée et enrichie de XIIII saphires et LXIX perles estaublis et ordonnés de bonne mesure selonc l'estat d'icelle. Item, sour le



Fig. 6 – Inventaire de 1482 du trésor de Sainte-Aldegonde de Maubeuge, fol. 15 : reliquaire de la Vraie Croix.
Lille, Archives départementales du Nord, microfilm 1 Mi 57.

donc d'un coffret plat doté d'un couvercle coulissant, selon une typologie qui obéit à la formule la plus courante pour les staurothèques byzantines. On notera d'ailleurs que, sur le dessin, un trait épais marque, à la partie inférieure, les deux extrémités de la bordure solidaire du couvercle, et qui coulissait avec lui. Enfin, sur ce couvercle, comme sur bien des staurothèques byzantines, était représentée la Crucifixion, en l'espèce enrichie de trois rubis balais et d'une topaze.

Cependant, au-delà de la part d'interprétation inhérente à tout dessin, et si l'on se fie à plusieurs détails, le reliquaire n'était sans doute pas une œuvre byzantine, mais bien une œuvre d'orfèvrerie gothique. Les tranches du boîtier, en effet, s'ornent de feuilles dentelées plus ou moins naturalistes qui, légèrement spiralées, s'arrachent sur un fond apparemment guilloché. Ce motif rappelle très étroitement des œuvres du nord de la France de la première moitié du XIII[e] siècle, comme la frise qui ourle la mandorle du reliquaire d'une dent de saint Nicolas à Arras[24], et on le retrouve dans l'inventaire même du trésor sur plusieurs reliquaires attribuables sans aucun doute possible au XIII[e] siècle gothique[25]. Sur les bordures de la staurothèque, la disposition des perles en bouquet sur fond de métal lisse, en alternance avec des saphirs, évoque aussi les décors de perles et de pierreries apparus dans l'orfèvrerie gothique du milieu du XIII[e] siècle, par exemple sur la reliure du « Troisième évangéliaire de la Sainte-Chapelle » vers 1260-1270[26], de même que le double système de ressauts souligné de cordons qui encadre la Crucifixion[27]. Surtout, les bases semi-circulaires sur lesquelles reposent les pieds de la Vierge et de saint Jean rappellent très précisément des modèles du XIII[e] siècle, comme le plat avec la Crucifixion du Premier évangéliaire de la Sainte-Chapelle, vers 1220-1230 (fig. 7)[28], où le Christ est pareillement couronné d'épines, et où les acteurs possèdent un caractère pondéreux et des drapés abondants dont le dessin semble se faire l'écho.

La notice ajoute qu'à l'intérieur du reliquaire se trouvait « une croix de bois de la Sainte Vraye Croix, laquelle est enchassée dedens or fin et aournée tant sour les debouts de la ditte croix comme aux quatre anglez d'icelle de XII gros perles assez vaillaubles ». Si l'on se fie au nombre des perles, il ne s'agissait pas d'une croix à double traverse mais d'une croix latine, dotée de deux perles aux extrémités des bras et, manifestement, de quatre autres placées à leur intersection, selon un principe qu'on observe sur des œuvres byzantines où la croisée des bras, qu'il s'agisse de croix à double ou simple traverse, est ainsi souvent cantonnée

couvercle rivant d'icelle est l'image d'un crucifix, nostre Dame et saint Jehan, trois balais sour couleur sanguin et une toupaze. Item, par dedens dudit reliquiaire est une croix de bois de la Sainte vraye croix, laquelle est enchassée dedens or fin et aournée tant sour les debouts de la ditte croix comme aux quatre anglez d'icelle de XII gros perles assez vaillaubles. Le tout pesant deux mars deux onches de laquelle s'ensieult la figure. »

24. *Trésors des églises de France* (cité n. 1), n° 39 et pl. 95. Voir aussi *Une renaissance* (cité n. 1), n° 108.

25. On en trouve une variante, notamment, sur les colonnettes d'une monstrance du fol. 10 contenant plusieurs reliques dont une de saint Jean Baptiste, et sur une autre monstrance à tourelles, dotée de trois cylindres de cristal, au fol. 9.

26. *Le trésor de la Sainte-Chapelle* (cité n. 5), n° 37.

27. Ils évoquent notamment ceux du plat avec la Crucifixion du « Deuxième évangéliaire de la Sainte-Chapelle », vers 1240-1248 : *Le trésor de la Sainte-Chapelle* (cité n. 5), n° 36.

28. *Ibid.*, n° 35.



Fig. 7 – Paris, BnF, département des manuscrits, latin 8892.
Premier évangéliaire de la Sainte-Chapelle. Plat inférieur de la reliure : Crucifixion.
Paris, peu avant 1248. Argent repoussé et doré sur ais de bois.

de perles[29]. Il est donc éventuellement possible, dans la mesure où la relique de la Croix n'affecte pas toujours à Byzance la forme à double traverse, que la croix elle-même ait pu être apportée à Maubeuge à la suite de la prise de Constantinople par la quatrième croisade en 1204 et du pillage de la Ville par les croisés. On pourrait d'autant plus le croire que le reliquaire lui-même avait été précisément conçu, sans doute au XIIIe siècle et dans le nord de la France, sur le principe même d'une staurothèque byzantine.

*

* *

29. J. Durand, La relique impériale de la Vraie Croix d'après le *typicon* de Sainte-Sophie et la relique de la Vraie Croix du trésor de Notre-Dame de Paris, dans *Byzance et les reliques du Christ*, éd. par J. Durand et B. Flusin (Monographies 17), Paris 2004, p. 91-105, en particulier p. 98-100.

En revanche, le doute n'est plus permis en ce qui concerne l'origine byzantine d'un troisième reliquaire du trésor, dessiné en 1482 au fol. 18 (fig. 8). Il est ainsi décrit, au fol. 17v qui lui fait face : « Item, ung taublet que on dist une paix que on met les jours solemnels au grand autel, lequel par le deseure est d'or. Le résidu sour les costés et derrière est d'argent, le dit taublet sour la bordure de deseure est estoffet de XVI pierres et par le dedens de VIII aultres qui est sour le hault XXIIII voires ou pierres blanques, bleux, vers et vermaulx. Et par le dedens dudit taublet est ung demy ymaige de Dieu le fils eslevet a demy et estoffet d'esmailles de plusieurs couleurs et par le derrière y est gravée une croix avecques aultres joyeusetez, estoffées de quelques esmaille de couleurs. Pesant ensamble avecques une chaînette d'argent pendante à la ditte pièche par le desseure VI onces XV estrelins. S'ensieult la figure ». En marge, une mention postérieure ajoute que « ce taublet que on dist une paix a esté rennovlet et mise d'aultre sorte ce veille saint Jehan XXXI », c'est-à-dire transformé en 1531. Il disparaît, néanmoins, avant la date de rédaction du second inventaire.

Le reliquaire, dont le dessin montre qu'il était en forme de petit tableau carré peu épais, était en or pour toute la face (« le deseure »), tandis que les côtés et le revers (« le résidu sour les costés et derrière ») étaient faits d'argent. Il pesait un peu moins de 200 g au total, chaîne comprise. À la face, le rebord en saillie était orné de seize pierreries, et le fond intérieur de huit autres disposées, si l'on se fie au dessin, sur le nimbe du personnage en buste et aux deux angles inférieurs[30]. Il ne s'agissait, en réalité, que de « verres » ou de « pierres » de peu de valeur, blancs, bleus, verts et rouges (« blanques, bleux, vers et vermaulx »). Comme le montre le dessin, la face était occupée par un personnage à mi-corps, vu de profil, les mains en prière devant lui dans lequel la notice du fol. 17v reconnaît une image de « Dieu le Fils », tout en précisant que cette dernière, légèrement en relief, est émaillée de plusieurs couleurs (« ung demy ymaige de Dieu le fils eslevet a demy et estoffet d'esmailles de plusieurs couleurs »). Le revers, pour sa part, était orné d'une croix, accompagnée d'ornements qui ne sont pas autrement définis, rehaussés d'émaux (« et par le derrière y est gravée une croix avecques aultres joyeusetez, estoffées de quelques esmaille de couleurs »). On remarque en outre, sur le dessin, que les tranches étaient occupées par une alternance de rosettes et de bandeaux ornés de croisillons, et que le bord de la face principale est souligné d'un cordon perlé. Enfin, à la partie supérieure, une bélière polyédrique permettait de suspendre l'objet.

Curieusement, le texte de l'inventaire identifie le personnage en prière avec « Dieu le fils », peut-être parce que, dans l'angle supérieur gauche, apparaît un personnage en buste nimbé bénissant dans lequel il était facile de reconnaître Dieu le Père surgissant des nuées et bénissant, même si l'inventaire n'en dit mot. Le fils a toutefois des traits un peu étranges : un visage imberbe, rond, enfermé dans un voile enveloppant qui prend des airs de *maphorion*, sans compter le lourd manteau émaillé de bleu dont il est vêtu. En réalité, il s'agit d'une image byzantine de la Vierge en prière, les mains levées devant elle vers le Christ en buste, surgissant des nuées, qui la bénit. Un petit reliquaire émaillé aujourd'hui au trésor de Maastricht offre, à la fin du XIe siècle, un évident parallèle pour

30. On compte en réalité neuf pierreries : une dans chaque angle inférieur et sept sur le nimbe. Il est donc possible qu'une de ces dernière aient manqué à la date de rédaction de l'inventaire.



Fig. 8 – Inventaire de 1482 du trésor de Sainte-Aldegonde de Maubeuge, fol. 17v :
encolpion reliquaire.
Lille, Archives départementales du Nord, microfilm 1 Mi 57.

l'iconographie de la Vierge dite *hagiosoritissa*, intercédant auprès de son fils (fig. 9)[31]. Plusieurs autres éléments confirment l'origine byzantine probable de l'objet. La forme en boîtier plat carré et peu épais, qui est celle aussi du reliquaire de Maastricht, rappelle celle de nombreux autres petits reliquaires ou *encolpia* byzantins de la période byzantine moyenne ou tardive, tels celui émaillé du Kremlin de Moscou avec l'Anastasis[32], ou d'autres à l'Athos[33]. La forme polyédrique de la bélière est elle aussi caractéristique d'un type de bélières byzantines médiévales[34]. Le revers, gravé d'une croix enrichie d'émail, évoque celui d'un *encolpion* en or émaillé attribué au XIIᵉ siècle du musée archéologique de Sofia, précisément orné d'une Vierge *hagiosoritissa* : la croix y est flanquée de deux cyprès (fig. 10)[35] qui permettent d'imaginer ce que pouvaient être les « aultres joyeusetez, estoffées de quelques esmaille de couleurs » mentionnées dans l'inventaire. Deux arbres pouvaient ainsi flanquer la croix du revers, ou deux acanthes, également symboles d'immortalité, exactement comme sur les reliquaires de la Vraie Croix.

Un dernier élément mérite d'être relevé car, joint au détail du décor figuré sur le dessin, il constitue peut-être un indice de datation. La figure émaillée du Christ était, en effet, en léger relief (« eslevet a demy et estoffet d'esmailles de plusieurs couleurs »). Rares sont les émaux byzantins qui ont été exécutés sur relief[36]. On ne peut guère citer que le visage et le globe de l'archange sur la célèbre icône de saint Michel en pied du trésor de Saint-Marc de Venise, disputée entre la fin du XIᵉ siècle et le XIIᵉ siècle[37], l'icône des musées de Berlin provenant de l'ancien trésor des Guelfes représentant saint Démétrios à cheval, datée des XIIᵉ-XIIIᵉ siècles, où le visage du saint en léger relief, son vêtement rayé et le champ de fleurons sur lequel il se détache sont en partie émaillés[38], ou encore, de manière plus lointaine, les rehauts d'émail qui singularisent les tableautins du cadre de l'icône de la Sainte Face de Gênes[39], comme sur quelques autres revêtements d'icônes

31. *The glory of Byzantium* (cité n. 11), 1997, n° 113. Sur le type de la Vierge en prière dite *hagiosoritissa* et celle dite *Paraklesis*, voir Ch. BALTOYANNI, The Mother of God in portable icons, dans *Mother of God : representations of the Virgin in Byzantine art : exhibition, Benaki museum, Athens, 20 October 2000 – 20 January 2001*, ed. by M. Vassilaki, Milano 2000, p. 139-153, en particulier p. 147-149 ; voir aussi, *ibid.*, notice n° 38 (Sh. GERSTEL).

32. *Byzantine antiquities* (cité n. 13), n° 25.

33. Y. IKONOMAKI-PAPADOPOULOS, B. PITARAKIS, K. LOVERDOU-TSIGARIDA, *Enkolpia : the holy and great monastery of Vatopaidi*, Mount Athos 2001, nᵒˢ 32 à 37, 44, 56 et d'autres.

34. Cf. B. PITARAKIS, *Les croix-reliquaires pectorales byzantines en bronze* (Bibliothèque des Cahiers archéologiques 16), Paris 2006, p. 28.

35. *The glory of Byzantium* (cité n. 11), n° 226 ; *Everyday life in Byzantium : Byzantine hours, works and days in Byzantium : Athens, Thessaloniki, Mystras : Thessaloniki, White Tower, October 2001 – January 2002*, ed. by D. Papanikola-Bakirtzi, Athens 2002, n° 704.

36. Voir *Enciclopedia dell'arte medievale*, s.v. *Smalto Bisanzio* (A. R. CALDERONI MASETTI, J. DURAND et A. SHALEM).

37. *Il tesoro di San Marco. 2, Il tesoro e il museo*, opera dir. da H. R. Hahnloser, Firenze 1971, pl. XVI et XVII, cat. 16. Voir aussi *Le trésor de Saint-Marc de Venise : Galeries nationales du Grand Palais*, Paris 1984, n° 18.

38. *Der Welfenschatz : der Reliquienschatz des Braunschweiger Domes aus dem Besitze des Herzoglichen Hauses Braunschweig-Lüneburg*, hrsg. von O. von Falke, R. Schmidt und G. Swarzenski, Frankfurt am Main 1930, pl. 17. D. BUCKTON, The gold icon of St. Demetrios, dans *Der Welfenschatz und sein Umkreis*, hrsg. von J. Ehlers und D. Kötsche, Mainz 1998, p. 277-285.

39. C. DUFOUR BOZZO, *Il « Sacro Volto » di Genova*, Roma 1974, p. 120-122 ; *Mandylio : intorno al volto sacro : da Bisanzio a Genova : mostra di Genova, Museo Diocesano 18 aprile – 18 luglio 2004*, a



Fig. 9 – Maastricht, trésor
de la basilique Notre-Dame.
Encolpion reliquaire : Vierge *hagiosoritissa*.
Or, argent doré et émail cloisonné.
Cliché d'après le catalogue d'exposition
Mother of God (cité n. 31), fig. 118, p. 181.





Fig. 10 – Sofia, musée archéologique national, inv. 487.
Encolpion : Vierge *hagiosoritissa* (face) et croix entre deux cyprès (revers).
Or et émail cloisonné.
Cliché d'après le catalogue d'exposition *Everyday life* (cité n. 35), n° 704, p. 514-515.

orfévrés de la fin du XIIIe siècle ou de la première moitié du XIVe siècle[40]. À cela s'ajoutent l'ornementation du fond de l'*encolpion* de Maubeuge, meublé de rinceaux, et celle du redent de l'encadrement, également rempli de rinceaux. Ils semblent transposer un décor analogue à ceux qui animent le fond de plusieurs icônes à revêtement d'orfèvrerie de la seconde moitié du XIIIe siècle ou du début du XIVe siècle, comme celle de Manuel Disypatos aujourd'hui à la cathédrale de Freising[41], ou encore celle, à peu près contemporaine, de Constantin Acropolite maintenant à la galerie Trétiakov de Moscou[42]. On retiendrait volontiers une datation semblable pour l'*encolpion* disparu du trésor de Maubeuge qui pourrait avoir accompagné le retour d'une ambassade des comtes de Hainaut ou des ducs de Bourgogne auprès de la cour byzantine des Paléologues.

Cet *encolpion*, en tout cas, comme le reliquaire de la Vraie Croix et le tableau-reliquaire tenu par un ange au-devant du buste de sainte Aldegonde préservaient chacun à leur manière à Maubeuge une partie de l'héritage du grand empire d'Orient.

cura di G. Wolf, C. Dufour Bozzo, A. R. Calderoni Masetti, Firenze 2004, p. 49-67 (H. L. Kessler), p. 155 (M. Cavana), p. 161-163 (P. Hetherington), p. 175-189 (F. Dell'Acqua).

40. A. Grabar, *Les revêtements en or et en argent des icônes byzantines du Moyen Âge*, Venise 1975, p. 7, 35-48; J. Durand, Precious-metal icon revetments, dans *Byzantium : faith and power (1261-1557)*, ed. by H. C. Evans, New York 2004 (catalogue de l'exposition de New York, Metropolitan Museum), p. 243-251.

41. Grabar, *Les revêtements en or* (cité n. 40), n° 16, pl. XXIV; *Mother of God* (cité n. 31), p. 117, 335, pl. 113; *Madonna : das Bild der Muttergottes*, Lindenberg im Algäu 2003 (catalogue de l'exposition du musée diocésain de Freising), n° III.16, p. 157-158.

42. *Sainte Russie : l'art russe des origines à Pierre le Grand : exposition, Paris, musée du Louvre, 5 mars-24 mai 2010*, sous la dir. de J. Durand, D. Giovannoni et I. Rapti, Paris 2010, n° 146.

LA JÉRUSALEM DU IVe SIÈCLE ET LE RÉCIT DE LA CONVERSION DE L'ARMÉNIE

par Nazénie Garibian

I. Le premier récit écrit de la conversion de l'Arménie

La création de l'alphabet national en 405 représente une démarche décisive dans le processus de la christianisation de l'Arménie. Conçu pour la traduction de la Bible, puis des livres liturgiques et des écrits patristiques, pour mettre le pays en contact direct avec les Écritures, donc avec le Salut et afin d'ancrer le rite et le culte dans la vie quotidienne, cet alphabet permit bientôt de développer une riche littérature propre, dans laquelle l'historiographie occupe une place prédominante. Grâce à cette dernière, l'histoire arménienne s'intègre, dès la conversion au christianisme, au récit historique universel sur l'Économie du Salut fourni par la Bible, devenant une prolongation de l'histoire Providentielle. Une telle perspective transforma l'attitude des Arméniens vis-à-vis de leur mémoire traditionnelle, basée sur les fables ancestrales d'origine païenne, et par extension leur identité. Alimentée par l'idée que l'évangélisation de l'Arménie incarne le dessein de la Providence, cette identité est conçue par les Arméniens comme une Nouvelle alliance que Dieu a conclue avec eux, une grâce qui peut être mesurable à celle offerte à Moïse et au peuple d'Israël[1].

La littérature arménienne prit ses débuts durant une période historique difficile. Après le partage, vers 387, de la Grande Arménie entre les Empires rivaux sassanide et byzantin, les deux parties du peuple se sont retrouvées devant la menace de la division culturelle et confessionnelle. En l'absence d'un pouvoir centralisé, la société arménienne dut faire face, d'un côté, à l'apostasie des chrétiens au profit du mazdéisme iranien, de l'autre, à la politique byzantine d'assimilation.

Les lettrés issus de la première école dite des « Traducteurs » s'efforcèrent alors de préserver l'unité de la nation tant sur le plan spirituel que temporel, représentés par le roi Trdat le Grand et le patriarche Grégoire l'Illuminateur[2].

1. J.-P. Mahé, Entre Moïse et Mahomet : réflexions sur l'historiographie arménienne, *REArm* 23, 1992, p. 121-153; Id., L'alphabet arménien et les saints Traducteurs, dans *L'alphabet arménien*, Marseille 2006, p. 29-76; V. Calzolari, La citation du Ps. 78 (77), 5-8 dans l'épilogue de l'*Histoire de l'Arménie* d'Agathange, *REArm* 29, 2003-2004 p. 9-27.

2. Agatangelos, *History of the Armenians*, transl. and commentary by R. W. Thomson, Albany 1976, p. ix-x, xxxiv et xcii-xciii; N. Garibian de Vartavan, *La Jérusalem Nouvelle et les premiers*

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 353-368.

Il ne paraît donc pas surprenant que la première œuvre littéraire proprement arménienne soit du genre historiographique, et que cette œuvre raconte la conversion de l'Arménie : récit qui se reconnaît comme la suite des Écritures, permettant ainsi de participer, tout comme l'œuvre écrite de Moïse, à la perpétuation de l'Alliance divine[3].

En effet, il est établi actuellement que la première rédaction de ce récit, connue dans les sources sous le titre de *Vie de saint Grégoire* ou *Livre de Grégoire* (V), remonterait aux années 417-428[4]. Elle aurait été composée sur ordre du patriarche Sahak le Grand[5] à l'occasion de la nouvelle disposition des églises de Vałaršapat[6], afin d'y fixer le siège catholicossal et promouvoir cette résidence royale au statut de métropole spirituelle de toute l'Arménie[7]. Le récit a probablement été retouché après le concile d'Éphèse en 431[8], avant d'être inclus dans une nouvelle version de l'histoire de la conversion de l'Arménie, entreprise après 451 par un auteur qui se nomme Agat'angełos (A). Celle-ci représente actuellement la « rédaction nationale » (Aa). Nous pouvons juger du contenu de la version originale d'après les deux traductions (grecque Vg et arabe Va et Var)[9], qui garderaient trace de passages remontant au milieu du ve siècle[10]. Il diverge en plusieurs points – parfois essentiels – de la rédaction initiale. Les deux rédactions (A et V) ont connu par la suite plusieurs versions remaniées en diverses langues, qui chacune s'adapte aux circonstances historiques spécifiques de son pays[11].

Toutefois, l'analyse de l'ensemble des textes du « dossier d'Agat'angełos » révèle un noyau constant du récit, dans lequel les légendes orales cristallisées dans la mémoire

sanctuaires chrétiens de l'Arménie, London – Fribourg – Erevan 2009 (publication de la thèse doctorale *Art et théologie en Arménie du IVe au Ve siècle*, Paris, EPHE 2005), p. 205-232.

3. Pour cette interprétation du *récit de la Conversion*, voir CALZOLARI, La citation du Ps. 78 (cité n. 1).

4. GARIBIAN DE VARTAVAN, *La Jérusalem Nouvelle* (cité n. 2), p. 209 et 218-225. Voir aussi Ա. ՏԵՐ-ՂԵՎՈՆԴՅԱՆ, Ագաթանգեղոսի արաբական խմբագրության նորահայտ ամբողջական բնագիրը, Sin. 455 [A. TER-ŁEVONDYAN, Le manuscrit complet nouvellement découvert de la rédaction arabe d'Agathange, Sin. 455], *Պատմա-բանասիրական հանդես* 60/1, 1973, p. 209-237 ; J.-P. MAHÉ, Affirmation de l'Arménie chrétienne (vers 301-590), dans *Histoire du peuple arménien*, sous la dir. de G. Dédéyan, Toulouse 2007, p. 163-212, ici p. 182 et A. et J.-P. MAHÉ, *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris 2012, p. 93) situent la première rédaction avant 428 et Ն. ԱԴՈՆՑ, *Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում* [N. ADONTZ, *L'Arménie à l'époque de Justinien*], Erevan 1987, trad. arm. de l'éd. russe de 1908, p. 379, n. 1, l'attribue à l'inventeur de l'alphabet, Mesrop Maštoc'.

5. R. W. THOMSON, *The Lives of Saint Gregory*, Michigan 2010, p. 93, suppose qu'elle aurait pu être composée par saint Sahak avant son exil en Perse en 428.

6. Pour l'étude de cette nouvelle topographie, voir GARIBIAN DE VARTAVAN, *La Jérusalem Nouvelle* (cité n. 2), p. 210-213.

7. N. GARIBIAN DE VARTAVAN, Les traditions dynastiques parthes et le siège patriarcal en Arménie au IVe siècle, *Bulletin of Parthian and mixed oriental studies* 1, 2005, p. 43-66.

8. GARIBIAN DE VARTAVAN, *La Jérusalem Nouvelle* (cité n. 2), p. 219.

9. Pour les textes et l'étude, voir H. MAРРЪ, *Крещенiе армянъ, грузинъ, абхазовъ и алановъ Святымъ Григорiемъ* [N. MARR, *Le baptême des Arméniens, des Géorgiens, des Abchazes et des Alans par saint Grégoire*], St-Petersbourg 1905, G. GARITTE, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange* (Studi e testi 127), Città del Vaticano 1946 et TER-ŁEVONDYAN, Le manuscrit (cité n. 4).

10. GARITTE, *Documents* (cité n. 9), p. 334 et 348.

11. Pour un aperçu complet sur le « dossier *d'Agat'angełos* », voir G. WINKLER, Our present knowledge of the *History* of Agat'angełos and its oriental versions, *REArm* 14, 1980, p. 125-141 ; Պ. ՄՈՒՐԱԴՅԱՆ, *Ագաթանգեղոսի հին վրացերեն խմբագրությունները* [P. MURADYAN, *Les anciennes rédactions géorgiennes d'Agathange*], Erevan 1982 ; N. GARSOÏAN, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, Louvain 1999, p. 1-4.

collective et les sources relatives à la conversion de l'Arménie de façon à obtenir un récit cohérent[12]. Ce récit englobe en un seul ensemble les traditions de deux événements séparés l'un de l'autre d'un laps de 13 ans. La première est l'histoire des vierges Hṙip'simiennes échappées des persécutions de Dioclétien et martyrisées, en 301, à Vałaršapat sur ordre du roi Trdat IV. L'autre est l'histoire de Grégoire qui fuit les persécutions de Maximin Daïa en 311-313, avant d'être emprisonné par Trdat, puis réhabilité grâce aux efforts du clan chrétien présent à la cour et consacré, en 314, comme le premier évêque du pays[13].

Dans cet effort de composition, à la recherche de parallèles historiques, de modèles littéraires ou de prototypes des personnages légendaires, on remarque non seulement l'influence de la Bible et des œuvres proprement historiques, mais une large part d'inspiration des textes hagiographiques et homilétiques, ceux des exégèses patristiques et des légendes, dont une quantité considérable était traduite du syriaque et du grec durant les années qui suivirent la création de l'alphabet[14]. C'est ainsi que la narration des événements dans le récit se développe sur un fond hagiographique d'affabulations romanesques, en intercalant au monde et aux personnages réels interventions miraculeuses et apparitions surnaturelles.

Or en examinant de plus près les textes du *récit de la Conversion*, nous percevons parmi les motifs littéraires choisis, comme dans une symphonie, des notes prédominantes qui se réfèrent constamment à une mélodie de source commune. Cette mélodie est sur la ville de Jérusalem ou plus précisément, la Jérusalem chrétienne du IVe siècle dans son aspect tant symbolique que matériel. Elle se fait exprimer ici – en quelques accords ré-majeur – par les *Catéchèses baptismales* de Cyrille de Jérusalem et sa *Lettre à Constance II*, mais surtout par la *Légende de la Vraie Croix*, œuvres qui ont cristallisé les événements et les personnages les plus importants dans le processus de la christianisation et de la promotion de la Ville sainte. Comme nous verrons plus bas, toutes les trois étaient connues en Arménie dès le début du Ve s.

II. La Jérusalem eschatologique et les légendes de la Croix

La christianisation de Jérusalem s'accélère en 324, suite au passage de la partie orientale de l'Empire romain sous l'autorité de Constantin le Grand devenu le seul auguste. Elle est marquée par deux événements qui changent au plus profond l'aspect matériel et la dimension théologique de la Ville sainte. Le premier, survenu très probablement vers 326-327[15], lors de la construction de la grande basilique de Constantin, appelée

12. Sur ces traditions et la composition de l'*Histoire* d'Agat'angełos, voir Thomson, *The Lives of Saint Gregory* (cité n. 5), p. 93-94.

13. Pour les détails de cette étude, voir Garibian de Vartavan, *La Jérusalem Nouvelle* (cité n. 2), p. 256-271. Voir aussi Mahé, Affirmation (cité n. 4).

14. Voir Thomson, Introduction, dans *History of the Armenians* (cité n. 2) et *The Armenian adaptation of the* Ecclesiastical history *of Socrates Scolasticus commonly known as* The shorter Socrates, transl. of the Armenian text and commentary by R. W. Thomson, Leuven – Paris – Sterling 2001, p. 3-4 ; J.-P. Mahé, Le premier siècle de l'Arménie chrétienne (298-387) : de la littérature à l'histoire, dans *Roma-Armenia : grande salle Sixtine, Bibliothèque apostolique du Vatican, 25 mars-16 juillet 1999*, sous la dir. de C. Mutafian, Rome 1999, p. 64-70 ; Id., Affirmation (cité n. 4) ; N. Garibian, Costantino nella tradizione ecclesiastica armena, dans *Costantino I : enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano*, Roma 2013, p. 441-461.

15. Garibian de Vartavan, *La Jérusalem Nouvelle* (cité n. 2), p. 101-113.

Martyrium ou Katholikè, est la découverte du Bois de la Croix[16]. Le second, daté précisément du 7 mai 351, est la vision lumineuse de la Croix dans le ciel de Jérusalem. Selon la *Lettre* de Cyrille de Jérusalem à Constance II, elle s'étendait entre le monticule du Golgotha et le mont des Oliviers[17]. Cette vision permettait d'authentifier le Bois de la Croix retrouvé deux décennies auparavant, tout en étant interprétée comme la confirmation du mystère de la Crucifixion et comme le signe imminent de la Seconde Parousie. De cette façon, la réalité et la Vérité se sont jointes dans un dessein eschatologique à travers la découverte et l'apparition de la Croix[18]. Par le pouvoir du signe de la Croix et de sa relique, Jérusalem recevait une position centrale parmi toutes les villes chrétiennes car elle incarnait aussi bien le passé biblique que le futur eschatologique[19].

Entre ces deux événements, Jérusalem change d'apparence physique. Le somptueux complexe ecclésial au Golgotha englobe les sites les plus vénérables de la chrétienté – ceux de la Crucifixion et de la Résurrection. D'autres grandes et belles églises sont érigées, par les soins de Constantin et des évêques de la ville, sur les endroits importants liés au Christ et aux apôtres : la basilique d'Eléona sur la grotte de l'Enseignement au mont des Oliviers, celle de l'Agonie au Gethsémani, à côté de la grotte de l'Arrestation, celle des douze Apôtres au mont Sion.

Une liturgie unique de caractère processionnel est élaborée, reliant en permanence les sanctuaires des sites où Jésus avait été présent dans la dernière semaine de sa vie terrestre. D'après les récits des pèlerins et les plus anciens témoignages du calendrier liturgique hagiopolite, le *Lectionnaire de Jérusalem*, dans les cérémonies des grandes fêtes, la Croix et la vénération de ses reliques occupaient une place importante[20]. Toutes ces transformations ont attiré des flots de pèlerins, surtout au moment des grandes fêtes, et firent croître considérablement la communauté religieuse de la ville.

Dans l'intention de créer une Jérusalem chrétienne et de promouvoir son statut comme berceau de la religion, comme premier siège apostolique et métropole de toute la chrétienté, Cyrille de Jérusalem (349/350-386/387) a joué un rôle essentiel. Il s'est servi des lieux saints et de ces deux événements liés à la Croix pour transformer la Jérusalem et la Croix en deux symboles chrétiens par excellence, connectés entre eux de façon indissociable[21]. Déjà dans ses *Catéchèses baptismales* (348-350), Cyrille insiste sur la valeur du Golgotha, lieu de la Crucifixion et dépositaire des reliques de la Croix, comme le « centre du

16. Cette découverte accompagnait probablement celle du Tombeau du Christ. L'analyse des sources permet de supposer que le Bois de la Croix se trouvait dans le Tombeau, voir *ibid.*

17. Voir la *Lettre de Cyrille à Constance II*, éd. française : J. F. Coakly, Lettre de Cyrille de Jérusalem à Constance II, traduction française du texte syriaque, *AnBoll* 102, 1984 p. 71-81 ; éd du texte arm. : Հ. ԻՆԳԼԻՋԵԱՆ, Կիւրղի Երուսաղէմացւոյ Թուղթ առ Կոստանդիոս կայսր: Ուսումնասիրութիւն եւ բնագիր [H. Inglizean, La Lettre de Cyrille de Jérusalem à l'empereur Constance : étude et texte original], *Հանդէս Ամսօրեայ* 78, 1964, col. 289-301, 449-458, suite 79, 1965, col. 1-16.

18. B. Baert, *A heritage of Holy Wood : the legend of the True Cross in text and image*, Leiden 2004, p. 51.

19. J. W. Drijvers, *Cyril of Jerusalem : bishop and city*, Leiden – Boston 2004, p. 159-162.

20. Pour les récits des pèlerins, voir P. Maraval, *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IVe-VIIe s.)*, Paris 1996, pour le *Lectionnaire*, voir Ch. Renoux, Les fêtes et les saints de N. Adontz. Fin, *REArm* 15, 1981, p. 103-144 ; Id., *Le lectionnaire de Jérusalem en Arménie : le* Čašoc'. *2, Édition synoptique des plus anciens témoins* (PO 48/2), Turnhout 1999.

21. Drijvers, *Cyril of Jerusalem* (cité n. 19), p. 165-167.

monde »[22]. Le Christ et la Croix commencent à se manifester comme des puissances divines interchangeables : le signe de la croix devient le symbole du Christ dont il dérive sa puissance et dont il représente les seules reliques qui soient[23]. Dans la conception théologique de l'évêque de Jérusalem, la Croix reçoit une nouvelle signification : elle est considérée comme la source de vie, de l'illumination et de la rédemption, la fondation indestructible de la foi et du salut, la gloire de l'Église universelle[24].

Cyrille accentue d'avantage le lien entre la Croix et Jérusalem dans un autre écrit important, sa *Lettre à Constance II* à propos de l'apparition céleste du signe de la croix en 351, envoyée aussitôt après l'événement. Il renchérit sur la relation privilégiée que l'Empereur et sa famille doivent avoir avec la Ville sainte, comme c'était le cas sous le règne du père de Constance, Constantin le Grand[25]. À travers cette lettre, la Croix a tendance à devenir un symbole impérial et à s'affirmer comme un signe guerrier de victoire[26], tendance qui se développe par la suite grâce à la création de la *Légende de la Vraie Croix* devenue l'histoire la plus répandue et la plus référée dans la littérature chrétienne du monde.

Cette dernière, élaborée entre 351 et 390, durant l'épiscopat de Cyrille et probablement encore par ses soins[27], fusionne les deux événements liés à la Croix par leurs dates pour donner naissance à un récit instructif, qui non seulement satisfait la curiosité des pèlerins, mais aussi et surtout revendique l'autorité et le prestige prééminents de l'Église apostolique de Jérusalem – qui s'est vue octroyer, dans le concile de Constantinople de 381, le titre de « mère de toutes les églises » – en confirmant l'orthodoxie nicéenne de ses évêques vis-à-vis des tendances subordinatianistes de leurs rivaux de la métropole de la Palestine, Césarée[28].

Prenant racine dans la *Vita Constantini* d'Eusèbe de Césarée, dans les *Catéchèses* de Cyrille et sa *Lettre à l'empereur Constance II*, la *Légende* décrit comment la mère de Constantin, Hélène, avertie par des visions théophaniques, part pour Jérusalem à la recherche du lieu de la Crucifixion et du Bois de la Croix, cachés sous un temple païen par les ennemis du christianisme. Renseignée par les habitants de la ville, elle fait fouiller le site et trouve en profondeur trois croix, ainsi que les clous et le *titulus*. L'authenticité de la Vraie Croix se révèle par son pouvoir de ressusciter un mort. Hélène construit une église sur le lieu de la découverte et instaure une fête annuelle le jour de la découverte de la Croix. Elle envoie à son fils une partie du saint Bois et les clous. Ces derniers sont employés dans l'apparat guerrier de Constantin. Devenues la propriété de l'empereur et doublées par la vision céleste de Constantin, ces reliques de la Croix reçoivent une valeur apotropaïque garantissant ses succès militaires, se transforment en signe de victoire et en symbole de pouvoir impérial, et cette acception reste tout au long de l'histoire de

22. Cath. 13.28, éd. française : Cyrille de Jérusalem, *Les catéchèses baptismales et mystagogiques*, trad. française, introd. et notes J. Bouvet, A.-G. Hamman, Paris 1993 ; éd. du texte arm. : Կիւրեղ Երուսաղեմացի, *Կոչումն ընծայութեան* [Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses baptismales*], Venise 1832, p. 255-256.

23. C. Walter, IC XC NI KA : the apotropaic fonction of the victorious cross, *REB* 55, 1997, p. 193-220.

24. Drijvers, *Cyril of Jerusalem* (cité n. 19), p. 156.

25. *Ibid.*, p. 159-161.

26. Inglizean, La lettre (cité n. 17).

27. Drijvers, *Cyril of Jerusalem* (cité n. 19), p. 172-173 ; voir aussi T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge MA 1981, p. 382, n. 130.

28. Drijvers, *Cyril of Jerusalem* (cité n. 19), p. 175-176.

l'Empire[29]. Les reliques de la Croix, la vision de Jérusalem et la vision de Constantin forment un triangle de forte connexion, établissant l'alliance de l'empereur, sa famille et sa capitale avec Jérusalem. Vers la fin du IVe siècle, la fonction victorieuse de la Croix se transmet également dans les milieux ecclésiastiques, où on la trouve, par exemple, dans les actes du concile d'Éphèse sous formule de « Christ, notre Seigneur, c'est toi qui as vaincu ! Oh, Croix, c'est toi qui as vaincu ! »

Le récit de la *Légende*, rapporté par plusieurs historiens des IVe-Ve s.[30], se développe alors en deux autres versions surnommées d'après les figures principales – celle de Protonikè et celle de Judas Cyriaque. La version de Protonikè, originaire d'Édesse et connue uniquement en syriaque et en arménien, est datée des années 431-436[31]. Le récit remonte la découverte des croix au Ier s. et supplante Hélène par un personnage inventé de la femme de l'empereur Claude. Dans la troisième version, les croix et les clous sont retrouvés grâce à un juif nommé Judas, également un personnage fictif[32], qui se convertit au christianisme et devient l'évêque de la ville sous le nom de baptême Cyriaque. Dans la tradition arménienne, il est identifié à Cyrille de Jérusalem[33]. Cette version, née à Jérusalem et enregistrée en langue grecque au début du Ve s. (très probablement dès 415[34]), se répand en Orient et en Occident en plusieurs versions et en plusieurs langues[35]. Très tôt, peut-être même dès l'origine, elle reçoit comme prologue et épilogue deux autres légendes également d'origine orientale, la *Vision de Constantin* et le *Martyre de Judas Cyriaque*, avec lesquelles elle forme un corpus cohérent[36]. Cette version opère la fusion la plus évidente de la vision de Constantin et des deux événements liés à la Croix, dont elle date la découverte de l'année 351[37].

C'est dans cette forme tripartite que le « corpus de Judas Cyriaque » serait traduit en syriaque dans l'école d'Édesse, aux temps et probablement par les soins de l'évêque Rabbula (412-436), qui a fait un pèlerinage à Jérusalem et a dû y prendre connaissance des traditions de la légende. On lui attribue également la création de la version de *Protonikè*

29. WALTER, IC XC (cité n. 23) ; B. FLUSIN, Les reliques de la Sainte-Chapelle et leur passé impérial à Constantinople, dans *Le trésor de la Sainte-Chapelle : Paris, musée du Louvre*, Paris 2001, p. 20-31.

30. De Gélase de Césarée à Théodoret. Pour les détails et la bibliographie, voir DRIJVERS, *Cyril of Jerusalem* (cité n. 19), p. 167-171.

31. J. W. DRIJVERS, The Protonike legend, the *Doctrina Addai* and Bishop Rabbula of Edessa, *Vigiliae Christianae* 51/3, 1997, p. 298-315. Elle serait créée pour être incorporée dans la *Doctrine d'Addaï*, voir *infra*.

32. DRIJVERS, *Cyril of Jerusalem* (cité n. 19), p. 169. M. VAN ESBROECK, Jean II de Jérusalem et les cultes de st Étienne, de la Saint-Sion et de la Croix, *AnBoll* 102, 1984, p. 99-134, soutient son authenticité en l'identifiant avec un évêque Cyriaque mort en martyr sous Julien l'Apostat.

33. Ն. Ակինեան, Վկայաբանութիւն սրբոյն Կիւրղի (Կիւրակոսի) եւ մօր նորա Աննայի [N. AKINIAN, Martyre de saint Cyrille (Cyriaque) et de sa mère Anne], *Հանդէս Ամսօրեայ* 62, 1948, col. 129-155 ; M. VAN ESBROECK, Legends about Constantine in Armenian, dans *Classical Armenian culture : influences and creativity*, ed. by Th. J. Samuelian (Armenian texts and studies 4), Chico 1982, p. 79-101.

34. H. J. W. & J. W. DRIJVERS, *The finding of the True Cross : the Judas Kyriakos legend in Syriac*, Louvain 1997, p. 11, 20-25 ; BAERT, *A heritage* (cité n. 18), p. 45.

35. DRIJVERS, *Cyril of Jerusalem* (cité n. 19), p. 169 ; BAERT, *A heritage* (cité n. 18), p. 43.

36. DRIJVERS, *The finding of the True Cross* (cité n. 34), p. 21-28. Elles peuvent même être écrites par le même auteur, voir N. PIGOULEWSKY, Le martyre de saint Cyriaque de Jérusalem, *Revue de l'Orient chrétien* 26, 1927-1928, p. 305-349, ici p. 318.

37. Deux batailles victorieuses de Constance II ont lieu à la même date, voir DRIJVERS, *Cyril of Jerusalem* (cité n. 19), p. 160.

et son adaptation dans la *Doctrine d'Addaï* (légende du roi Abgar), dont il est considéré comme le rédacteur final[38]. C'est encore par son initiative que le « corpus de Judas » serait placé, avec la *Doctrine de Siméon Céphas* et la *Doctrine des Apôtres*, dans le contexte de la *Doctrine d'Addaï* en vue de justifier la grande ancienneté de l'Église d'Édesse et de la relier avec Jérusalem, mais aussi avec l'Église et la famille impériales[39]. Ici, la *Légende de Judas Cyriaque* est qualifiée comme la seconde découverte de la Croix, après celle de Protonikè. Un manuscrit syriaque contenant la *Doctrine d'Addaï*, daté vers 500, contient le plus ancien témoignage du « corpus de Judas Cyriaque » qui présente toutes les caractéristiques d'une traduction syriaque d'après un original grec[40].

III. Le rayonnement de l'iconographie vivante de Jérusalem en Arménie

Ainsi, à partir des années 370, la Jérusalem chrétienne, qui après Constantin était sortie de l'orbite d'intérêts des empereurs et de la cour, a pris un éclat sans précédent aux temps de la dynastie théodosienne et s'est imposée comme le centre de l'univers et le siège de la Première Église, comme l'incarnation eschatologique de la Cité céleste. La splendide mosaïque du ve s. de l'abside de l'église Sainte-Pudentienne à Rome (fig. 1) interprète cette conception de Jérusalem, où l'image de la Cité éternelle et intelligible est greffée sur l'aspect temporel et réel de la ville, représentée par ses principaux sanctuaires. La grande croix en or sertie de pierres précieuses, dressée sur le rocher du Golgotha, est au centre de la composition. Elle symbolise à la fois les reliques du Bois de salut, la vision



Fig. 1 – Représentation de la Jérusalem eschatologique.
Mosaïque de l'abside, fin ive-début ve s., basilique de Sainte-Pudentienne, Rome.

38. Drijvers, *The finding of the True Cross* (cité n. 34), p. 14-15, 32-33 et Drijvers, The Protonike legend (cité n. 31).

39. *Ibid.*; Van Esbroeck, Jean II de Jérusalem (cité n. 32) et Id., Legends about Constantine (cité n. 33).

40. Drijvers, *The finding of the True Cross* (cité n. 34), p. 31.

lumineuse de 351 et le monument offert par l'empereur Théodose II au début du ve s.[41]. C'est ainsi que le phénomène de la Jérusalem chrétienne est vu, imaginé et propagé par les contemporains. Grâce aux pèlerinages et aux contacts avec les communautés religieuses actives dans le dernier quart du IVe s., « l'iconographie vivante » de Jérusalem est diffusée dans le monde et imitée dans diverses formes et configurations, pour recréer, jusqu'à dans les contrées lointaines, des « copies » dotées du même pouvoir que l'original[42].

Au tout début du ve s., les autorités religieuses de l'Arménie font appel à la renommée et l'iconographie de cette Jérusalem eschatologique lorsqu'elles tâchent d'enraciner le christianisme dans le pays et de consolider les positions de son Église. La haute autorité spirituelle de la Ville sainte fut appuyée par de nombreux pèlerinages (dont les traces continuent à se révéler encore de nos jours) entraînant d'importantes fondations et une intense activité culturelle sur place[43].

Déjà en 335, une délégation arménienne était partie en mission à Jérusalem, probablement pour assister à l'inauguration du somptueux complexe de la Résurrection, et avait profité de ce séjour pour canoniser les rites d'initiation (le Baptême et l'Eucharistie) selon l'usage hagiopolite, comme en témoigne la *Lettre de Macaire* adressée aux Arméniens[44].

Il est établi actuellement que pour réaménager le site de Vałaršapat afin d'y fixer le siège catholicossal (entre 406 et 417), saint Sahak eut recours à cette « iconographie vivante » de la Jérusalem chrétienne. La topographie sacrée formée par les quatre sanctuaires les plus importants de la Ville sainte se manifeste à l'origine de la disposition des trois *martyria* des vierges Hṙip'simiennes autour de l'église-mère Kat'ołikē[45]. Ainsi, la Kat'ołikē qui reprend justement l'une des dénominations de la basilique de Constantin, correspond par sa position au complexe de la Résurrection au Golgotha, le martyrium du Pressoir, qui reprend la traduction du nom araméen de Gethsémani, correspond à la basilique de l'Agonie, le martyrium de Hṙip'simē « incarne » la basilique d'Éléona et celui de Gayanē est disposé selon la basilique de Sion (fig. 2).

À peu près à la même période (417-439), pour développer et systématiser l'année liturgique arménienne, saint Sahak imita à nouveau « l'iconographie vivante » de Jérusalem, cette fois-ci en forme du rite hiérosolymitain, en faisant traduire et introduire sans changement son *Lectionnaire*[46]. Ainsi, les fêtes et les rites annuels de l'Arménie se

41. Pour l'analyse iconographique de la mosaïque, voir C. MILNER, « Lignum Vitae » or « Crux Gemmata »? The Cross of Golgotha in the early Byzantine period, *BMGS* 20, 1996, p. 77-99 et GARIBIAN DE VARTAVAN, *La Jérusalem Nouvelle* (cité n. 2), p. 161.

42. Pour les « copies » de la Ville sainte, voir récemment *Новые Иерусалимы : иеротопия и иконография сакральных пространств*, редактор-составитель А. М. Лидов = *New Jerusalems : hierotopy and iconography of sacred spaces*, ed. by A. M. Lidov, Moscou 2009.

43. Sur la présence arménienne en Terre sainte, il existe une vaste bibliographie, dont nous citerons ici trois publications récentes : K. C. BRITT, Identity crisis? Armenian monasticism in early Byzantine Jerusalem, *Aramazd : Armenian journal of Near Eastern studies* 6/1, 2011, p. 128-153; M. E. STONE *et al.*, A new Armenian inscription from a Byzantine monastery on Mt. Scopus, Jerusalem, *Israel exploration journal* 61, 2011, p. 230-235; *Corpus inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. 1, Jerusalem. 2, 705-1120*, ed. by H. M. COTTON *et al.*, Berlin 2012.

44. Macarius of Jerusalem, *Letter to the Armenians, AD 335*, introd., text, transl. and commentary A. Terian, New York 2008, p. 23, 51-54.

45. Pour l'étude de cette question, voir GARIBIAN DE VARTAVAN, *La Jérusalem Nouvelle* (cité n. 2), p. 205-282.

46. Voir les nombreuses publications de Charles Renoux à ce sujet.

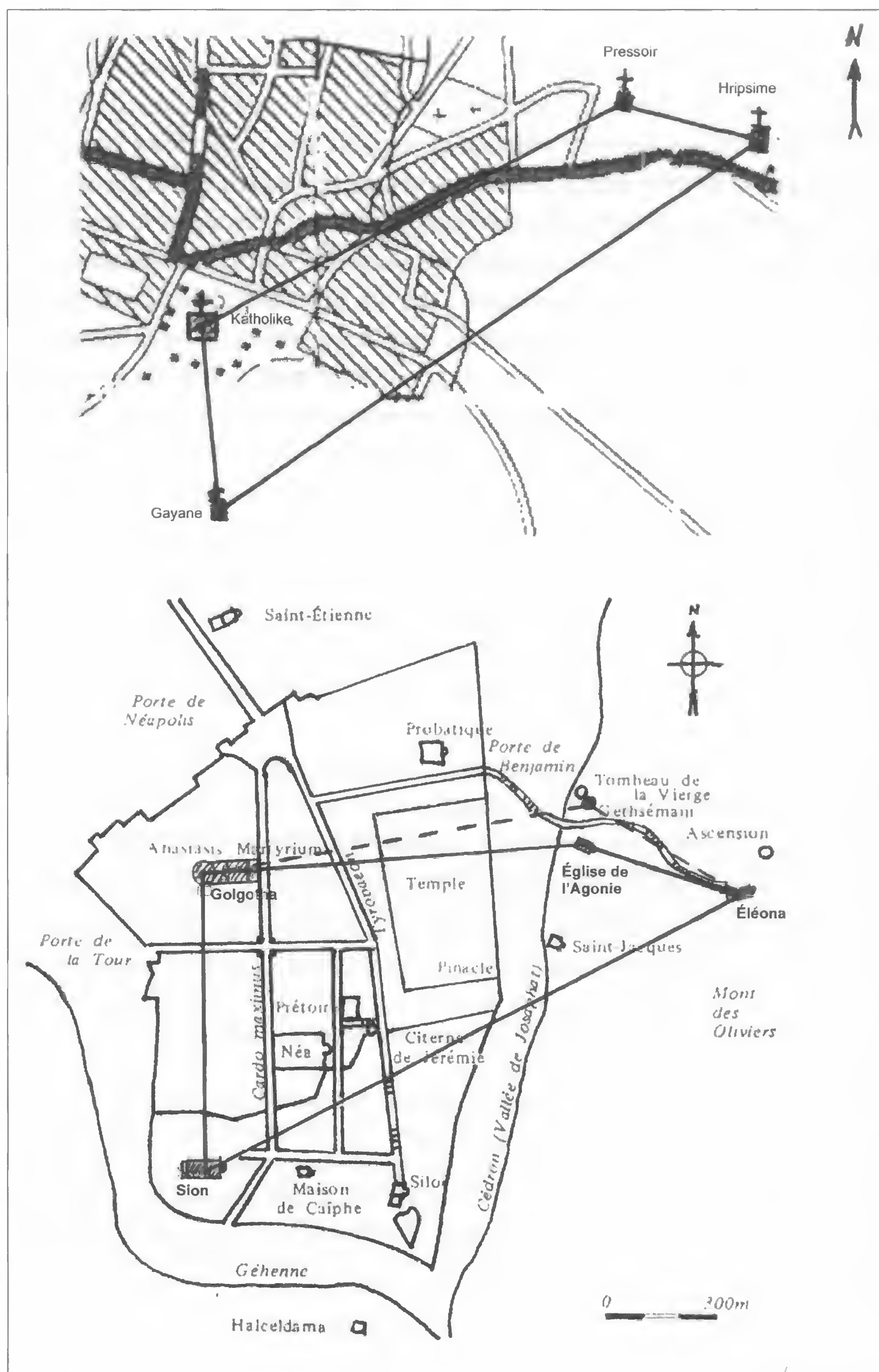


Fig. 2 – La disposition des sanctuaires de Vałaršapat
selon la « topographie sacrée » de Jérusalem, début ve s., plan original de N. Garibian.

rattachent à ceux de la Ville sainte non seulement par les lectures et les chants identiques, mais aussi par l'évocation des noms des sanctuaires et du déroulement des processions entre les lieux saints. Dorénavant, toutes les sources originaires de Jérusalem ont acquis une autorité primordiale dans l'observance des fêtes comme dans les discussions théologiques[47].

47. Macarius of Jerusalem, *Letter to the Armenians* (cité n. 44), p. 17.

De ce fait, la personne de Cyrille de Jérusalem, à qui les Arméniens attribuaient la composition définitive du *Lectionnaire* et de nombreuses réformes liturgiques, connut des honneurs distingués et fut auréolée de légendes[48]. Il est appelé « patriarche, didascale de vérité, confesseur orthodoxe et illuminateur »[49]. Ses *Catéchèses baptismales* et *Lettre à Constance II* figurent parmi les premières œuvres traduites en arménien après la Bible de la main de la première génération de l'école maštocʿienne, et elles jouissaient d'une notoriété considérable[50]. Elles étaient incluses dans les lectures rituelles du *Lectionnaire*.

D'après l'étude de la tradition manuscrite, la *Légende de la Croix* était connue en Arménie dans les versions de *Protonikè* et de *Judas Cyriaque*[51]. La première est transmise avec la *Doctrine d'Addaï* peu après sa composition finale, car la traduction de cette dernière circulait en Arménie dès le premier tiers du vᵉ s.[52] et fut sitôt « arménisée » par sa connexion avec la *Légende du roi Sanatrouk* et du *Martyre de Sanduxt*[53]. Des témoignages plus ou moins explicites recueillis dans les sources historiques arméniennes du vᵉ s. portent à croire que la version de *Judas Cyriaque* était connue en Arménie à cette époque[54]. Or la présence, d'une part, dans les recueils liturgiques arméniens, des textes de la *Vision de Constantin* suivie de la *Légende de la Croix* ainsi que du *Martyre de Judas Cyriaque*[55], dont les traductions arméniennes sont considérées comme très anciennes[56], d'autre part, la popularité de Judas Cyriaque que les Arméniens sont seuls à identifier à

48. E. Bihain, Une Vie arménienne de saint Cyrille de Jérusalem, *Le muséon* 76, 1963, p. 319-348 et n. 5; Renoux, Les fêtes et les saints (cité n. 20) et Id., *Le lectionnaire albanien des manuscrits géorgiens palimpsestes N. Sin. 13 et N. Sin. 55 (X-XI ss.) : essai d'interprétation liturgique* (PO 52/4), Turnhout 2012, n° 234, p. 158-159; Macarius of Jerusalem, *Letter to the Armenians* (cité n. 44).

49. Selon une *Vie* arménienne de l'évêque, remontant probablement au ixᵉ s. mais contenant plusieurs éléments plus anciens; voir Bihain, Une Vie arménienne (cité n. 48). Le titre « didascale » était en usage pour le ministère d'évêque dans les descriptions liturgiques de Jérusalem des ivᵉ-vᵉ siècles, voir Ch. Renoux, Les ministres du culte à Jérusalem au ivᵉ et au vᵉ siècle, dans *L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée : conférences Saint-Serge, 23ᵉ semaine d'études liturgiques, Paris, 28 juin-1ᵉʳ juillet 1976*, Roma 1977, p. 253-267.

50. G. Garitte, Les catéchèses de st Cyrille de Jérusalem en arménien, *Le muséon* 76/1, 1963, p. 95-108; Bihain, Une Vie arménienne (cité n. 48); Ս. ԱՐԵՒՇԱՏԵԱՆ, Հնագոյն հայկական թարգմանութիւնները եւ նրանց պատմա-մշակութային նշանակութիւնը [S. Arevšatyan, Les anciennes traductions arméniennes et leur valeur historico-culturelle], *Պատմա-բանասիրական հանդես* 1973/1, p. 23-37; Լ. ՏԵՐ-ՊԵՏՐՈՍԵԱՆ, *Հայ հին թարգմանական գրականութիւն* [L. Ter-Petrossyan, *Anciennes traductions arméniennes*], Erevan 1984, p. 9; R. W. Thomson, Jerusalem and Armenia, *Studia patristica* 18/1, 1985, p. 77-92.

51. Van Esbroeck, Legends about Constantine (cité n. 33).

52. La source est connue sous le titre de *Lettre d'Abgar* que la tradition arménienne attribue à Labubna; voir Լաբուբնեա, *Թուղթ Աբգարու*, Venise 1868; Mahé, Le premier siècle (cité n. 14) et V. Langlois, Histoire d'Abgar et de la prédication de Thaddée. Introduction, dans *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie. 1*, Paris 1867, p. 315-316..

53. Pour la connexion des deux légendes, voir Ն. ԱԿԻՆԵԱՆ, Մատենագրական հետազօտութիւններ. Թադէի եւ Սանդխտոյ վկայաբանութիւնը [N. Akinian, Recherches philologiques : le martyre de Thaddée et de Sanduxt], *Հանդէս Ամսօրեայ* 83, 1969, col. 399-426; M. Van Esbroeck, Le roi Sanatrouk et l'apôtre Thaddée, *REArm* 9, 1972, p. 241-283.

54. Garibian, Costantino nella tradizione (cité n. 14).

55. Pour la *Vision de Constantin*, voir C. Sanspeur, La version arménienne de Visio Constantini BHG 396, *Հանդէս Ամսօրեայ* 88, 1974, col. 307-320, pour le *Martyre de Cyriaque*, Akinian, Martyre de saint Cyrille (cité n. 33).

56. *Ibid.*, voir aussi Akinian, Recherches philologiques (cité n. 53).

Cyrille de Jérusalem[57], nous permettent de conclure que cette source est passée dans les milieux arméniens dans sa forme tripartite du « corpus de Judas Cyriaque ».

L'influence de tous ces textes d'origine hagiopolite sur l'*Histoire* d'Agat'angełos est signalée par diverses occasions. On relève, notamment, la parenté entre les *Catéchèses* et la *Doctrine de saint Grégoire*[58], la ressemblance entre Grégoire et Cyrille de Jérusalem[59], ainsi qu'entre Constantin et Trdat[60]. De même pour les affinités entre le baptême de l'empereur et celui du roi arménien[61], entre les visions décrites dans le récit arménien et celles de Constantin et de Jérusalem[62]. Enfin, les rapports avec les éléments iconographiques des lieux saints sont perceptibles, à travers la *Légende de la Croix,* dans le symbolisme et le commentaire de la vision à Vałaršapat[63].

La comparaison des textes du « corpus de Judas Cyriaque » avec ceux de Vg et Va (Var) révèle également une parenté qui concerne aussi bien les éléments narratifs que les formules circonstancielles ou les schémas de composition. Il semblerait même que les renseignements sur Constantin et sur son histoire, ainsi que les références à Cyrille et à sa passion proviennent de la *Vision de Constantin* et du *Martyre de Judas Cyriaque*[64], qui forment le « prologue » et « l'épilogue » de cette version de la *Légende de la Croix.*

Ces observations nous permettent de supposer que les auteurs arméniens de la composition originale du récit de la Conversion – autant que l'on peut en juger d'après ses traductions grecque et arabe – avaient déjà utilisé cette source tripartite d'une manière systématique. Ils auraient pu en avoir pris connaissance directement depuis Jérusalem, par le biais de l'école arménienne locale en activité au début du ve s., ou bien par l'intermédiaire de l'école arménienne à Édesse, où le cercle intellectuel des saints Sahak et Maštoc' entretenait d'étroites relations avec l'école des Perses et avec l'évêque Rabbula[65]. Dans ce cas, compte tenu du fait que la version de *Judas* est créée après 415, la date de la composition du récit de la Conversion se situerait plutôt dans les années 420-428[66].

57. Akinian, Martyre de saint Cyrille (cité n. 33) ; Van Esbroeck, Legends about Constantine (cité n. 33).

58. Thomson, dans *The Armenian adaptation* (cité n. 14), p. 32-33 ; *History of the Armenians* (cité n. 2), p. lxxxv-lxxxvi ; R. W. Thomson, *The teaching of Saint Gregory : an early Armenian catechism,* Cambridge MA 1972.

59. Van Esbroeck, Legends about Constantine (cité n. 33) et Id., Jean II de Jérusalem (cité n. 32) ; Garibian de Vartavan, *La Jérusalem Nouvelle* (cité n. 2), p. 246-254.

60. R. W. Thomson, Constantine and Trdat in Armenian tradition, *Acta Orientalia* 50, 1997, p. 277-289 ; Garibian, Costantino nella tradizione (cité n. 14).

61. Garibian, Costantino nella tradizione (cité n. 14).

62. Van Esbroeck, Legends about Constantine (cité n. 33) ; Garibian de Vartavan, *La Jérusalem Nouvelle* (cité n. 2), p. 246-254.

63. Garibian de Vartavan, *La Jérusalem Nouvelle* (cité n. 2). Voir *infra.*

64. Dans les textes arméniens médiévaux du *Martyre de Cyriaque*, l'identification de Judas Cyriaque avec Cyrille de Jérusalem se trahit par la fusion des deux noms : Judas Cyrille (Judas Kiwreł).

65. Pour les activités des saints Traducteurs, voir Thomson, dans *History of the Armenians* (cité n. 2), p. lxxxv ; Garsoïan, *L'Église arménienne* (cité n. 11), p. 68-69 et n. 97, 81-83 et suiv. ; K. Yuzbašyan, L'invention de l'alphabet arménien, *REArm* 33, 2011, p. 67-129.

66. Il a été noté ailleurs que l'image de la conversion de l'Arménie que nous offrent ces textes reflète la situation historique des années 420-425 ; voir P. Peeters, Pour l'histoire des origines de l'alphabet arménien, *REArm* 9, 1929, p. 203-237 ; Հ. ԱՃԱՌՅԱՆ, *Հայոց գրերը* [H. Ačaṙyan, *Les caractères arméniens*], 2e éd., Erevan 1968 ; G. Winkler, An obscure chapter in Armenian Church history, *REArm* 19, 1985, p. 85-180 ; *Histoire du Christianisme. 2, Naissance d'une chrétienté,* Paris 1995, p. 946.

D'autre part, l'état actuel des textes de la rédaction gréco-arabe, qui se réfèrent à la situation doctrinale post-concile d'Éphèse et à la correspondance d'Acace de Mélitène, suggère une datation entre 432-438[67], qui pourrait être la date du premier remaniement du récit. Celle-ci correspond non seulement à la période de la révision complète de la Bible (431-435) entreprise par saint Sahak, mais aussi à celle de la composition finale de la *Doctrine d'Addaï* et pourrait avoir les mêmes raisons qui ont motivé Rabbula dans son entreprise : le tournant doctrinal après le concile d'Éphèse ayant imposé le changement de l'orientation théologique et le besoin de confirmer l'origine hiérosolymitaine de son Église, en remontant cette origine à l'âge apostolique[68]. En effet, la trace de la *Légende d'Addaï* en connexion avec l'histoire de Sanatrouk[69] dans la rédaction *karšuni* de la *Vie de saint Grégoire* (Vk), ainsi que les témoignages du *Buzandaran* et de Movsēs Xorenacʻi sur sa présence dans l'*Histoire* d'Agatʻangełos, permet de supposer qu'elle fut incluse dans le récit ou bien dès l'origine, ou bien à une certaine étape de sa rédaction entre 432 et 484[70]. Dans le premier cas, la date du récit primitif de la Conversion se déplacerait après 432, ce qui permettrait d'avancer l'hypothèse que les auteurs arméniens ont utilisé comme modèle d'inspiration une copie proche de la rédaction finale du « dossier d'Addaï » contenant le « corpus de Judas », composée par Rabbula. Dans le second cas, on peut maintenir la date proposée de sa création entre 420 et 428.

Quoi qu'il en soit, il nous paraît tout à fait plausible que dans l'intention d'introduire leur histoire dans celle de l'Économie du Salut, les auteurs ou les rédacteurs du *Récit de la Conversion* aient pensé raconter le processus de leur évangélisation par les deux vagues depuis l'âge apostolique jusqu'à l'âge de Constantin, évangélisation qui trouve son accomplissement à Vałaršapat par la conciliation des deux courants de l'évangélisation du pays – celui venu d'Édesse et celui venu de Césarée de Cappadoce – et par l'union des deux sièges – ceux de Thaddée et de Grégoire[71]. D'autre part, à l'exemple du « dossier d'Addaï » qui remonte la fondation et la parenté de l'Église d'Édesse avec l'Église-mère de Jérusalem jusqu'aux origines du christianisme, l'inclusion de la légende « arménisée » d'Abgar dans le « dossier de Grégoire » permet à l'Église arménienne de poursuivre les mêmes buts. Une analyse plus ample de l'ensemble de ces questions est actuellement en cours de préparation.

67. Pour les références, voir Garibian de Vartavan, *La Jérusalem Nouvelle* (cité n. 2), p. 220-223 ; pour les questions doctrinales de la période pré-éphésienne, voir Garsoïan, *L'Église arménienne* (cité n. 11), p. 68-123.

68. Drijvers, *The finding of the True Cross* (cité n. 34), p. 14-15, 32-33 et Drijvers, The Protonike legend (cité n. 31).

69. M. Van Esbroeck, Un nouveau témoin du livre d'Agathange, *REArm* 8, 1971, p. 13-167. Id., Le roi Sanatrouk (cité n. 53).

70. Voir à ce propos, Ter-Łevondyan, Le manuscrit (cité n. 4). Le *terminus ante quem* serait la date de la composition de *Buzandaran*, établie vers 485 selon N. Garsoïan, *The Epic histories attributed to Pawstos Buzand (Buzandaran Patmutʻiwnkʻ)*, Cambridge MA 1989.

71. Cette tendance pourrait être inspirée de la situation après la « Formule d'union » affirmant, en 433, la conciliation des deux évêques d'Antioche et d'Alexandrie (Drijvers, The Protonike legend [cité n. 31]). En effet, la tradition rapportée par Vk (8) et Movsēs Xorenacʻi (II, 74) place la conception de Grégoire l'Illuminateur près de la tombe de saint Thaddée, et *Buzandaran* (III, 12) désigne le siège patriarcal d'Arménie comme celui de saint Thaddée et de saint Grégoire. La tendance inverse, c'est-à-dire l'opposition des deux courants et des deux sièges, est développée probablement depuis la fin du ve s. et se manifeste dans l'actuelle rédaction « nationale » d'Agatʻangełos : Ter-Łevondyan, Le manuscrit (cité n. 4) ; Garsoïan, *L'Église arménienne* (cité n. 11), p. 6-8, 26-27.

IV. Le « corpus de Judas Cyriaque » et le *Récit de la Conversion*

Dès le début du récit arménien, le dialogue entre Trdat et saint Grégoire ainsi que la confession et la prière de celui-ci font appel aux circonstances de la rencontre entre l'empereur Julien et Cyriaque, enregistrées dans le *Martyre de saint Cyriaque*[72]. Comme Judas, Grégoire refuse, en des termes analogues, d'adorer les dieux, subit des supplices de nature similaire, puis est jeté dans une fosse remplie de serpents et de scorpions. Dans la *Légende de la Croix*, Judas s'était retrouvé dans une fosse par l'ordre d'Hélène, à cause de son refus de confier le secret du lieu du Golgotha. Les prédications de l'impératrice montrent des affinités avec celles de Grégoire, tandis que les trois croix apparues dans la vision de l'Illuminateur, symbolisant les vierges martyres, rappellent les trois croix retrouvées par Judas. Le nom d'Eusèbe, l'évêque de Rome qui accueille Trdat et Grégoire à la cathédrale de Saint-Pierre, dans le récit arménien, est une référence directe à la *Vision de Constantin*[73]. La description de la destruction des temples païens qu'effectue Grégoire par le signe de la croix fait pendant, dans la *Vision de Constantin*, au témoignage rendu à l'empereur par des prêtres à propos du pouvoir du signe qu'il avait vu dans sa vision[74]. Les caractéristiques de ce signe se reflètent aussi bien dans la description des croix dans la vision de saint Grégoire que dans celle de l'apparition prodigieuse au moment du baptême de Trdat[75].

La référence à ces deux sources est nettement indiquée dans les passages relatifs à Constantin lui-même. Dans la lettre adressée à Trdat, l'empereur résume qu'il avait envoyé sa mère Hélène à la recherche du Bois de la Croix, et lors de leur rencontre, il confie au roi arménien l'histoire de sa vision et de la victoire de la Croix. Nous sommes ainsi tentée de supposer qu'une fois l'attention fixée sur le personnage de Constantin par sa présence dans la *Légende de la Croix* et de ce fait par sa connexion avec la ville de Jérusalem, les auteurs arméniens, dans l'intention d'établir des parallèles entre les deux souverains, leurs *curricula* vers la conversion et leur baptême, aient complété leurs données d'après la légende de la *Conversion de Constantin*[76] dont les deux versions – orientale et occidentale – circulaient aux alentours des années 410-420[77] et dont ils pouvaient avoir pris connaissance également par le contact avec les sources syriaques.

Enfin, si les Arméniens ont identifié Judas Cyriaque avec Cyrille de Jérusalem, c'est parce que, croyons-nous, ils avaient essayé de reconstituer la figure historique de l'Illuminateur sur l'exemple de l'évêque de la Ville sainte par les moyens littéraires disponibles dans le texte sur la passion de Judas. D'ailleurs les titres « didascale, confesseur, illuminateur » dont Cyrille est qualifié dans sa *Vie* arménienne[78] se retrouvent bien dans nos textes et sont développés dans l'*Histoire* d'Agat'angełos.

72. Pour comparaison, voir le texte arménien dans Akinian, Martyre de saint Cyrille (cité n. 33). Déjà Akinian avait relevé les dépendances du texte d'Agat'angełos de celui du *Martyre*.

73. Comme baptiseur de Constantin, il apparaît dans l'Aa, indiquant qu'il figurait également dans la version originale perdue de la *Vie*, voir Garibian, Costantino nella tradizione (cité n. 14).

74. *Ibid.*

75. Cette parenté est relevée par Van Esbroeck, Legends about Constantine (cité n. 33).

76. Pour l'analyse plus détaillée, voir Garibian, Costantino nella tradizione (cité n. 14).

77. Voir Van Esbroeck, Jean II de Jérusalem (cité n. 32) ; V. Aiello, Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro, dans *Costantino il Grande, dall'Antichità all'umanesimo : colloquio sul cristianesimo nel mondo antico*, Macerata 1990, vol. 1, p. 17-58.

78. Voir la note 49.

Mais bien plus qu'en forme de modèle d'inspiration ou d'emprunts systématiques, l'usage de ces écrits hiérosolymitains est réalisé par l'application intelligente d'une « théorie d'ascendance » très répandue dans la pensée théologique de l'époque. Il s'agit de la tendance de mettre en relation successive les réalités terrestres selon la conception biblique « à l'image et à la ressemblance » *(icône-mimesis)* et selon le principe « superlatif » pour tout ce qui est nouveau par rapport au modèle ancien[79]. Dans les textes arméniens de *la Conversion*, la relation d'*icône-mimesis* est ressentie par la présence du concept de la Jérusalem eschatologique avec comme axe central le signe de la Croix, dans les justifications théologiques pour la création de la Jérusalem arménienne à Vałaršapat, par la référence à cette union entre la Jérusalem, la Croix et l'empereur et, enfin, dans l'effort de brosser les portraits de Trdat et de Grégoire selon les modèles de Constantin et de Cyrille afin de mettre en rapport la conversion de l'Empire romain et celle de l'Arménie. Or presque dans toutes les comparaisons mimétiques ou iconiques, le cas arménien paraît être mis au rang supérieur, avoir quelque chose de plus, de meilleur, dans le sens de l'idée chrétienne[80].

La *Vision de saint Grégoire*, qui constitue le noyau théologique du récit[81], repose sur deux manifestations théophaniques qui s'entremêlent pour octroyer à Vałaršapat et à ses sanctuaires le statut de la Ville sainte et des lieux saints, comparables à Jérusalem. La première est le martyre des vierges Hṙip'simiennes, qui par leur souffrance ont pris part à la Passion du Christ et par leur sang versé ont purifié le terrain. Cet espace dorénavant sanctifié est devenu digne de l'ouverture du ciel d'où la seconde théophanie, en l'apparence de l'armée céleste, permit à la Divinité de descendre sur terre[82]. La *mimesis* s'établit donc entre « La Terre de promesse où est né le Sauveur »[83] et « La terre de promesse où est descendu le Sauveur »[84], la Seconde venue du Christ étant considérée à une échelle plus élevée que la Première, puisqu'elle annonce la fin des temps et la descente du royaume de Dieu sur terre.

Si par la Passion et la Résurrection du Christ Jérusalem est considérée comme le centre de l'univers par excellence, par la passion des vierges et par la descente du Christ, Vałaršapat est digne d'être considéré comme le centre de l'univers arménien par excellence. La *mimesis* est tracée également d'une manière plus précise et temporelle entre la Jérusalem de l'époque de Cyrille et Vałaršapat de l'époque de Grégoire. Tout comme l'invention des reliques de la Croix, puis la vision céleste de la Croix ont permis à Jérusalem de recevoir à nouveau sous le signe victorieux la grâce de la cité sainte prééminente d'où rayonne

79. Voir à propos de ces conceptions, GARIBIAN DE VARTAVAN, *La Jérusalem Nouvelle* (cité n. 2), p. 48-57; J.-M. SANSTERRE, Eusèbe de Césarée et le césaropapisme, *Byz.* 42, 1972, p. 131-195 et 532-594; G. DAGRON, *Empereur et prêtre : étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996, p. 20-21 et 291.

80. Cette observation peut être confirmée également par le passage de Koriwn où il qualifie Maštoc' de nouveau Moïse, même supérieur à l'ancien; voir MAHÉ, L'alphabet arménien (cité n. 1).

81. Voir Vg 77-82 et Va 54-62.

82. Pour l'analyse de la *Vision*, voir GARIBIAN DE VARTAVAN, *La Jérusalem Nouvelle* (cité n. 2), p. 230, 242-255.

83. Pour la citation, voir P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris 1985, p. 184 et n. 2.

84. Interprétation qui plus tard donna le nom d'Ēǰmiacin – « descente du Monogène » – à l'église-mère Kat'ołikē.

la révélation[85], de même, par les reliques des vierges martyres, comparables aux reliques de la Croix, et par la vision de saint Grégoire, où domine l'image des croix, Vałaršapat a reçu la permission de se considérer comme un centre analogue au précédent[86], sinon d'avantage puisque la vision du signe céleste à Jérusalem *annonçait* la Seconde parousie tandis que la vision des croix à Vałaršapat *accompagnait* la Parousie.

À l'image de Cyrille de Jérusalem qui s'est servi de ces prodiges pour promouvoir son siège au statut de métropole du monde chrétien, les miracles accomplis par Grégoire en Arménie sont mis en relief pour revendiquer le statut de Vałaršapat comme métropole chrétienne de toute l'Arménie. Or si après être consacré évêque de Jérusalem et avoir baptisé les juifs, Cyrille meurt en martyre dans le puits où l'avait jeté l'empereur impie, Grégoire, lui, y survit treize ans et après s'en être sorti devient l'évêque de l'Arménie et baptise le peuple et le roi. Les événements sont donc inversés par la volonté divine pour montrer la faveur accordée aux Arméniens.

À l'instar des tendances hiérosolymitaines de la fin du IVᵉ s., le symbolisme développé dans la *Vision de Grégoire* renchérit sur la dimension eschatologique de la conversion des Arméniens : selon l'interprétation de la *Vision*, l'apparition des signes de la Croix à Vałaršapat annonce l'acception des Écritures saintes dans le pays de l'Arménie et le baptême des Arméniens. Or à l'époque des saints Sahak et Maštocʻ, la conversion des Arméniens, avec celle des Ibères et des Albaniens, était entendue comme un dernier signe avant la fin des temps[87]. Cette conception est d'ailleurs articulée par la pluie qui préfigure le baptême de tous les hommes, dans la vision de Grégoire (Va 60) et par la voix de l'épouse de Grégoire, Julita (Vg 95), qui accourt en Arménie ayant appris « les exploits de saint Grégoire, qui témoignent de la Venue du Christ ».

Enfin, la description des croix de la *Vision* et leur interprétation selon les textes des Vg-Va reflètent en diffraction les éléments d'une image composée d'après le monument de la Croix à Golgotha, des indications de la *Lettre* de Cyrille à Constance II, de ses *Catéchèses* et de la *Vision de Constantin*[88]. Ainsi, la première croix qui se dresse au milieu de la ville a l'apparence du signe vu par Constantin dans sa vision. Elle est à l'image du pasteur qui « se lèvera pour enseigner les gens à l'aide de la sainte croix » (Va 59, Vg 82). Elle symbolise la prêtrise du Christ qui est à l'archétype du ministère des évêques, mais surtout elle fait allusion à l'évêque de Jérusalem en la personne de Cyrille dont les catéchèses sont concentrées sur le Golgotha et la Croix[89], et qui présente ici *l'icône* de Grégoire l'Illuminateur. Le lieu de l'apparition de cette croix est destiné pour la future église-mère Katʻołikē qui est censée évoquer, par son nom et par sa position centrale, le complexe de la Résurrection au Golgotha.

85. BAERT, *A heritage* (cité n. 18), p. 51.

86. Pour la relation chrétienne de « centre-périphérie » dans le monde caucasien, voir J.-P. MAHÉ, À la conquête du centre, dans *Centre et périphérie : approches nouvelles des orientalistes : actes du colloque, les 31 mai et 1ᵉʳ juin 2006*, éd. par J.-M. Durand et A. Jacquet, Paris 2009, p. 179-195.

87. Selon l'eschatologie chrétienne (Mt 24,14), le Royaume du ciel s'établira sur terre lorsque l'Évangile sera prêché aux extrémités de la Terre. Or une conception du monde à la fois hellénique et biblique considère la région du Caucase comme le sommet et la fin nord-est de l'*Oikouméné*. Au Vᵉ s., cette vision est transmise aux trois chrétientés du Caucase qui se voyaient ainsi comme des agents pour l'accomplissement de l'extrême grâce divine, voir MAHÉ, À la conquête du centre (cité n. 86).

88. GARIBIAN DE VARTAVAN, *La Jérusalem Nouvelle* (cité n. 2), p. 250-253.

89. DRIJVERS, *Cyril of Jerusalem* (cité n. 19), p. 156-157.

Les trois autres croix, reliées par les chaînes à « l'image de la croix du Christ, élevée entre deux larrons » (Va 59), symbolisent les vierges Hṙip'simiennes qui ont été dignes de prendre part à la Passion du Christ. Toutefois, les textes ne précisent pas que ces croix s'élevaient sur les lieux des martyres, mais qu'elles étaient disposées selon les points cardinaux, faisant ainsi référence à l'iconographie de la Crucifixion, à la liturgie hiérosolymitaine de l'exaltation de la Croix le Vendredi saint, probablement introduite par les soins de Cyrille[90], mais également à la création d'Adam à Jérusalem selon la *Caverne des Trésors*, une autre légende édessienne[91]. Comme vers la fin du IVe s., les reliques de la Croix étaient vénérées au sein du complexe de Golgotha, devant le monument et la station liturgique de la Croix, et que l'exaltation de la Croix avait lieu dans la basilique de Constantin, appelée également Sainte-Croix, où une chambre à part était destinée à la conservation des reliques, d'autre part, comme les légendes situent la création et l'enterrement d'Adam au Golgotha, nous pouvons conclure que le symbolisme de ces trois croix renvoie également au complexe de la Résurrection au Golgotha.

Si donc on essayait de représenter artistiquement la *Vision de saint Grégoire*, on aurait obtenu une image dont la composition et la portée symbolique seraient consonantes à celles de la mosaïque de l'église Sainte-Pudentienne : saint Grégoire personnifiant le Christ-didascale, assis au milieu du roi et du peuple arménien au pied de l'apparition lumineuse de la Croix qui par elle-même boucle les bords du monde intelligible des habitants célestes et du monde terrestre représenté par la nouvelle cité sainte Vałaršapat avec son église-mère Kat'ołikē et ses *martyria*.

Et si on essayait de déchiffrer cette portée symbolique, on n'aurait pu faire mieux que citer les paroles de Koriwn : « En ces temps-là, notre bienheureux et désirable pays d'Arménie était en tout point prodigieux » car « dans le canton d'Ayrarat, dans les résidences royales, jaillirent pour l'Arménie [...] les grâces de la prédication évangélique des commandements divins » et « d'un seul coup [le pays] était informé de tout ce qui était advenu : non seulement de ce qui avait été dispensé dans le temps, mais encore des âges primordiaux et de ceux qui devaient venir, du commencement et de la fin »[92].

Telles étaient la conviction et l'aspiration des personnes qui entreprirent d'écrire l'histoire de la *Conversion de l'Arménie* et qui pour la mettre en relation directe avec l'histoire du Salut se sont servis du « modèle sacré » du centre de Salut, considéré comme étant Jérusalem depuis sa christianisation au IVe s.

90. *Ibid.*, p. 166-167.

91. Voir Mahé, À la conquête du centre (cité n. 86).

92. *Vie de Maštoc'* 11, 3 et 12, 1 ; trad. française par J.-P. Mahé, Koriwn, la *Vie de Maštoc'* : traduction annotée, *REArm* 30, 2005-2007, p. 59-97.

MER HOŁER

par Nina Garsoïan

Mer hoɫer *Մեր հողեր* « Nos terres », Reste un cri du cœur et de ralliement pour la population arménienne qui pénétra probablement dans le plateau oriental limitrophe de l'Anatolie vers le treizième siècle avant notre ère, qui ramena de nombreux Arméniens des quatre coins du monde dans la République soviétique d'Arménie en 1947 et qui résonne encore à notre époque dans la guerre contre l'Azerbaijan pour le contrôle du territoire du Karabagh. Et pourtant, il ne correspond guère à une réalité historique dans laquelle l'étendue de la petite République d'Arménie contemporaine ne représente qu'une fraction d'une Arménie historique.

Nous savons que la dépopulation du plateau arménien commença très tôt du fait de la destruction des villes arméniennes et de la déportation en Perse après l'invasion sassanide de 363/4 de leurs habitants qui en formaient déjà une minorité, à en croire les *Récits épiques* de la fin du vᵉ siècle, attribués à tort à un certain P'awstos Buzand[1]. Par la suite, les déportations byzantines à Chypre et en Thrace à partir du règne de l'empereur Maurice et sous ses successeurs[2], l'implantation en Arménie d'émirats musulmans commençant dès le ɪxᵉ siècle[3], l'installation forcée d'Arméniens à Isphahan par Shāh Abbas au début

1. Փաւստոս Բուզանդացի, *Պատմութիւն Հայոց* [P'awstos Buzand, *Histoire de l'Arménie*], 4ᵉ éd., Venise 1933 (ci-après BP), IV, lv = N. Garsoïan, *The Epic histories attributed to P'awstos Buzand*, Cambridge MA 1989 (ci-après BP-G), p. 1175-1176. Bien que les chiffres soient peu fiables en eux-mêmes, le nombre de la population juive indiqué pour les déportés dépasse presque invariablement celui donné pour la population arménienne. Le répertoire le plus détaillé de la plupart des sources arméniennes citées se trouve dans R. W. Thomson, *A bibliography of classical Armenian literature to 1500 AD*, Turnhout 1995.

2. Jean d'Éphèse : *Johannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae pars tertia*, ed. E. W. Brooks (CSCO 86-87), Paris 1935, III, iii, vi, xv, p. 236 : « Mauricius autem comes [...] ad Arzun regionem [...] impetu irae cursum direxit [...] Et [...] vastaverunt et diruerunt et captos multos ab eis deduxerunt [...] et [la population chrétienne] ad Cyprum insulam missi sunt. » [Ps.] Sebēos : *Սեբեոսի Պատմության*, աշխատասիրությամբ Գ. Աբգարյան [*L'Histoire de Sebēos*, éd. G. Abgaryan] Érévan 1979, chap. xv, p. 56, citant une prétendue lettre de Maurice à Xusrō II : Ազգ մի խոտոր և անհնազանդ են [les Arméniens] [...] ես զիմս ժողովեմ և ի Թրակէ գումարեմ. Les déportations des régions occidentales de Karin et Melitène lors de la campagne de Constantin V au milieu du vɪɪɪᵉ siècle sont aussi notées par les sources grecques, e.g. *Theophanis Chronographia*, ed. C. de Boor, 2 vol., Leipzig 1883, 1, p. 427, 429.

3. A. Ter-Ghewondyan, *The Arab emirates in Bagratid Armenia*, transl. by N. Garsoïan, Lisbon 1976.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 369-376.

du XVII[e] siècle, les nombreuses invasions turques et mongoles qui forcèrent de nombreux déplacements de population vers le sud et la Cilicie aussi bien que dans la direction de la Crimée, des Balkans et de la Géorgie (où la capitale de Tiflis/Tbilisi comportait au début du XX[e] siècle plus d'Arméniens que de Géorgiens), enfin les génocides turcs des XIX[e] et XX[e] siècles[4], transformèrent sans aucun doute la démographie du plateau arménien en diminuant fortement sa population autochtone[5]. De sorte que le chiffre d'Arméniens dans une diaspora dispersée à travers le monde de la Nouvelle Zélande et l'Australie à l'Amérique du Sud dépasse celui de ceux restés ou revenus dans leur pays d'origine.

L'attachement symbolique pour leurs terres exprimé par les Arméniens ne correspond donc pas à une véritable réalité. Les habitants de Sébaste/Sivas ou Mélitène/Malatya ont peu de souvenirs historiques ou même de coutumes en commun avec ceux de Harpert ou de Mardīn. Les « terres arméniennes », mal définies, reposent en général sur de vagues souvenirs de l'empire de Tigrane II le Grand avant l'ère chrétienne (pierre de touche des rêves arméniens qui contribuèrent peut-être à l'échec des efforts pour obtenir un État arménien au traité de Versailles), qui s'étendait, dit-on, du Pont aux alentours de Jérusalem et de la Cappadoce à la mer Caspienne[6], et sur l'ensemble des terres arméniennes donné par la *Géographie arménienne/Ašxarhac'oyc'* du septième siècle[7]. Mais l'empire de Tigrane II, mélange hétéroclite et instable des restes de l'Empire séleucide, de principautés plus ou moins autonomes et de cités de type classique gréco-romain n'avait pas la moindre unité et ne dura pas même une génération[8]. Même le site de la nouvelle capitale de Tigranakert, qui faisait l'admiration des historiens romains, demeure controversé et ne peut être localisé avec certitude, dans l'absence de données archéologiques incontestables[9]. La description de la Grande Arménie donnée par la *Géographie arménienne,* loin de correspondre à un moment historique, représente une construction livresque sans unité chronologique de toutes les terres ayant été arméniennes à diverses époques réunies en une. Elle-même admet que plusieurs des régions données comme arméniennes n'en faisaient plus partie et étaient passées sous la domination de l'Albanie caucasienne ou de la Géorgie[10]. Un examen soigneux des faits nous mène donc plutôt vers la conclusion bien différente, que l'identité arménienne repose peu sur une base territoriale.

Les noms de beaucoup des anciennes provinces arméniennes, telles l'Anjewacik', l'Apahunik', l'Arcrunik', l'Aršarunik', le Bznunik', le Daranałik', le Siwnik', le Xoṙxoṙunik', et bien d'autres, marqués par le *k'*, indicatif du nominatif pluriel en arménien classique, nous portent à croire qu'ils ne dérivent pas d'un espace géographique défini et immuable,

4. Pour les déportations de Shah-Abbas et les génocides plus récents voir *Histoire du peuple arménien*, sous la dir. de G. Dédéyan, Toulouse 2008[2], chap. X et XIII.

5. *The Armenian people from ancient to modern times*, ed. by R. G. Hovannisian, New York 1997.

6. *Ibid.*, vol. 1, p. 51-59.

7. *The Geography of Ananias of Širak : (Ašxarhac'oyc') : the long and the short recensions*, introd., transl. and commentary by R. H. Hewsen, Wiesbaden 1992, VII, p. 146-220.

8. *The Armenian people* (cité n. 5), 1, p. 59-60.

9. M.-L. CHAUMONT, Tigranocerte : données du problème et état des recherches, *REArm* 16, 1982, p. 89-110; EAD., Quelques notes concernant Tigranocerte, *REArm* 21, 1988-1989, p. 233-249; T. SINCLAIR, The site of Tigranocerta. 1-2, *REArm* 25, 1994-1995, p. 183-253 et *REArm* 26, 1996-1997, p. 51-117.

10. N. GARSOÏAN, *Interregnum : introduction to a study on the formation of Armenian identity, ca 600-750* (CSCO 640) Lovanii 2012, p. 116-120.

mais plutôt des possessions territoriales contrôlées par la famille du même nom. Ainsi, l'étendue de ces possessions variait selon les circonstances historiques du pouvoir de cette famille.

En général, un des aspects frappants durant la longue histoire de l'Arménie est le peu de ce que j'aimerais qualifier de « fidélité géographique » parmi les souverains arméniens de diverses époques.

Les sources hésitent pour conclure si Artaxata/Artšat ou Vałaršapat/Kainēpolis (« Ville neuve ») désigne la ville royale de l'Arménie antique et les souverains arsacides les négligent, préférant leurs magnifiques « camps ambulants » *banak ark'uni* à portée des réserves de chasse, à des résidences urbaines[11]. Cette coutume « iranienne » plutôt que « classique » s'accorde d'ailleurs mieux avec les goûts d'une société aristocratique qui se défie des villes qu'elle associe avec l'agrandissement du pouvoir royal aux dépens de leurs droits ancestraux[12].

Par la suite, comme à l'époque arsacide, les villes que nous trouvons sur le territoire arménien en font peu partie. Duin, malgré les éloges de l'historien Procope[13], sera pour un temps la résidence du *kat'ołikos* arménien jusqu'au tremblement de terre de 893; comme ville administrative, celle du *marzpan* ou gouverneur sassanide et, au début, du gouverneur arabe *(ostikan),* qui se transférera plus tard à Partaw/Barda'a en Albanie, mais pas des souverains arméniens. Plus tard encore, Ter Ghewondyan note que la plupart des villes qui réapparaissent à l'époque arabe – la place forte de Karin et l'ancienne capitale administrative de Duin, Naxčawan et Gołt'n dans la vallée de l'Araxe, Arcke, Arčēš, Berkri sur les bords du lac de Van, et surtout Manazkert au nord du lac, dont la monnaie bat au nom du calife et des émirs locaux, mais jamais des souverains arméniens – font partie des émirats musulmans et non des principautés chrétiennes[14]. La stabilité ne semble pas constituer un élément indispensable de la tradition arménienne.

La même absence de « fidélité géographique » marque l'époque bagratide dont les rois font peu d'efforts pour reprendre aux Arabes l'ancienne capitale administrative de Duin, mais se transféreront d'une ville à l'autre dès le début sans choisir un point fixe. Le premier roi de la dynastie, Ašot Ier, sera couronné en 884 dans sa ville de Bagaran. Son fils et successeur, Smbat Ier, préférera se transporter pour son couronnement à Erasxawork' ou Širakawan. Abas choisira Kars, où il fera construire la cathédrale des Saints-Apôtres[15]. Ce ne sera qu'en 961 qu'Ašot III Bagratuni s'installera enfin à Ani de Širak[16], habituellement considérée comme la capitale arménienne par excellence, mais qui, en fait, garde cette position prééminente moins d'un siècle avant d'être rendue aux Byzantins en 1045

11. N. Garsoïan, « *T'agaworanist kayeank'* » *kam* « *'banak ark'uni* » : les résidences royales des Arsacides arméniens, *REArm* 21, 1988-1989, p. 251-269.

12. N. G. Garsoïan, The early-mediæval Armenian city : an alien element?, dans *Ancient studies in memory of Elias Bickerman* (= *Journal of the Ancient Near East Society* 16-17, 1984-1985), New York 1987, p. 67-83.

13. *Procopii Cæsariensis de bello persico*, dans *Opera omnia*, rec. J. Haury, Leipzig 1905, réimp. 1962, II, xxv, 1-3.

14. Ter-Ghewondyan, *The Arab emirates* (cité n. 3).

15. *The Armenian people* (cité n. 5), p. 147, 163; *Histoire du peuple arménien* (cité n. 4), p. 243, 246, etc.

16. *The Armenian people* (cité n. 5), p. 165.

par le *kat'olikos* Petros Ier Getadarj[17]. L'ancienne capitale royale, élargie et embellie par les Bagratides, maintiendra sa prospérité, surtout économique, sous la domination des émirs Shaddādid musulmans et des Géorgiens, mais les centres du pouvoir arménien s'en éloigneront et n'y reviendront pas. Nous ne connaissons pas de centre urbain important pour la branche cadette des Bagratides de Loṙi qui réussira à survivre pour un temps aux invasions, uniquement dans des forteresses éloignées perdues dans les montagnes, comme ce sera aussi le cas des souverains de Siwnik'. Les rois bagratides de Kars et les rois Arcruni du Vaspurakan au sud accepteront au XIe siècle de se transférer en Cappadoce abandonnant leurs terres aux envahisseurs[18]. Les restes de la royauté arménienne vont errer à travers l'Euphratèse avant de se fixer pour environ deux siècles, loin de leur terre natale, en Cilicie sous les Roubénides, les Hétoumides et enfin les Lusignans, sans jamais chercher à revenir en Grande Arménie, même si les premiers se flatteront à tort d'être les descendants des rois bagratides d'Ani[19].

De même l'Église s'attache rarement à un point fixe. Après avoir quitté la ville sainte de Vałaršapat, site du monastère d'Ējmiacin désigné par une vision divine, puis Duin, détruite par le tremblement de terre de 893, le catholicossat deviendra itinérant pour plusieurs siècles. Déjà transporté au Vaspurakan au début du Xe siècle par le *kat'olikos* Jean l'Historien, brouillé avec le roi Ašot II[20], pour revenir ensuite se fixer aux abords de la capitale dans le village d'Argina[21] et enfin à Ani même, puis transféré en Cappadoce après la reddition de la capitale en 1045, le catholicossat reprend la route de l'exil vers le sud sous les titulaires Pahlawuni et après plusieurs stages en Euphratèse vient se fixer à Hṙomkla jusqu'à ce que la prise de la forteresse par les musulmans en 1292 ne force le *kat'olikos* à s'installer auprès du roi dans la capitale de Sis[22], pour revenir finalement à Ējmiacin en 1441 après la chute du royaume[23]. Il est intéressant d'observer aussi qu'en tout temps, le chef de l'Église, en Cilicie comme en Grande Arménie, évite si possible de choisir les résidences royales d'Ani ou de Sis, pour s'installer à Argina ou à Hṙomkla et ne se résigne à rejoindre la capitale que sous la contrainte irrésistible des événements. Les seuls points fixes de l'Arménie médiévale se trouvent dans les grands monastères qui viendront remplacer la première tradition ambulante des solitaires, mais toujours « au désert »[24]. Ici donc aussi la tradition arménienne ne se montre guère stable.

17. *Ibid.*, p. 191-192.

18. *Histoire du peuple arménien* (cité n. 4), p. 271, pour Kars, et p. 279, pour le royaume du Vaspurakan.

19. La version que les Roubénides de Cilicie descendaient ի զաւրաց, « des soldats ou troupes » du dernier roi d'Ani, Gagik II alterne dans les textes avec la forme plus flatteuse ի զաւակաց, « des enfants » de Gagik II.

20. Yovhannēs Drasxanakertc'i, *History of Armenia*, transl. and commentary by K. H. Maksoudian, Atlanta 1987, p. 14-18.

21. *Histoire du peuple arménien* (cité n. 4), p. 280, pour le retour du *kat'olikos* Anania Mokac'i du Vaspurakan au village d'Argina près d'Ani.

22. *Ibid.*, p. 348.

23. *Ibid.*

24. Pour la persistence de la tradition érémitique en Arménie, voir N. GARSOÏAN, Introduction to the problem of early Armenian monasticism, *REArm* 30, 2005-2007, p. 177-236.

Voilà pour le manque de « fidélité géographique », mais cette histoire souvent mouvementée et ambulante n'a pas comme corollaire automatique une perte d'identité. La question des régions méridionales de l'Arménie qui se pose tout au long de son histoire, et non seulement au sujet du royaume de Vaspurakan, peut nous aider et demande à être soigneusement analysée. La création par les Omeyyades à la fin du VIIe siècle d'une province administrative dénommée par eux Armīniya, mais comprenant en surcroît des terres septentrionales de l'Arménie arsacide une partie de l'Ibérie, et de l'Albanie/Azerbaijan, et détachant la partie sud du pays pour faire partie de l'unité administrative connue sous le nom de Djezira, n'est pas la source du démembrement de la Grande Arménie comme il pourrait sembler à premier abord. Bien au contraire, cette nouvelle unité administrative marque plutôt le rassemblement des terres de Grande Arménie[25] divisées entre Byzance et la Perse vers 387. En fait, la séparation entre les territoires de la Grande Arménie et ceux faisant partie des régions méridionales du pays remonte beaucoup plus haut dans le temps, et il est possible de démontrer que cette partie ne constituait pas originellement une partie intégrante du pays. Déjà à l'époque hellénistique, qui précède celle des Arsacides et la christianisation du pays, le royaume méridional de Sophène, site des futures satrapies arméniennes, était séparé du royaume d'Arménie et avait été octroyé par Pompée au fils rebelle de Tigrane II, alors que son père conservait son royaume ancestral d'Arménie, même après sa défaite face aux Romains[26]. La démonstration de la division nord-sud en Arménie est particulièrement facile dans le domaine religieux et culturel, auxquels nous allons revenir, mais elle est également visible dans la sphère administrative et séculière. Des doutes pèsent toujours sur l'autonomie des satrapies dont les sources arméniennes font cependant les vassales plus ou moins fidèles du roi arsacide[27]. Au IVe siècle de notre ère, le *Laterculus Polemii Silvi* place administrativement la Sophène dans le diocèse d'Orient qu'elle partageait avec la Mésopotamie, l'Oshroène et l'Euphratèse, mais pas avec l'Arménie[28]. De son côté, Justinien isole toutes les satrapies romaines du reste des terres arméniennes pour les réunir par sa réforme de 536 en une unité séparée[29], quoique le nom de « quatrième Arménie » qu'il donne à cette province maintienne son caractère arménien de même que les trois autres Arménies de la réforme impériale. À l'époque bagratide, la division entre les deux parties du pays devient encore plus visible mais conserve l'ambiguïté de son caractère. En 908, Gagik Arcruni n'hésite pas à se faire couronner roi du Vaspurakan par l'émir musulman d'Azerbaijan en dépit du couronnement récent en 884 d'Ašot Ier comme roi d'Arménie[30]. De leur côté, les rois

25. GARSOÏAN, *Interregnum* (cité n. 10), p. 111 et suiv. Cette action unificatrice avait été notée il y a longtemps par Mme Martin-Hisard à laquelle je suis profondément reconnaissante d'avoir bien voulu me faire bénéficier de ses observations.

26. *The Armenian people* (cité n. 5), vol. 1, p. 59.

27. La fidélité des satrapies envers la couronne arsacide est mise en doute à plusieurs reprises par les *Récits épiques*, e.g. BP III, ix = BP-G. p. 76-77, mais tout en étant arméniennes, le statut des satrapies était probablement plus autonome, du moins au début, que les auteurs arméniens ne veulent l'avouer et les Romains les qualifient de *civitates fœderatae liberae et immunes*.

28. N. GARSOÏAN, Ἀρμενία μεγάλη καὶ Ἐπαρχία Μεσοποταμίας, dans *Εὐψυχία : mélanges offerts à Hélène Ahrweiler* (Byzantina sorbonensia 16), Paris 1998, p. 239-264, ici p. 259-261.

29. *Nov.* 31. Cf. N. ADONTZ, *Armenia in the period of Justinian*, transl. by N. Garsoïan, Lisbon 1970, p. 35-36, et traduction, p. 134.

30. *Histoire du peuple arménien* (cité n. 4), p. 276.

septentrionaux s'arrogent volontiers le droit d'être seigneurs de tous les Arméniens et considèrent les Arcruni en un certain sens comme leurs vassaux, mais ni Ašot I[er] ni ses successeurs ne feront le moindre effort pour englober le Vaspurakan.

Le cas de l'existence d'une division nord-sud entre les terres arméniennes est encore plus facilement démontrable dans le domaine religieux. Déjà sous Aršak II, au IV[e] siècle, « tous les évêques d'Arménie » refusèrent d'obéir à l'ordre du roi de venir consacrer le fantoche qu'il voulait substituer au véritable patriarche, Nersēs I[er]. Seuls firent exception les évêques d'Ałjnik‘ et de Korduk‘, c'est-à-dire des satrapies, qui eux acceptèrent d'obéir à l'ordre royal[31]. Autrement dit, pour l'auteur du V[e] siècle, les évêques des satrapies ne faisaient pas officiellement partie de l'épiscopat Arménien. En 410, au concile qui organise l'Église d'Orient, présidé par le patriarche sassanide, ces évêques d'Ałjnik‘ (syriaque bet Arzōn) et de Korduk‘ (syriaque bet Qardu) figurent comme membres de l'Église de l'État sassanide, avec leurs collègues de la même région, les évêques de bet Moksāyē, de bet Zabde, de bet Mahqart et de Dassentrē (arm. Mokk‘, Cawdek‘, Mahkertun et Dasn) qui font partie de l'Église de Perse comme suffragants des métropolitains de Nisibe et d'Arbèle/Hedayab[32]. Les évêques d'Arménie méridionale présents au concile de Chalcédoine et signataires en 458 de la réponse à la *Lettre* de l'empereur Léon exigeant leur adhésion aux décisions du même concile, étaient sans aucun doute les évêques des satrapies arméniennes dont leurs diocèses portent le nom, mais ils signent comme évêques de « Haute Mésopotamie » et non d'Arménie[33].

Enfin la séparation de l'Arménie du sud tournée vers le monde méridional de la Syro-Mésopotamie d'Antioche et d'Édesse et le nord influencé par le monde méditerranéen et hellénisé de la Cappadoce se manifeste dès le début de la christianisation du pays. Koriwn, le disciple et le biographe de Maštoc‘ écrivant la *Vie* de son maître juste avant le milieu du V[e] siècle, et lui-même probablement originaire de la région méridionale, avoue que les disciples dont il faisait partie, envoyés à Édesse afin de traduire les écrits des pères syriens, se mirent derechef à l'œuvre, mais, envoyés ensuite en terre grecque, ils durent étudier au préalable avant d'en faire autant pour les textes grecs[34]. Un peu plus d'une génération plus tard, Łazar P‘arpec‘i, originaire de la région septentrionale,

31. BP. IV, xv, Ապա հրաման տայր թագաւորն [Արշակ] կոչել զամենայն եպիսկոպոս Հայոց աշխարհին, զի եկեսցեն ձեռնադրեսցեն զՉունակն ի կաթողիկոսութեան Հայոց: Եւ ոչ մի ոք ոչ հաւանեաց գալ. բայց միայն Աղձնեաց և Կորդուաց եպիսկոպոսք եկին, և զՉունակն ձեռնադրեցին ի կաթողիկոսութիւն ըստ հրամանի թագաւորին: = BP-G, p. 146.

32. *Synodicon Orientale*, trad. et annotations par J.-B. Chabot, Paris 1902, p. 254-275 *et passim*; Garsoïan (1992).

33. N. G. Garsoïan, Some preliminary precisions on the separation of the imperial and Armenian Churches. 1, The presence of Armenian bishops at the first five œcumenical councils, dans *Καθηγήτρια : essays presented to Joan Hussey on her 80th birthday*, Camberley 1988, p. 249-285 ; Ead., Quelques précisions (cité n. 36) ; Ead., Ἀρμενία μεγάλη (cité n. 28).

34. Կորիւն, *Վարք Մաշտոցի*, թարգմանությամբ, առաջաբանով եւ ծանոթագրություններով Մ. Աբեղեանի [Koriwn, *Vie de Maštoc‘*, éd. M. Abełean], Érévan 1941, XIX : [...] եղբարս երկուս [...] յուղարկել ի կողմանս Ասորոց ի քաղաքն Եդեսացւոց [...] զի յասորական բարբառոյն՝ զնոցին հարցն սրբոց զաւանդութիւնս հայերէն գրելս դարձուցեն: Իսկ թարգմանչացն հասեալ ուր առաքեցանն, և կատարեալ զհրամանսն [...] անցեալ գնացին ի կողմանս Յունաց ուր և ուսեալ և տեղեկացեալ թարգմանիչս կարգէին ըստ հելլենական լեզուին:

insiste que le syriaque n'était compris par personne[35]. Le cas pour la division des terres arméniennes et l'instabilité géographique n'est plus à démontrer dans les domaines que nous venons de considérer.

Ces exemples corroborent donc l'existence, dès le début, de divisions physiques, politiques ou administratives des terres arméniennes, mais ils ne démontrent pas que ces divisions entraînaient la perte automatique d'une identité arménienne. Gagik Arcruni, roi du Vaspurakan, mène une politique différente sinon antagoniste à celle de ses contemporains bagratides, mais il agit en prince arménien et non moins arménien qu'eux, comme il ressort clairement de l'histoire de sa maison par Thomas Arcruni. Gagik considère son royaume bien éloigné des centres septentrionaux comme étant séparé de la royauté bagratide, mais c'est un État indubitablement arménien dont l'existence ne l'empêche nullement de se mêler aux affaires du nord ou de prendre sa défense contre l'émir d'Azarbaijan après la mort du roi bagratide Smbat Ier. Ainsi, le Vaspurakan, éloigné par sa position physique de ce que nous pourrions considérer comme les centres contemporains du pays, ne perd rien de son caractère arménien. Les terres méridionales lointaines de la vallée de l'Araxe et du Širak ne sont pas moins arméniennes de ce fait. En dépit de leur éloignement bien plus marqué du plateau arménien, les souverains de Cilicie ne manqueront pas de se proclamer « roi d'Arménie » et jamais « de Cilicie » sur leurs monnaies et leurs documents officiels. Eux aussi gardaient une identité arménienne, quoique les derniers Lusignans aient à peine quelques gouttes de sang arménien. Les anciens rois réfugiés en Cappadoce s'estiment pour un temps les gardiens du catholicossat également exilé. Leur absence de fidélité géographique est également patente, mais elle n'efface nullement l'identité ethnique.

De même, les évêques d'Ałjnik' et de Korduk ne dépendent peut-être plus officiellement de l'Église arménienne, mais ils restent des évêques arméniens, obéissant aux ordres d'un roi arménien et viennent consacrer un patriarche pour l'Arménie et non pour la Perse ou autre pays. Certains des participants aux conciles de l'Église de Perse se retrouvent d'ailleurs aux conciles arméniens[36]. Les signataires de « Haute Mésopotamie » conservent les noms arméniens de leurs diocèses respectifs malgré la nomenclature officielle. Ces confusions démontrent une fois de plus que les divisions administratives et ethniques ne coïncidaient pas nécessairement et que l'identité ne dépendait pas exclusivement de la position territoriale. Enfin, les divisions linguistiques notées plus haut, quelle que soit leur origine, disparaissent avec la création de l'alphabet à partir du ve siècle. Łazar, tout comme Koriwn et les autres auteurs, se sert exclusivement de l'arménien. Nous n'entendons plus

35. *Ղազարայ Փարպեցւոյ Պատմութիւն Հայոց, Թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան*, քննական բնագիրը Գ. Տէր-Մկրտչեանի եւ Ստ. Մալխասեանի [Łazar P'arpec'i, *Histoire des Arméniens et la Lettre à Vahar Mamikonean*, éd. G. Tēr-Mkrtč'ean et S. Malxasean], Tiflis 1904, I, x, p. 13, Քանզի պաշտօն եկեղեցւոյ և կարդացմունք գրոց ասորի ուսմամբ յորմէ վարէին [...] յորմէ ոչ ինչ էին կարող լսել և օգտել [...] = *The History of Łazar P'arpec'i*, transl. by R. W. Thomson, Atlanta 1991, p. 47-48.

36. N. Garsoïan, Quelques précisions préliminaires sur le schisme entre les Églises arménienne et byzantine au sujet du concile de Chalcédoine. 3, Les évêchés méridionaux limitrophes de la Mésopotamie, *REArm* 23, 1992, p. 39-80; voir en particulier p. 59-60 pour le cas de l'évêque de Mokk', dont le diocèse figure sous son nom syriaque de bet Moqsāyē parmi les suffragants de Nisibe, mais dont les titulaires signent aussi en Arménie.

parler des écoles séparées pour les deux langues à l'époque de l'Illuminateur, qu'évoque Agathange[37].

Seule la division doctrinale qui avait suivi la tradition linguistique et culturelle a dû se maintenir pour un temps, si nous croyons la *Lettre de blâme* adressée par le *kat'ołikos* Nersēs II aux évêques méridionaux qui avaient évité de se présenter à un concile convoqué au milieu de VIe siècle pour anathématiser la doctrine dyophysite soutenue par l'Église d'Orient mais condamnée par les conciles œcuméniques[38]. Mais même ici, le *Kanonagirk' Hayoc'*, promulgué par le *kat'ołikos* Yovhannēs Ōjnec'i après le concile de Duin de 719, démontre que la division doctrinale tendait à s'estomper et que l'Église arménienne avait trouvé une *via media* entre le Symbole de Chalcédoine, qu'elle jugeait toujours entaché de nestorianisme, et le monophysisme à outrance associé avec la doctrine de Julien d'Halicarnasse, qui l'avait menacée un moment au VIIe siècle[39]. La tendance ici aussi est vers une identité culturelle qui n'est pas dictée par une localisation physique[40].

Il est vrai que ce bref aperçu laisse encore dans tous les cas une espèce de dédoublement voire une certaine ambiguïté, mais il ne nous autorise pas à croire que l'élément géographique tout présent qu'il soit, domine. Une telle définition est beaucoup trop étroite et elle donne à l'histoire d'Arménie une immobilité géographique. Tous ces aspects tant séculiers que religieux, la persistance de l'arménité pendant les longues périodes où un État arménien fait totalement défaut, ou se trouvait loin de sa terre natale, et plus encore la décentralisation et l'absence notoire d'institutions politiques et même de la population à s'attacher à certaines régions, joints à la facilité d'exportation culturelle, soutiennent plutôt la conclusion que malgré les proclamations réitérées d'un attachement éternel à « nos terres », l'identité arménienne n'a pas été définie ni sauvegardée par un territoire relativement petit en marge de l'Asie Mineure. L'histoire nous montre que la tradition arménienne n'est pas d'une stabilité absolue. Les terres dites arméniennes furent divisées et variables depuis l'Antiquité et elles furent souvent abandonnées sans perdre pour autant un sens d'identité, une identité qui dépasse des limites physiques trop étroites et tient plus d'une organisation sociale et culturelle partagée par tous les Arméniens même longuement éloignés de leur terre natale. L'Arménie, pendant de longs siècles nation sans État, survit et tend à s'exprimer plus profondément par ses aspects constants et fondamentaux que sont son Église nationale et autocéphale et sa langue, qui tout en étant clairement indo-européenne, se distingue des autres familles de ce groupe, et maintient son unité (malgré certaines variantes) basée sur un alphabet particulier, que par des institutions politiques ou administratives successives ou une base exclusivement définie par un territoire.

37. Agathangelos, *History of the Armenians*, transl. and commentary by R. W. Thomson, Albany 1976, § 840, p. 374-375.

38. N. Garsoïan, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient* (CSCO 574), Louvain 1999, p. 222, 227, 232-236, 474-476.

39. *Կանոնագիրք Հայոց* (éd. V. Hakobyan), I, Erevan 1964; Garsoïan, *Interregnum* (cité n. 10).

40. À part quelques hautes figures de princes ou surtout de militaires, le cas le plus évident d'une perte d'identité arménienne se trouve dans la branche des Bagratides du Tarōn dits Taronites, mais cette perte d'identité semble liée presque invariablement à un changement de religion, voir N. Adontz, Les Taronites en Arménie et à Byzance, *Byz.* 9, 1934, p. 715-738, *Byz.* 10, 1935, p. 531-551, *Byz.* 11, 1936, p. 21-42.

"IMAGINED PAST, REVEALED PRESENT": A REASSESSMENT OF *ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ՏԱՐՕՆՈՅ* *[HISTORY OF TARŌN]*

by Tim GREENWOOD

The *History of Tarōn* is a challenging work in several respects but at least some of the uncertainty surrounding the text derives from its uneven publication record. A version of the text was first published in Constantinople in 1719 but it was only in 1832 that it became more widely known, when it was edited and published in Venice by the Mekhitarists in two separate parts.[1] One was attributed to Zenob Glak, a purportedly fourth-century figure, and the other to Yovhannēs Mamikonean, a purportedly seventh-century figure who allegedly translated Zenob's composition from Syriac into Armenian. Although unmerited, this partition has proved to be remarkably persistent. One might have expected that this would have been resolved through the publication of a new consolidated edition. Unfortunately whilst such an edition was published by Abrahamyan in 1941, it proved to be controversial and attracted several criticisms, notably over its use of Matenadaran 1328 as the primary text, the editorial conventions adopted and the presence of multiple errors and omissions in its apparatus.[2] Given its date of publication, Abrahamyan's edition was also very rare and it seems very likely that this as much as anything else has contributed to the lack of sustained scholarly treatment. Fortunately a new critical edition, prepared by Hakobyan, was published in the *Matenagirk'* series in 2005.[3] Hakobyan supplies a full description of the manuscript tradition, and his approach to it, in his introduction and there can be little doubt that this meticulous edition will be the starting point for all future research.

1. *Պատմութիւն Տարօնոյ զոր թարգմանեաց Զենոբ Ասորի [History of Tarōn which Zenob the Syrian translated]*, Venice 1832; *Յովհաննու Մամիկոնենի եպիսկոպոսի Պատմութիւն Տարօնոյ [History of Tarōn of bishop Yovhannēs Mamikonean]*, Venice 1832. Both were reprinted in 1889.
2. Յովհան Մամիկոնեան, *Պատմութիւն Տարօնոյ*, աշխատասիրութեամբ եւ առաջաբանով Ա. Աբրահամեանի [Yovhannēs Mamikonean, *History of Tarōn*, ed. and introd. by A. Abrahamyan], Erevan 1941; for a review, see Լ. ԽԱՉԻԿԵԱՆ, *Տեղեկագիր* [L. XAČIKYAN, *Telekagir*] 1–2, 1944, pp. 141–50.
3. Յովհան Մամիկոնեան, *Պատմութիւն Տարաւնոյ*, աշխատասիրութեամբ եւ առաջաբանով Ա. Յակոբեանի, *Մատենագիրք Հայոց Ե. Հատոր Է. Դար* [Yovhan Mamikonean, *History of Tarawn*, ed. and introd. by A. Hakobyan, in *Matenagirk' Hayoc'. 5, 7th century*], Antelias 2005, pp. 971–1126.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 377-392.

These historic difficulties in accessing the text sit alongside a series of other major questions surrounding its composition. Who were the above-named authors or should they be regarded as pseudonymous? When was the *History of Tarōn* compiled and in what circumstances? Did its form change over time and if so, how and why? Given its contentious nature, scholars have been reluctant to move beyond these questions and integrate the testimony into any wider study of the history of medieval Armenia. It remains a marginal work.

With regret, this is not the occasion to offer a sustained analysis of these questions or provide a complete resolution to every one of them. In relation to the identity of the authors and when they were active, I commend the careful study undertaken by Avdoyan.[4] He aligned himself with the earlier Xalatʻean/Abełyan school of interpretation, those scholars termed "iconoclasts" by Avdoyan for arguing for a single author and a post seventh-century date for both parts of the text. Avdoyan extends this line of argument much further. Having noted that the text displays the influence of the mid seventh-century *History attributed to Sebēos* and the eighth- or ninth-century *History* of Movsēs Xorenacʻi, Avdoyan observes that the *History of Tarōn* is not known or cited by any Armenian writer before bishop Uxtanēs of Sebastia, whose own *History* was compiled between 982 and 988 CE.[5] Uxtanēs is also the first Armenian author to refer to either Zenob or the monastery of Glak and even he seems to have been unsure quite what to make of it, given that he ends up preferring the testimony of Movsēs Xorenacʻi to that of Zenob on the identity of the Roman emperor who crowned Trdat.[6] On the other hand, the near-contemporary *Universal history* of Stepʻanos Tarōnecʻi, completed in 1004 CE, displays no knowledge or awareness of the work or indeed the monastery.[7] For Avdoyan, this indicates the appearance of a work "which claimed antiquity but was really so new or 'newly rediscovered' that only [Uxtanēs] had access to it."[8] As discussed below, the lack of relationship between the *History of Tarōn* and the *Universal history* of Stepʻannos Tarōnecʻi can be seen in other ways.

If Uxtanēs' citation supplies a *terminus ante quem*, Avdoyan identifies a series of distinctive features of the *History of Tarōn* which collectively support a *terminus post quem* of 966/67 CE, the year in which the Bagratuni principality of Tarōn was annexed by Byzantium and Grigor and Bagrat Bagratuni exchanged their patrimony for imperial

4. L. Avdoyan, *Pseudo-Yovhannēs Mamikonean The History of Tarōn* (Occasional papers and proceedings 6), Atlanta 1993, pp. 13–25; 42–8.

5. *Ibid.*, pp. 1 and n. 1; 13–4 and nn. 35–6.

6. Ուխտանէս եպիսկոպոս, *Պատմութիւն Հայոց*, աշխատասիրութեամբ եւ առաջաբանով Պ. Յովհաննիսեանի եւ Գ. Մադոյեանի, *Մատենագիրք Հայոց ԺԵ. Հատոր Ժ. Դար Գիրք Բ* [Bishop Uxtanēs, *History of Armenia*, ed. and introd. by P. Hovhannisyan and G. Madoyan, in *Matenagirkʻ Hayocʻ. 15, 10th century. Book 2*], Antelias 2012, p. 509. Bishop Uxtanēs observes that Zenob and Movsēs did not agree on when and by whom Trdat was crowned, Zenob identifying Pṙopa [Probus] and Movsēs preferring Diokłetianos [Diocletian].

7. Ստեփանոս Տարաւնեցի Ասողիկ, *Պատմութիւն տիեզերական*, աշխատասիրութեամբ եւ առաջաբանով Գ. Մանուկեանի, *Մատենագիրք Հայոց ԺԵ. Հատոր Ժ. Դար Գիրք Բ* [Stepʻanos Tarōnecʻi Asołik, *Universal history*, ed. and introd. by G. Manukyan, in *Matenagirkʻ Hayocʻ. 15, 10th century, Book 2*], Antelias 2012, pp. 619–829.

8. Avdoyan, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), p. 46.

titles and unspecified revenue-generating estates inside the Empire.[9] For Avdoyan, the absence of Bagratuni princes from the narrative mirrors their departure from Tarōn. But he argues that there are several other features of the text which support this dating. The acquisition of relics of the Apostles and early Church Fathers and martyrs is consistent with contemporary practice; and so is the foundation and endowment of coenobitic monasteries.[10] Avdoyan, following Mēnēvišean and, more recently Hambarjumyan, maintains that the "vulgar style" of the language, *ašxarhabar/ṙamkakan*, employed in the narrative is consistent with a tenth-century date of composition.[11] The presence of particular terms is also significant. Thus Surtinos of Ephesus is described as being the *vardapet* of all the districts, an office whose remit is attested for the first time in the *Universal history* of Step'anos Tarōnec'i, when Step'anos the great *vardapet* is described as pasturing the western region of Armenia.[12] And Tiran the son of Vahan Kamsarakan is reported to have been appointed both *marzpan* and *demeslikos* of all the Romans by Heraclius;[13] this is the same form of *domestikos* as that found in the *Universal history* and denotes a military command first attested in the second half of the eighth century.[14] Toponymy also supplied some useful evidence. The city of Porp, for example, is referred to four times in the *History of Tarōn*, yet only once does this location occur in an earlier Armenian composition, namely in T'ovma Arcruni's *History of the House of Arcrunik'*, when the *awan* of Porp features as the burial site of Ašot Haykazn, prince of Gełark'unik'.[15]

These arguments may be uneven when considered individually but collectively they are persuasive. Avdoyan is surely correct in maintaining that the *History of Tarōn* was composed in the tenth century, probably after 966/7 and before Uxtanēs completed his own *History* in the 980s. Avdoyan does not, however, reflect upon the historical implications of his research and the new significance afforded to both parts of the *History of Tarōn*. For Avdoyan, this remains "a slight work" which "should not be used for historical argumentation," a "highly readable, extremely successful representative of the genre of

9. Step'anos Tarōnec'i, *Universal history* (quoted n. 7), p. 757, for the date; Skylitzes: *Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum*, rec. I. Thurn (CFHB 5), Berlin – New York 1973, p. 279 for the title awarded, *patrikios*, and the estates granted.

10. Avdoyan, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), pp. 32; 44.

11. *Ibid.*, pp. 37–9.

12. Yovhan Mamikonean, *History of Tarawn* (quoted n. 3), p. 1008: զՍովտրինոս Եփեսացի վարդապետն ամենայն գաւառացն; see Avdoyan, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), p. 75. Compare Step'anos Tarōnec'i, *Universal history* (quoted n. 7), p. 756: Ստեփանոս վարդապետն մեծ…եւ հովուէր զարեւմտեայ կողմն Հայոց.

13. Yovhan Mamikonean, *History of Tarawn* (quoted n. 3), p. 1122: դեմեսլեկոս առնել բովանդակ Հոռոմոց; Avdoyan, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), p. 159.

14. Compare Step'anos Tarōnec'i, *Universal history* (quoted n. 7), p. 748 and p. 759: դեմեսլիկոս. The earliest reference to the *domestikos tōn scholōn* is found in Theophanes, *Theophanis Chronographia*, ed. C. de Boor, Leipzig, 1883–5, p. 442, AM 6259 (766/7 CE).

15. Yovhan Mamikonean, *History of Tarawn* (quoted n. 3), p. 1080, զանուն քաղաքին… Պորպէս; p. 1090, ի վերայ քաղաքին Պորպայ; p. 1124, ի Պորպ քաղաքի; Avdoyan, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), pp. 129–30; 137; 161. Թովմա Արծրունի եւ Անանուն, *Պատմութիւն Տանն Արծրունեաց*, աշխատասիրութեամբ եւ առաջաբանով Գ. Տէր-Վարդանեանի, *Մատենագիրք Հայոց ԺԱ. Հատոր Ժ.* [T'ovma Arcruni, *History of the House of Arcrunik'*, ed. and introd. by G. Tēr-Vardanean, in *Matenagirk' Hayoc'. 11, 10th century*], Antelias 2010, p. 244: ի Պորպ յիւր աւան.

medieval forgeries."[16] I would agree with Avdoyan that the work is without merit for the study of the conversion of Armenia in the fourth century or for the travails of Tarōn in the first half of the seventh century. But as a composition of the late tenth century, reflecting the present through a creative reinterpretation of the past, this text obtains a completely different historical value. It serves to articulate something of the dramatic changes then underway in the newly-annexed district of Tarōn, showing how power and authority were in the process of being renegotiated following its annexation by the Byzantine state. It therefore offers hitherto unrecognised insight into an era of radical social and cultural change, when the established political structures and religious institutions were swept away, the written historical traditions were no longer controlled by the established elite, and new opportunities presented themselves for others to lay claim to the past. Far from being a time of universal gloom following the departure of the Bagratuni family and its supporters, this composition expresses a new dynamism and optimism for the future on the part of some of those who remained. Alongside the upheaval and dislocation, there were new possibilities within Tarōn for individual and institutional advancement. The *History of Tarōn* articulates how one such institution, a monastic community, sought to establish and consolidate its presence in a much-changed religious landscape, simultaneously asserting its antiquity and justifying its landholdings. The fact that this composition survives in so many manuscripts, and that its version of the past came to be integrated into mainstream Armenian historical tradition, illustrates its success.[17] Let us now turn to consider the content of the text and its deeper meaning for the study of the later tenth century.

The first part of the *History of Tarōn* places the foundation of the monastery of Glak at Innaknean in the context of the conversion of Armenia by Grigor the Illuminator at the start of the fourth century. Locating its origins in this context provided the monastery with an unimpeachable pedigree. But this choice was also necessary. Promoting the antiquity and sanctity of the monastery of Glak, and its connection with relics of Yovhannēs Karapet/John the Baptist, required that the centuries-old centre of Christian practice and devotion in Tarōn, at Aštišat, be supplanted. Both the A and V recensions of the *History* of Agat'angełos attest that Aštišat was the centre of pagan worship in Tarōn and hence the focus of Grigor's activities, which included the building of a martyrium for the relics of John the Baptist and the holy martyr At'anaginēs/Athenogenes.[18] The *History of Tarōn* undermines the priority of this tradition by recording that Grigor performed similar deeds at Innaknean—destroying the idols of Gisanē and Demetr, driving out demons, building a martyrium for the relics of John the Baptist and Athenogenes—before he did so at Aštišat.[19] Indeed the

16. AVDOYAN, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), pp. 47–8.

17. AVDOYAN, *ibid.*, p. 6, refers to the work being preserved in complete and partial form in over fifty manuscripts. Avdoyan notes that both Kirakos Ganjakec'i and Vardan Arawelc'i exploited the work in their own compositions.

18. A Recension: *Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց*, Ճննական բնագիր Գ. Տէր-Մկրտչեանի եւ Ստ. Կանայեանցի [Agat'angełos, *History of Armenia*, ed. by G. Tēr-Mkrtč'ean and S. Kanayeanc'], Tiflis 1909; repr. Delmar NY 1980, §§ 809–14; V Recension: G. GARITTE, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange* (Studi e testi 127), Città del Vaticano 1946, pp. 154–7. For a translation and commentary on all the versions of both recensions, see R. W. THOMSON, *The Lives of Saint Gregory*, Ann Arbor MI 2010, pp. 417–25.

19. Yovhan Mamikonean, *History of Tarawn* (quoted n. 3), pp. 981–5; AVDOYAN, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), pp. 55–8.

History of Tarōn asserts that the demons fled from Innaknean to Aštišat.[20] Therefore the tradition connecting Grigor with Aštišat was diminished rather than excised, presumably because it was so well-established.

This substitution, of Innaknean for Aštišat as the primary spiritual and devotional centre in the district of Tarōn, lies at the heart of why the *History of Tarōn* was composed. It legitimises the monastic community—and its religious leadership—at the former at the expense of the latter. But the work as a whole offers far more than a simple retelling of a familiar narrative in a different location. The narrative is reshaped, extended and elaborated and it is the presence of these new features which allow us to enter the social and cultural landscape of late tenth-century Tarōn.

In the first place, the narrative records that having set the foundations of the church and placed the relics in it, Grigor endowed it with twelve estates, *dastakerts*, seven of which are named: Kuaṙs, Mełti, Parex (which is Brex), Xortum (which is Tum), Xorni, Kitełk' (which is Kełs) and Bazrum (which is Bazum), "which are the greatest *awans* as described in the book from the Mamikonean princes."[21] All but one of the estates was located in the immediate vicinity of the monastery. The phrase connecting them to the Mamikoneans is obscure but it implies that these sites were historically significant and had been associated with the Mamikoneans. Associating these estates with Grigor—and the Mamikoneans—afforded the endowments an antiquity and an authority which could not easily be impugned. It is not clear whether the monastery had legal possession to these estates in the late tenth century or whether this is being asserted. The critical point however seems to be that the community was deemed to be legally competent to hold such estates in its own right. In the aftermath of the Bagratuni departure from Tarōn, and the altered legal and judicial landscape in which the monastery of Glak found itself, advancing such historic ties could bolster claims to ownership of these properties. In this regard, it is worth observing that Step'annos Ōrbēlean's *History of the Province of Siwnik'* preserves a rich corpus of charters dating from the ninth and tenth centuries (and beyond) recording a range of land transactions—donations, exchanges and purchases—for the benefit of individual monasteries and churches as well as the episcopal see of T'atev.[22] These confirm that individual foundations in Siwnik' were recognized as legal entities, capable of holding property in perpetuity and, through their clerical leaders, entering into legal contracts. A similar situation appears to have existed in Tarōn.

Intriguingly this passage in the *History of Tarōn* then defines the seven estates, not in terms of territorial extent—as in several of the charters preserved by Step'annos Ōrbēlean[23]—but

20. Yovhan Mamikonean, *History of Tarawn* (quoted n. 3), p. 1019; AVDOYAN, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), p. 83.

21. Yovhan Mamikonean, *History of Tarawn* (quoted n. 3), pp. 1026–7: քանզի աւանք են սոքա մեծամեծք որպէս ի գրի յիշխանացն Մամիկոնենից. AVDOYAN, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), pp. 88–9. Twelve estates: երկոտասան դաստակերտս.

22. Ստեփաննոս եպիսկոպոս Սիւնեաց, *Պատմութիւն Տանն Սիսական*, աշխատասիրութեամբ Ն. Էմին [Step'annos Bishop of Siwnik', *History of the House of Sisakan*, ed. by N. Emin], Moscow 1861; *Պատմութիւն նահանգին Սիսական արարեալ Ստեփաննոսի Օրբէլեան արքեպիսկոպոսի*, աշխատասիրութեամբ Կ. Շահնազարեանցի [*History of the province of Sisakan produced by Step'annos Ōrbēlean Archbishop of Siwnik'*, ed. by K. Šahnazareanc'], Paris 1859; repr. Tiflis 1910.

23. For example, in Armenian Era 288 [1 May 839 – 30 April 840], lord Dawit', bishop of Siwnik' purchased the village of Arciv from lord P'ilippē, son of lord Vasak prince of Siwnik' for ten thousand

in terms of their human and military resources. Thus Kuaṙs is described as comprising 3,012 houses (երդահամարս), 1,500 cavalry (հեծելոց) and 2,200 infantry (հետեւակս); Mełti consists of 2,080 houses (երդս), 800 cavalry (հեծեալս) and 1,030 infantry; Xrtum 900 hearths (ծուխս) and 400 cavalry; Xrtni 1,906 houses, 700 cavalry and 1,007 infantry; Parex 1,680 houses, 1,030 cavalry and 400 infantry; Ketełk‘ 1,400 houses, 800 cavalry and 600 infantry; and Bazrum 3,200 houses, 1,040 cavalry, 840 archers (աղեղնաւորս), 680 javelin-throwers (տիգաւորս) and 280 stone-throwers (պարսաւորս).[24] These figures are, of course, impossibly large but the notion that these settlements should be conceived in terms of households and military contingents could reflect the new status of the district of Tarōn after 966/7 as a Byzantine theme. In describing their resources in these terms, I would suggest that the author was reflecting the connection between land-holding and military service in the themes of the Byzantine Empire, well-established by this time through the so-called military lands, *stratiotika ktemata*.[25] Although military lands have long been the subject of debate among Byzantinists, there has been little thought given to how land within the newly-formed "Armenian themes" might have been held. Furthermore whilst six of the seven estates apparently generated either cavalry or cavalry and infantry, it is striking that Bazrum generated not only cavalry but also archers, javelin throwers and stone-throwers/slingers. These different specialised groups all feature in the tactics described in two tenth-century Byzantine military treatises, the *Praecepta militaria* (c. 965 CE) attributed to the emperor Nikephoros II Phokas, and a revised, expanded version of this treatise, the *Taktika* of Nikephoros Ouranos, composed in c. 1000 CE.[26]

It has been argued that originally military lands were supposed to be wholly owned by the soldiers and their families on whom the burden of military service lay. However Górecki suggested that a crucial development occurred in the first half of the tenth century when military obligations began to be associated with the land which supported the military service rather than the families from whom military service was demanded.[27] This seems to be exactly the situation contemplated in the *History of Tarōn*, implying that land in the newly-formed Armenian themes was designated *stratiotika ktemata*, with military duties and responsibilities automatically attached to it. Admittedly we know little about the

drams. The territory is defined by reference to the topographical course of its eastern, western and southern boundaries: Step‘annos Bishop of Siwnik‘, *History of the House of Siwnik‘* (quoted n. 22), pp. 149–50; *History of the province of Sisakan produced by Step‘annos Ōrbēlean* (quoted n. 22), p. 205. Two other ninth-century charters define their territorial limits according to the points of the compass.

24. Yovhan Mamikonean, *History of Tarawn* (quoted n. 3), p. 1027; Avdoyan, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), p. 89 (but with significant variations and omissions). Unless otherwise stated, երդս is always used for houses, հեծեալս for cavalry and հետեւակս for infantry.

25. J. Haldon, Military service, military land and the status of soldiers : current problems and interpretations, *DOP* 47, 1993, pp. 1–67. For an earlier restructuring of the defences, and the raising of local forces, in mid-fifth-century Roman Armenia, between Theodosiopolis and Satala, see C. Zuckerman, Sur le dispositif frontalier en Arménie, le *limes* et son évolution, sous le Bas-Empire, *Historia* 47/1, 1998, pp. 108–28, here at pp. 108–12.

26. These texts have been edited and translated in the same volume: E. McGeer, *Sowing the dragon's teeth* (Dumbarton Oaks studies 33), Washington DC 1995, pp. 12–59 and 89–163. Indeed both texts begin by stating that the infantry should be raised from Romans and Armenians, both ὁπλῖται, heavy infantry, τοξόται, archers, ἀκονισταί or ῥιπταρισταί, javelin-throwers and σφενδοβολισταί, slingers.

27. D. Górecki, The strateia of Constantine VII : the legal status, administration and historical background, *BZ* 82, 1989, pp. 157–76.

administration of Armenian themes but the use of the term *dastakert*, estate, to describe the land-holdings of the monastery of Glak may be significant. Could it be that the pre-existing estates became the basis for assessing and raising military forces in Armenian themes? If so, the *History of Tarōn* offers a rare insight into local Byzantine provincial administration inside an Armenian theme, revealing that the existing patterns of landholding were utilised rather than displaced. This evidence suggests that the system within the Armenian themes may have been hybrid, retaining some features of social organisation which predated the Byzantine annexation, such as named estates, but utilising these by imposing set quotas of different types of military manpower upon them. This is not how *dastakerts* are defined by Step'annos Orbelean, or indeed any other Armenian writer. If these records do reflect something of the experience of communities in Tarōn after it had become a theme, this passage is of great significance and interest to historians of Byzantium, for whom provincial administration along the eastern frontier has been a lively area of discussion.[28]

The reconfiguration of Tarōn post 966/67 can be seen in other features of the work. From the outset, the *History of Tarōn* establishes multiple connections between the activities of Grigor the Illuminator, the monastery of Glak at Innaknean and the metropolitan of Caesarea, Łewondēos. It opens with a letter purportedly sent by Grigor to Łewondēos whose very first sentence refers to Grigor's holy ordination by the latter.[29] It goes on to thank Łewondēos for the relics of John the Baptist. Both these traditions, that Grigor was consecrated in Caesarea by Leontios, and that he took relics of the Holy Karapet with him into Tarōn, are well-established in all the versions of Agat'angełos, bar the Syriac text of the V recension [*Vs*] which has him consecrated in Rome.[30] However the *History of Tarōn* develops new links. The region in which the monastery of Glak was situated is described in this opening letter as being "a land in Armenia IV, on the border of Armenia III," thereby seeking to orientate it by reference to historic Roman provinces.[31] This supplies a westwards-looking, Byzantine context of composition. Furthermore Grigor reveals that he had left at Glak "two living confessors of Christ, Anton and Krōnidēs," both of whom had been presented to Armenia by Łewondēos. He now asks Łewondēos for additional workers, including Ełiazaros, the brother of Zenob, and Timot'ēos, bishop of Agdēn, "whose knowledge of literature you yourself have greatly praised."[32] Ełiazaros is later identified as the bishop of Niwstra.[33] None of these figures feature in any of the versions of Agat'angełos, nor in the *Buzandaran* or the *History* of Movsēs Xorenac'i; indeed they defy identification—and verification. On the

28. K. N. Yuzbashian, L'administration byzantine en Arménie aux xe et xie siècles, *REArm* 10 1973–4, pp. 139–83; C. Holmes, "How the East was won" in the reign of Basil II, in *Eastern approaches to Byzantium*, ed. by A. Eastmond, Aldershot 2001, pp. 41–56.

29. Yovhan Mamikonean, *History of Tarawn* (quoted n. 3), pp. 981–6; Avdoyan, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), pp. 55–8.

30. Agat'angełos, *History of Armenia* (quoted n. 18), §§ 796–810; Thomson, *The Lives of Saint Gregory* (quoted n. 18), pp. 398–419.

31. Yovhan Mamikonean, *History of Tarawn* (quoted n. 3), p. 983; Avdoyan, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), pp. 56–7.

32. Yovhan Mamikonean, *History of Tarawn* (quoted n. 3), p. 985; Avdoyan, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), pp. 57–8.

33. Niwstra/Nystra is unknown but Avdoyan notes that it could be a corruption of Lystra in Acts 16:1: Avdoyan, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), p. 175.

other hand, the inclusion of such figures serves to establish a certain dependence upon the see of Caesarea in terms of trained clerics of various kinds—monks, bishops and scholars—in the formative era, namely the mission of Grigor the Illuminator. There is no suggestion in the *History of Tarōn* that these figures had been sent from Armenia to Caesarea by Grigor or anyone else for training and preparation; rather they emerge fully-formed into the opening notices of the text, moving eastwards into Tarōn to take up leadership responsibilities, as abbots and bishops.

Thus the *History of Tarōn* records the transfer of several members of the clerical elite from the Byzantine Empire into Tarōn as well as the creation of a new ecclesiastical hierarchy within that district. Whilst these processes are located from a narrative perspective in the context of the fourth-century activities of Grigor—and justified through that association—they also fit the late tenth-century historical context in which the *History of Tarōn* was composed. For it is just at this time that we can observe, via the *Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae*, a dramatic eastwards expansion of the Byzantine episcopal network. *Notitia* 10, which is by convention dated to the end of the tenth century, implies that Tarōn had gained several new sees by that date.[34] These included the see of Tarōn itself, a second see centred on the city of Muš, another in the district of Xoytʻ and a fourth at Katsoun, which is unidentified but likely to be associated with a site dedicated to the Holy Cross, *Surb Xačʻ*. All three came to be under the oversight of a new metropolitan, of Keltzene, Kortzene and Tarōn, although it is not entirely clear when this metropolitan see emerged, nor how it developed in the first decades of the eleventh century.[35] None of these sees can be associated with the monastery of Glak but it is striking that the *History of Tarōn* is unclear whether Zenob was the first abbot of the monastery of Glak, or the first bishop of the Mamikoneans, or both. If we turn back to *Notitia* 10, we find that the imperial church extended further eastwards, across the former Arcruni lands in Vaspurakan, following the departure of its king Senekʻerim and his entourage in 1021. Three of the new dioceses established in Vaspurakan seem to bear the names of existing institutions in the religious landscape: Hagios Nikolaos, Hagios Georgios and Hagios Elissaios. The first of these is further identified as being in Artesion, the city of Arčēš, on the northern shore of lake Van, but it is not known whether this was a monastic community, a major church or both. What does seem clear is that the religious institution of Hagios Nikolaos predated the see. Therefore the relationship envisaged in *Notitia* 10 between new imperial diocese and prior religious community appears to be similar to that of bishop and monastic community proposed in the *History of Tarōn*.[36] Whether or not the monastery of Glak really did become the seat of a bishop is less important that the assertion that it had been in the formative era.

34. J. Darrouzès, *Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris 1981, p. 336.

35. The four recensions of *Notitia* 10 are at odds with one another on this point, including Tarōn in the title of the metropolitan but also as a separate diocese as well. This suggests that the episcopal network overlaying Tarōn continued to develop. A seal of Basil metropolitan of Keltzene (11th c.) has been published: *DOSeals* 4, 66.1. Someone of the same name and office attended the council held at Hagios Alexios in Constantinople in 1072 CE and they are probably the same figure: See Basileios 181 and 20251 in *Prosopography of the Byzantine world* (2011), available at http://db.pbw.kcl.ac.uk/ consulted on 9 February 2014.

36. This coincidence of bishop and monastery was also found at Xlatʻ/Chliat on the northern shore of Lake Van, according to the *Universal history* of Stepʻanos Tarōnecʻi. Here the narrative notes

In respect of one of the above-named figures who transferred into Tarōn, the narrative takes a most unexpected direction. Following Grigor's plea to Łewondēos for additional workers, including Ełiazaros (the brother of Zenob), the patriarch of Caesarea replied, explaining that Ełiazaros had already fled the city as a result of persecution, though by whom is not stipulated.[37] Grigor then appeals directly by letter to Ełiazaros, acknowledging his period of exile but inviting him to return, it seems, to Armenia:

> *For since you knew that this king had been filled with the Christian faith and this land with service to God, why did you flee to that foreign and remote land, especially because you knew that bishops are needed for all the districts, as well as priests* [...] *Yet you have taken so many priests and have dedicated yourself to a remote and distant journey.*[38]

This is an obscure passage—how could Ełiazaros have fled from Armenia surrounded by many priests, given that Armenia had not yet been converted? Nevertheless Grigor seems to be registering shock at the departure of bishop Ełiazaros and his priests and an eagerness for him to return. His letter also holds out the prospect of territorial reward if only he will return, if not to his own lands, then to the lands in the neighbouring districts of Ekełeac' and Hark'. And although this does not immediately produce results, as Ełiazaros travelled widely across the eastern Mediterranean, always one step ahead of the messengers bearing Grigor's letter, the narrative reports that they were reconciled when Grigor and Trdat were on their way to Rome, and that Ełiazaros eventually becomes the first abbot of Ełiazaruvank', the monastery of Ełiazaros.[39] Although this account reveals nothing whatsoever about the events of the fourth-century, we should do well to remember that the departure of the Bagratuni family from Tarōn included some, if not many, of the clerical elite.[40] Might this story not be based upon a subtle appeal to those clerics who had left Tarōn in 966/7, that they could return if they wished to and could expect to be rewarded with territory? Or could it be justifying an actual return and reconciliation, on the grounds that a similar episode had taken place in the time of Grigor the Illuminator? Evidently this issue was current and meaningful at the time of composition.

that the Armenian church outside the walls was a bishop's residence but that it had previously been an Armenian monastery dedicated to the Holy Cross and St. Gamałiēl: Step'anos Tarōnec'i, *Universal history* (quoted n. 7), p. 817: եպիսկոպոսարան, bishop's residence.

37. Yovhan Mamikonean, *History of Tarawn* (quoted n. 3), pp. 988–9; AVDOYAN, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), p. 60.

38. Yovhan Mamikonean, *History of Tarawn* (quoted n. 3), p. 991: Զի մինչ գիտէիք զթագաւորս քրիստոնեական հաւատով լցեալ եւ զաշխարհս յաստուածպաշտութիւն, յատար եւ ի տարադէմ յերկիրդ ընդէ՞ր եղէք հալածական: Մանաւանդ զի գիտէք, եթէ ամենայն գաւառացն եպիսկոպոսք պիտոյ են եւ քահանայք...Իսկ դուք այդչափ բազում քահանայս առեալ տարադէմ եւ հեռի ուղեգնացութեան ետուք ձեզ: AVDOYAN, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), p. 62.

39. Yovhan Mamikonean, *History of Tarawn* (quoted n. 3), pp. 993–6; AVDOYAN, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), pp. 63–6.

40. See Ա. ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ, *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ Ե-ԺԲ ԴԴ.* [A. MAT'EVOSYAN, *Colophons of Armenian manuscripts 5-12th centuries*], Erevan 1988, no. 75. This colophon dates from 973 AD and refers to the flight of Grigor bishop of the Mamikoneans from the district of Tarōn and the disorder which ensued thereafter in connection with the ordination of a bishop. It is tempting to associate his flight with the departure of the princely family of Tarōn in 966/7 CE.

Several other features of the *History of Tarōn* appear to reflect late tenth-century conditions and practices. As Avdoyan rightly pointed out, the letter of the patriarch of Caesarea, Łewondēos, to Grigor urges him to establish a coenobitic community at Glakavank' with a perpetual rule, under the supervision of abbot Epiphanius, who had been despatched with forty ascetics by Łewondēos.[41] The alternative, an eremitical structure, "each one building a house to the Lord and a separate place to live" is explicitly rejected. Avdoyan notes that earlier in the tenth century, the Armenian catholicos Yovhannēs Drasxanakertc'i had commented approvingly on the eremitical life.[42] At the cave of Mani in the district of Derǰan, he encountered hermits; "these ones did not live together in one place but were scattered along the foot of the mountain."[43] Perhaps even more instructive is the extended account of tenth-century monasticism found in the *Universal history* of Step'anos Tarōnec'i.[44] Step'anos commends a series of monastic communities, including those at Kamrǰajor in the district of Aršarunik', who lived according to the rule of St. Basil of Caesarea, and at Xlajor in the district of Derǰan, where the abbot Barseł was surrounded by a multitude of righteous men.[45] But it is striking that Step'anos also commends "the magnificently embellished virtues of hermits," such as the famous Vardik and the holy father Karmir, "who lived in solitude with the wild animals in the mountains and deserted places."[46] This approbation of the eremitical life is at odds with the prohibition referred to above and is not easy to interpret, beyond noting that the monastic communities recorded in the *History of Tarōn* were all founded and led by men who had come from Caesarea and the Byzantine Empire. There is a sharp and significant difference of opinion between these two works on this subject.[47]

Another striking characteristic of the *History of Tarōn* is the prominence afforded to the translation and deposition of relics. Those of John the Baptist and Athenogenes have already been discussed above; they feature in both the recensions of Agat'angełos.[48] However there is no trace in any of the versions of Agat'angełos that Grigor also obtained relics of the holy apostles Peter and Paul, as well as Andrew and Luke. Yet the *History of Tarōn* reports that Grigor obtained relics such relics from the holy patriarch of Rome during his visit there; indeed the narrative refers specifically to Grigor being given the left

41. Yovhan Mamikonean, *History of Tarawn* (quoted n. 3), pp. 987–8; AVDOYAN, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), pp. 59–60.

42. AVDOYAN, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), p. 32.

43. Յովհաննէս Դրասխանակերտցի, *Պատմութիւն Հայոց*, աշխատասիրութեամբ եւ առաջաբանով Գ. Տէր-Վարդանեանի, *Մատենագիրք Հայոց ԺԱ. Հատոր Ժ.* [Yovhannēs Drasxanakertc'i, *History of Armenia*, ed. and introd. by G. Tēr-Vardanean, in *Matenagirk' Hayoc'* 11, 10th century], Antelias 2010, p. 535: Եւ սոքա ոչ թէրեւս միախուռն ի միասին բնակեալք, այլ ցան եւ ցիր՝ առ ստորոտով լերինն կայանս…

44. A. and J.-P. MAHÉ, *Grégoire de Narek, Tragédie Matean ołbergut'ean* (CSCO 584), Louvain 2000, pp. 9–13.

45. Step'anos Tarōnec'i, *Universal history* (quoted n. 7), p. 750: կանոն կարգի ունելով զսահմանադրութիւն սրբոյն Բարսղի հայրապետին մեծի; p. 751: Առ որ ժողովեալ բազմութեան արանց արդարաց.

46. Step'anos Tarōnec'i, *Universal history* (quoted n. 7), p. 752: Իսկ զմիայնաւորացն բազմազարդ առաքինութիւնս….ամայութեամբ ընդ գազանս ի լերինս եւ յանապատ տեղիս անսուաղութեամբ կէին.

47. J.-P. MAHÉ, Érémitisme et cénobitisme en Arménie après l'Islam (IXe-XIIIe siècles), *Revue théologique de Kaslik* 3–4, 2009–10, pp. 111–24.

48. See above, n. 18.

hand of Andrew.[49] These relics were then entrusted to Ełiazar and placed in his monastery, Ełiazaruvank‘. It is clear from several other contemporary Armenian sources that in the second half of the tenth century, there was interest in acquiring such relics. A colophon securely dated to 965 CE records the visit of one Pantaleon, a priest from Vaspurakan, to the city of Constantinople. During his stay in the imperial city, he requested relics of the apostles Peter and Paul; this was denied.[50] Furthermore it is striking that this passage from the *History of Tarōn*, referring to the translation of the relics from Rome, is cited by Uxtanēs in his *History*.[51] And in his *History of the Holy Cross of Aparank‘*, Grigor Narekac‘i records that Step‘anos bishop of Mokk‘ obtained relics of John the Baptist, Stephen the protomartyr, James the brother of the Lord, the apostle Andrew and the Forty Martyrs of Sebastia, as well as the famous fragment of the True Cross given by the emperor Basil II and transferred to its own sanctuary at Easter 983.[52] When taken together, these texts confirm a wide enthusiasm for apostolic relics, in Vaspurakan, in Tarōn and it seems in Sebastia as well, judging by Uxtanēs' interest.

The granting of fragments of the True Cross by the Byzantine emperor to Armenian princes in recognition of their loyalty and orthodoxy was a long-established tradition. In the middle of the seventh century, the *History of Ałuank‘* records that Constans II gave just such a relic, amongst many other gifts, to Prince Juanšēr.[53] Moreover, shortly after he was reinstalled as patriarch of Constantinople on 26 October 877, Photios sent a letter to Ašot Bagratuni accompanied by "a blessed memorial from this preserved venerable Cross which received Christ."[54] A colophon dated 342 AE records how the pious prince of Armenia Ašot "who later became king," met the holy ascetic Maštoc‘ on the shore of Lake Sevan and there offered him "the eternal light which the king of the Greeks Vasil had sent him."[55] Therefore at a date before his coronation (26 August 884), Ašot Bagratuni gave this fragment of the True Cross to Maštoc‘. Although the colophon states that his piety prompted him to do this, one could also speculate that the Byzantine association eventually proved to be too problematic for a prince whose political career had been predicated on loyalty to the caliph.

If we turn back to the *History of Tarōn*, we find that relics of the True Cross do not feature at all in the narrative until the penultimate section of the second part of the text attributed to Yovhannēs Mamikonean.[56] This describes how Heraclius recovered the True

49. Yovhan Mamikonean, *History of Tarawn* (quoted n. 3), p. 993; AVDOYAN, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), p. 64.

50. MAT‘EVOSYAN, *Colophons of Armenian manuscripts* (quoted n. 40), no. 71.

51. Bishop Uxtanēs, *History of Armenia* (quoted n. 6), p. 507, referring to the relics of Peter and Paul and the left arm of Andrew but omitting Luke.

52. Գրիգոր Նարեկացի, *Երկրորդ մատեան ճառից*, աշխատասիրութեամբ Գ. Աւետիքեանի [Grigor Narekac‘i, *Second book of writings*, ed. by G. Awetik‘ean], Venice 1827, p. 23.

53. Մովսէս Կաղանկատուացի, *Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի*, աշխատասիրութեամբ եւ առաջաբանով Պ. Յովհաննիսեանի, *Մատենագիրք Հայոց ԺԵ. Հատոր Ժ.* [Movsēs Kałankatuac‘i, *History of the land of Ałuank‘*, ed. and introd. by P. Hovhannisyan], Antelias 2012, p. 238.

54. Ն. Ակինեան, Պատճէն թղթոյն մեծի հայրապետին Կոստանդինուպոլսի Փոտայ առ Աշոտ իշխանաց իշխան [N. AKINEAN, Copy of the Letter of the great patriarch of Constantinople Photios to Ašot Prince of Princes], *Handēs Amsōreay* 82, 7–9 1968, pp. 449–50.

55. MAT‘EVOSYAN, *Colophons of Armenian manuscripts* (quoted n. 40), no. 50.

56. Yovhan Mamikonean, *History of Tarawn* (quoted n. 3), pp. 1118–21; AVDOYAN, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), pp. 156–9.

Cross from Khusro II in Sasanian Persia and then travelled back to Constantinople via Caesarea, distributing fragments to many people as he went. One Vahan Kamsarakan went to Caesarea and purchased a fragment from the patriarch John for thirty-six thousand *dahekans*. He then deposited it at the monastery of Glak. Six years later however, the relic was stolen by one Cicaṙnik, at the request of Gorg the prince of Aṙǰk‘ and with the collusion of the sacristan. He took it to the *awan* of Cicaṙnē. The loss was discovered when the kat‘ołikos Nersēs came to see the cross. The truth of what had happened was revealed to Vahan in a dream. The sacristan was blinded, Cicaṙnik was beheaded and the prince of Aṙǰk‘ was imprisoned in the fortress of Ołkan until he had paid the sum of one hundred thousand *dahekans*. The cross was entrusted to the bishop of Aṙǰk‘ but apparently Vahan was divinely inspired not to remove the cross from its present location. The narrative ends by noting that it was composed in 130 Armenian Era [9 June 681 – 8 June 682 CE], equating to 427 of the Era of Rome and that copies were placed in both the church of Cicaṙnē and the monastery of Glak.[57]

How should this passage be interpreted? Whilst acknowledging that it reveals nothing new about seventh-century affairs, it does offer several insights into how that era was conceived at a much later date and the intrusion of contemporary conditions. The twenty-five years of warfare between Persia and Rome has been simplified and reduced to a conflict between the two main protagonists, Khusro II and Heraclius over the True Cross. It dates from an era when time was conceived according to both Armenian and Roman chronologies. It seems unlikely that this would have been before the Byzantine take-over of Tarōn in 966/7 CE and it is striking that a colophon commemorating the copying of a commentary in the district of Tarōn in 973 CE is dated "In 422 of the Armenian Era and 725 of the Era of Rome..."[58] Secondly the passage establishes a direct connection between the relic and the monastery of Glak, one that was preserved in written accounts held in both locations. The historic connection between the two sites is obscure but it implies a dependence of Cicaṙnē upon Glak, one expressed through the translation of the relic, the cash penalties which were imposed and the retention of similar records. Thirdly, the presence in the story of the kat‘ołikos is a notable departure from the earlier narratives. As Avdoyan observed, the final two sections of the work, along with the colophon itself, are not found in all the manuscripts of the text.[59] Following other commentators, he maintained that these sections were added after the composition of the rest of the work. I agree that the narratives are separate and suggest that the presence of a kat‘ołikos offers further support to this argument. In his study of the abbots of the

57. Yovhan Mamikonean, *History of Tarawn* (quoted n. 3), pp. 1120–1: Եւ եղեւ այս ի թուականութեանն Հայոց ճլ, եւ Հոռոմին ՆԻԷ; AVDOYAN, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), p. 158. The era of Rome (or the Romans), remarkably, is calibrated from the foundation of the city of Rome in 753 BCE and is thus the equivalent of *ab urbe condita*, from the foundation of the City (of Rome). The millennium of its foundation occurred in 248 CE during the reign of Philip the Arab, with the years starting again at 1 from 249 CE. See V. GRUMEL, *La chronologie*, Paris 1958, pp. 146–51; and A. A. MOSSHAMMER, *The Easter computus and the origins of the Christian era*, Oxford 2008, pp. 266–8. With one exception, found in the *Chronicon Paschale*, this dating system was never employed in the Byzantine Empire. It appears that it was revived briefly in Armenia at the end of the tenth century before vanishing once more.

58. MAT‘EVOSYAN, *Colophons of Armenian manuscripts* (quoted n. 40), no. 75: ի ՆԻԲ թուականութեանն Հայոց եւ ՉԻԵ Հոռոմի թուականութեանն...

59. AVDOYAN, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), pp. 25–7.

monastery, Lusararean stated that the future kat'ołikos Grigor II Pahlawuni *Vkayasēr* (1065–1105) was its leader in 1044 CE.[60] If this were the case, it would be tempting to associate the addition of passages giving prominence to a kat'ołikos with Grigor II, giving an approximate dating for this section of the middle of the eleventh century.

Thus far, this study has been focused predominantly upon the first "foundational" section of the text attributed to Zenob Glak. However the second "testimonial" section associated with Yovhannēs Mamikonean is also highly significant. The conspicuous absence of Bagratuni princes has been noted previously but this is all the more surprising when one considers that this second section is dominated by the heroic actions of Armenian princes against invading Persian armies. Figures from the Arcruni, Mamikonean and Kamsarakan houses feature prominently in a string of remarkably similar narratives, involving episodes of brutal single combat, graphically described and the triumph of the Armenian protagonist. Their success however is dependent upon their invocation to, and intervention by, the holy Karapet. Only a terminal—or recent—blow to the reputation of the Bagratuni house might explain their omission from these stories. Their departure from Tarōn could certainly have been viewed in this way and precipitated such a hostile reaction. It is also significant that three of the five principal heroic figures—Mušeł Mamikonean, his son Vahan Mamikonean, and Vahan's grandson Vahan Kamsarakan—were buried in the church of the Karapet in the monastery of Glak.[61] Vahan's son Smbat was buried at the entrance to the church of Step'annos in the same monastery.[62] Only the fifth figure to appear in the narrative, Tiran, son of Vahan Kamsarakan, was buried elsewhere, at the door of the cathedral in the city of Porp.[63]

At first sight, it might seem that these epic narratives offer little in the way of commentary on contemporary circumstances. Their literary qualities appear to dominate. But I would suggest that there are several features which reflect the conditions of the late tenth century. In the first place, the various representatives of the princely families are all related to one another in the narrative, to the extent that Mamikonean fathers sire Kamsarakan sons. This was never the case but it may be giving expression to the sense of disorientation and loss which accompanied the Bagratuni departure from Tarōn, providing a wistful contemplation of the past when the princely families were dominant.[64] Establishing such relationships also serves to link the narratives together, albeit loosely. That different figures could successfully invoke the assistance of the holy Karapet may also be significant, for it implies that the saint did not favour just one princely house but

60. Կ. ԼՈՒՍԱՐԱՐԵԱՆ, *Ցուցակագիրք: Յաջորդութիւնք վանահարց ուխտին Ս. Կարապետի Տարօնոյ* [K. LUSARAREAN, *Catalogues : lists of the abbots of the monastery of the Holy Precursor of Tarōn*], Jerusalem 1912, no. 32, p. 115; his list is reprinted in Կ. ՍԱՍՈՒՆԻ, *Պատմութիւն Տարօնի աշխարհի* [K. SASUNI, *History of the land of Tarōn*], Antelias 2013, p. 262, but the sources behind the original research are not identified.

61. Yovhan Mamikonean, *History of Tarawn* (quoted n. 3), pp. 1078; 1085–6; 1122; AVDOYAN, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), pp. 128; 134; 159.

62. Yovhan Mamikonean, *History of Tarawn* (quoted n. 3), p. 1110; AVDOYAN, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), p. 151.

63. Yovhan Mamikonean, *History of Tarawn* (quoted n. 3), p. 1124; AVDOYAN, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), p. 161.

64. This sense of loss may also be reflected in the appropriation of the historic Pahlawuni name by the family of Grigor Magistros; if so, this would provide a lay analogue to the claims made for the monastery of Glak.

could be an effective intercessor and mediator for anyone. No longer were monasteries associated with, and endowed by, one princely family. Instead the epic narratives advertise the capacity of John the Baptist to come to the assistance of anyone, provided they had endowed the monastery. This is reflected in the long prayer of Pawłikarpos and the six other ascetics martyred by Persian forces.[65] They invite intercession through the holy Karapet for those who remember the monastery in their time of need: "whoever has taken refuge during their lifetimes and has done good in this holy church and whoever has served the holy Karapet and his monks, even though they may have committed many sins, yet if they have given liberally from their own sinful wealth to the holy Karapet, for them, may the Karapet be the mediator in return for their corruptible alms." And following the prayer, a voice from heaven states: "May it be as you wish. Whoever, for the sake of my name shall go on a pilgrimage to [this church of] the Karapet, I shall release them on the day of my visitation." The narratives therefore advertise the efficacy of generous endowment and pilgrimage to the monastery of John the Baptist at Innaknean/Glak. And we can be confident that this was recognized in the middle of the eleventh century through a passage preserved in the *History* of Matthew of Edessa, in which the mighty and brave T'oṙnik, son of Mušeł, invokes the assistance of the Holy Karapet and the monastery of Glak when fighting the impious Persian forces in Tarōn: "He turned and looked towards the monastery of the Holy Karapet and cried out in a loud voice 'O monastery of Glak, O Holy Karapet, come to our assistance and make this day celebrated for those who believe'."[66] This episode is dated by Matthew to the autumn of 1058 CE.

The epic narratives also possess a local quality. Many of the locations associated with the foundation of the monastery of Glak at Innaknean subsequently feature in these narratives. Mełti and Kuaṙs in particular appear frequently. These references support the contention that these sites are centuries-old, as is the monastery's ownership of them. The narrative of great deeds, of ferocious engagements and brutal deaths is set against a very local backdrop, with the places and settlements in the immediate vicinity of Glak given greatest prominence (and their names accorded improbable etymologies). Even the principal city of Muš plays an incidental role. I would suggest that not only is the *History of Tarōn* the earliest example of an institutional history; it is also quintessentially a work of local history, populated by historical and quasi-historical figures, both prominent and unknown, yet largely confined to the north-western part of Tarōn.

Although the names of the major protagonists may vary, their identities are remarkably consistent, with Armenian princes on the one side and Persians on the other; the opponents are never presented as Roman, Greek, Arab or Muslim. Only in the final two narratives, whose later addition was proposed above, do Georgians and (Tačiks, Arabs, suddenly appear. This perception of Persians as implacable enemies does suit the general historical context depicted, the warfare between the Romans and Persians at the end of the sixth and beginning of the seventh centuries, but only if one accepts that Armenians were

65. Yovhan Mamikonean, *History of Tarawn* (quoted n. 3), pp. 1058–64; AVDOYAN, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), pp. 114–9.

66. *Պատմութիւն Մատթէոսի Ուռհայեցւոյ [History of Matthew of Edessa]*, Jerusalem 1869, p. 156: եւ դարձաւ հայեցաւ ի վանքն սրբոյ Կարապետին եւ ուժգին ձայն արձակեալ ասէր "Գլակայ Վանք սուրբ Կարապետ, հասիր մեզ յօգնութիւն, եւ ապա զօրս զայս երեւելի ի վերայ հաւատացելոցս".

always opposed to the Persians—and by implication therefore on the side of the Romans. Yet this is manifestly not the case, as the long years of loyal service to Khusro II of Smbat Bagratuni and others recorded in the *History attributed to Sebēos*, confirm.[67] Therefore this aspect of the text, too, is constructed. It is important to recognize however that such hostility to "Persians" would not have been out of place in the tenth and eleventh centuries. Both T'ovma Arcruni and Yovhannēs Drasxanakertc'i imagined the Sajid emirs of Atrpatakan at the start of the tenth century as Persian. T'ovma called Yūsuf b. Abi'l Sāj **Պարսից բռնաւորն**, "the tyrant of the Persians," whilst Yovhannēs described him living in Atrpatakan in Persia.[68] The *Universal history* of Step'anos Tarōnec'i likewise treats the Sajids and their successors in Atrpatakan as Persian.[69] Tellingly Step'anos records one particularly devastating raid across Tarōn during the first civil war of Basil II's reign—and so between 977 and 979 CE—undertaken by *amir* Bat: "Using the sword and captivity he rendered the district of Tarōn deserted; he plundered the city of Muš, having massacred the priests in the church which is called St. Saviour's, a piteous sight. The stains of their blood are evident even now in the church."[70] This brutal campaign supplies a plausible context for the battle narratives, and the extreme violence, found in this second part of the *History of Tarōn*, although it should be noted that Bādh b. Dustuk, the founder of the Kurdish Marwānid dynasty, is never described as Persian and his territorial interests were located south of Armenia rather than in Atrpatakan. On the other hand, Matthew of Edessa identified the Seljuqs as Persians, as noted previously, and one could certainly make a convincing case that the sequence of attacks in the narrative mirrors the cycle of Seljuq raiding after 1047 CE. In creating episodes of heroic resistance to Persian aggression across Tarōn, the author was commenting on contemporary conflicts and the effectiveness of the holy Karapet as guardian and protector.

Given the prominence of the monastery of Glak, it may seem strange to discover that it does not feature in the *Universal history* of the eponymous Step'anos Tarōnec'i. In particular, book III of that composition contains a series of passages which record new monastic foundations in the tenth century.[71] It is of course worth remembering that the *History of Tarōn* addresses the foundation of the monastery in the fourth century and its history in the first half of the seventh century, so we should not be surprised that it does not feature in book III, covering the tenth century, but nor does it feature in book II, which records, briefly, the career of Grigor the Illuminator and the conversion of Armenia, including Tarōn. Avdoyan suggested that Step'anos simply did not know about the *History of Tarōn*.[72] It is however possible that another reason lies behind Step'anos'

67. T. W. Greenwood, Sasanian echoes and apocalyptic expectations : a re-evaluation of the *Armenian history* attributed to Sebeos, *Le Muséon* 1–2, 115, 2002, pp. 347–52.

68. T'ovma Arcruni, *History of the House of Arcrunik'* (quoted n. 15), p. 251; Yovhannēs Drasxanakertc'i, *History of Armenia* (quoted n. 43), p. 537.

69. See for example Mamlān b. Abu'l Hayjā' the *amir* of Atrpatakan and his Persian forces who attacked Armenia in 447 AE [22 March 998–21 March 999]: Step'anos Tarōnec'i, *Universal history* (quoted n. 7), pp. 817–21.

70. Step'anos Tarōnec'i, *Universal history* (quoted n. 7), p. 763: **Եւ սրով եւ գերութեամբ անմարդացոյց զգաւառն Տարաւնոյ, յաւարի առեալ զքաղաքն Մուշ, խողխողեալ զքահանայս յեկեղեցւոջն որ սուրբ Փրկիչ անուանի՝ ողորմելի տեսակաւ. յորում արեան ներկուածք ցարդ եւս ցուցանին ի նոյն յեկեղեցւոջ։**

71. Step'anos Tarōnec'i, *Universal history* (quoted n. 7), pp. 750–3; 755; 767.

72. Avdoyan, *Pseudo-Yovhannēs* (quoted n. 4), p. 46.

silence. For Step'anos, the Armenian Church was characterised by a pronounced anti-Chalcedonian quality. This is expressed in various ways through the composition, notably in its approval of the kat'ołikos Anania Mokac'i for rebaptising Chalcedonians and disapproval of his successor Vahanik, whose Chalcedonian leanings forced him into exile in Vaspurakan.[73] This confessional position is confirmed in the long letter composed at the command of the kat'ołikos Xač'ik and addressed to the metropolitan of Sebastia which Step'anos elected to include in full in his work.[74] By contrast, one of the striking features of the *History of Tarōn* is the absence of a confessional dimension. Recalling the prominence of the metropolitan see of Caesarea in the conversion narrative, it is hard to reconcile the *History of Tarōn* with the attitudes expressed in the *Universal history*. One is left with the contention that the *History of Tarōn* was not composed in the context of anti-Chalcedonian animus but rather in the context of relationship and reconciliation with the Byzantine Church. The omission of the monastery of Glak at Innaknean by Step'anos Tarōnec'i was therefore intentional, on confessional grounds. This community was no longer under the supervision of the kat'ołikos but rather looked westwards for recognition and support. The extent to which it was successful, at least in the short-term, is of course largely hidden from view, because we lack the evidence. That Uxtanēs exploited some elements of the narrative in his own composition might suggest that the reputation of the community spread rapidly. The appeal to the Holy Karapet and the monastery of Glak preserved in the *History* of Matthew of Edessa indicates that its prominence was well established by the middle of the eleventh century.

The above assessment does scant justice to the full historical potential of the *History of Tarōn* for studying late tenth- and eleventh-century Tarōn. It does however suggest that this little-studied composition offers significant new evidence for our understanding of this pivotal district. This composition expresses something of the new possibilities which opened up in Tarōn after the departure of the princely family and its followers in 966/7. Monastic communities, with their individual and independent traditions of sanctity, literacy and landholding, were well-placed to survive the displacement of the lay and clerical elite, and the monastery of Glak took advantage of these radically changed circumstances to consolidate its possession of—or perhaps lay claim to—surrounding estates and to assert its central role in the ministry of Grigor the Illuminator and the conversion of Armenia. As Avdoyan noted, this is the earliest extant work of "institutional" history, tracing the history of the monastery of Glak rather than the history of Armenia or the history of a particular princely house. At the same time, it should also be viewed as a work of local history, confining the dealings of the major protagonists to a small geographical area. That such a different kind of history should have been composed at such a time of social and cultural flux should come as no surprise. Monasteries were not only permanent features in a changing social and cultural landscape; they also became the repositories of Armenian historical memory, with profound implications for the preservation of the late Antique and mediaeval Armenian past. The *History of Tarōn* demonstrates that this was not always a neutral process.

73. Step'anos Tarōnec'i, *Universal history* (quoted n. 7), pp. 754; 756–7.
74. *Ibid.*, pp. 770–800.

LE RAPPORT DE M.-F. BROSSET SUR DEUX CANDIDATS AU POSTE DE PROFESSEUR DE LANGUE ET LITTÉRATURE ARMÉNIENNES (1840)

par Léon KETCHEYAN

AVANT-PROPOS

Les archives de l'Académie des sciences de Russie (filiale de Saint-Pétersbourg) conservent un document inédit de 11 pages (fonds 1, inventaire 2, année 1848, nº 16, § 290, feuillets 1-6) contenant le rapport, en français, de Marie-Félicité Brosset sur deux candidats au poste de professeur de langue et littérature arméniennes qui devait être créé, en 1840, à l'université de Kazan. Il existe de ce rapport une copie certifiée conforme à l'original par P. H. Fuss, secrétaire perpétuel de l'Académie impériale des sciences, dont M. Amatuni Virabian, directeur des Archives nationales d'Arménie, nous a fait parvenir la photocopie[1]. L'intérêt particulier de ce document réside dans la personnalité de l'un des candidats qui n'était autre que Khatchatour Abovian. Nous publions ici ce document (la numérotation des feuillets du manuscrit est signalée entre crochets) qui jette une nouvelle lumière sur un épisode peu connu tant dans la biographie de ce grand écrivain arménien que dans la carrière de l'éminent orientaliste franco-russe que fut Marie-Félicité Brosset.

Né à Paris en 1802 dans une modeste famille de commerçants, Brosset abandonne en 1822 ses études théologiques à Orléans pour se fixer à Paris et étudier les langues sémitiques, puis le chinois, le mandchou et le tibétain. À partir de 1824, il se consacre à l'étude du géorgien et de l'arménien et, en 1825, est élu membre de la Société asiatique. Il quitte la France en 1837 après avoir été élu au poste d'adjoint pour les littératures arménienne et géorgienne à l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg en décembre 1836. Membre extraordinaire de cette même académie depuis février 1838, il en devient membre titulaire en 1847, après avoir été promu conseiller d'État (1846). En 1847-1848, il effectue dans le Caucase un voyage au cours duquel il recueille de nombreux documents relatifs à l'histoire de la Géorgie, notamment les *Chroniques géorgiennes* qu'il s'emploie à traduire et à publier. Il publie au total près de 250 études dont la monumentale *Histoire de la Géorgie des origines au XIXe siècle*. Gravement malade, Brosset quitte la Russie en mai 1880 et meurt à Châtellerault quelques mois plus tard[2].

1. Nous l'en remercions tout particulièrement, ainsi que M. Yovhannès Zatikian, directeur du musée Abovian de Kanaker (Érévan), pour son soutien amical.
2. G. BOUATCHIDZÉ, *La vie de Marie Brosset*, Nantes 1996 (trad. de l'éd. géorgienne, Tbilissi 1983).

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 393-412.

Pour bien apprécier le document que nous publions, il faut savoir qu'à l'heure de sa rédaction, Brosset, installé depuis trois ans en Russie, n'avait jamais visité l'Arménie et ignorait la langue usuelle de sa population. Des années plus tard, ce connaisseur renommé de l'arménien « littéral » avouait son incapacité à communiquer avec un interlocuteur arménien, ce qui pouvait donner lieu, d'après son propre témoignage, à des situations délicates : « [...] J'avais de bonnes recommandations du vénérable patriarche Nersès, pour l'archevêque Loucas, son vicaire, et pour l'évêque Chakhathounof, mais j'aurais été bien embarrassé pour les faire valoir, sans l'agréable rencontre que je fis dans une des cours du couvent. Je ne m'étonnai point, mais je fus charmé de m'entendre dire en russe : "Vous êtes M. Brosset ? Voici une de vos vieilles connaissances" ; et l'on me montrait un religieux, que je n'avais jamais vu, mais avec qui l'Académie est en relations depuis quelques années. Mon interlocuteur était le bon archimandrite Thaddéos, qui a suivi sa sainteté le patriarche en Russie, à Saint-Pétersbourg et à Moscou, et qui a acquis la pratique de la langue russe. Les autres religieux n'appartiennent pas à la génération à qui cet idiome sera familier. Que serais-je devenu, sans ce truchement officieux? Je n'aurais pu échanger deux paroles avec l'autre religieux, à qui j'avais pourtant bien des choses à dire et à demander. Les Arméniens savent presque tous deux langues, la leur et le thathar; mais l'arménien dans lequel ils s'expriment est justement aussi différent de celui des livres, dont s'occupent exclusivement les savants de l'Europe, que le grec moderne de celui d'Homère et de Plutarque : en sorte qu'il est également impossible, également absurde des deux côtés, de converser dans l'idiome tombé en désuétude. Ce fut pourtant la tâche que je m'imposai pour arriver à des rapports personnels, du moins avec le P. Chakhathounof; car ses fonctions de bibliothécaire devaient nous rapprocher souvent. Il y mit tant de bonne volonté et de patience que je réussis promptement à lui faire comprendre quelques phrases, en style marqueté de Moïse de Khoren et de Lazar de Pharbe, d'abord avec l'aide d'un interprète, et enfin seul-à-seul. »[3]

Brosset mentionne dans son rapport que c'est à la langue classique, dont il vante les « trésors littéraires », qu'il s'était consacré depuis dix ans ; « je fais peu de cas de l'arménien vulgaire », dit-il. Mais il ne nie pas non plus, après lecture des travaux d'Abovian, les avantages de la langue moderne à des fins d'instruction publique, ni même que le *grabar* soit une langue quasiment morte, réservée au petit cercle des lettrés. Cette ambivalence se fait d'autant plus sentir dans son rapport que le poste de professeur à l'université de Kazan avait été conçu principalement voire exclusivement pour l'enseignement de l'arménien classique. Brosset fait apparaître également qu'aucun des deux candidats – ni Abovianoff [Khatchatour Abovian] ni Avakoff [Artem Avaguian] – n'a rempli les conditions du concours, les travaux présentés par le premier étant sans rapport avec ce qui était exigé et l'érudition du second étant très médiocre. Le poste laissé vacant à l'issue du concours ne fut pourvu qu'en 1842, au profit de Stepanos [Stepan Isaëvitch] Nazarian qui venait alors de terminer ses études à Dorpat. Partisan, comme Abovian, de l'usage de l'arménien moderne comme langue littéraire[4], celui-ci avait sans doute été jugé comme ayant un profil académique plus conforme à la définition du poste.

3. [Marie-Félicité] Brosset, *Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie, exécuté en 1847-1848. 3ᵉ rapport*, Saint-Pétersbourg 1849, p. 9-10.

4. « L'Académie de Saint-Pétersbourg s'opposera toujours à toi et à moi », écrit Nazarian à Abovian, « et c'est normal. La langue arménienne n'a pas besoin d'être rénovée : pourquoi, disent-ils, renoncer

Rapport de l'académicien extraordinaire M. Brosset à l'assemblée de l'Académie impériale des sciences

[**61**] À la Conférence de l'Académie impériale des sciences

Son Excellence M. le Ministre de l'Instruction publique et Président de l'Académie[5] ayant jugé à propos de créer à l'université de Kazan une chaire de langue arménienne, M. le Curateur de la dite université s'adressa l'année passée à l'Académie pour la prier d'ouvrir un concours, afin que la première nomination répondît au besoin de progrès qui se fait sentir à notre époque, et à l'état actuel de la science. Par suite de cette proposition, la classe d'histoire et de philologie dressa le programme suivant, publié dans la gazette de l'Académie le 29 août 1839.

По порученію Его В. П. Г. Министра Народнаго просвѣщенія, Императорская Академія Наукъ доводитъ симъ до общаго свѣдѣнія объ открытіи конкурса для замѣщенія новоучреждаемой каѳедры армянскаго языка и литературы при Императорскомъ Казанскомъ Университетѣ.

Такъ какъ желательно, чтобы назначаемый на сіе мѣсто профессоръ, съ полнымъ знаніемъ своего предмета, соединялъ также основательное ученое образованіе, то симъ приглашаются туземные ученые, желающіе участвовать въ конкурсѣ для полученія каѳедры, доставить къ Г. Непремѣнному Секретарю Академіи уже напечатанные труды свои, или, за недостаткомъ таковыхъ, относящуюся къ языку, исторіи или литературѣ Арменіи дисертацію, вмѣстѣ съ критическимъ переводомъ какого либо армянскаго сочинителя. Труды могутъ быть сочинены на русскомъ, латинскомъ, французскомъ языкѣ, и будь въ рукописи должны быть четко написаны. Окладъ ординарнаго профессора [**61 a**] *простирается до 4000 рублей асс., и 500 р. асс. квартирныхъ денегъ.*

[À la demande de Son Excellence, M. le ministre de l'Instruction publique, l'Académie impériale des sciences porte à la connaissance de tous, par la présente, l'ouverture d'un concours pour l'occupation de la chaire nouvellement fondée de langue et littérature arméniennes à l'université impériale de Kazan.

Étant donné qu'il est souhaitable que le professeur nommé à ce poste joigne à une totale maîtrise de sa discipline une solide formation scientifique générale, les professeurs autochtones qui désirent participer au concours pour l'obtention de cette chaire sont par la présente invités à fournir à M. le secrétaire perpétuel de l'Académie leurs ouvrages déjà publiés ou, en l'absence de ceux-ci, une dissertation concernant la langue, l'histoire ou la littérature de l'Arménie, ainsi que la traduction critique d'un auteur arménien. Les travaux peuvent être rédigés en langue russe, latine ou française et, s'ils sont manuscrits, doivent être écrits lisiblement. La rémunération d'un professeur ordinaire[6] *s'élève jusqu'à 4 000 roubles en assignats, avec 500 roubles en assignats*[7] *pour le logement.]*

à la langue distinguée des ancêtres, s'efforcer de la remplacer et élever la langue vulgaire du peuple au rang de langue littéraire ? Bref, pourquoi ouvrir les yeux du peuple pour qu'il voie ? » : *Դիւան Խաչատուր Աբովեանի [Archives de Khatchatour Abovian]*, textes établis et annotés par Y. Chahaziz, vol. 1, Érévan 1940, vol. 2, Érévan 1948 (abrégé ci-après *DKhA*), vol. 1, p. 260 ; voir également Ս. ՆԱԶԱՐԵԱՆ, *Նամականի* [S. Nazarian, *Correspondance*], Érévan 1969, p. 95.

5. Il s'agit de Sergeï S. Ouvarov (1786-1855).

6. Premier rang dans la hiérarchie des enseignants universitaires de certains pays germaniques et dans la Russie tsariste.

7. Selon le taux de change établi dans l'année du concours, 3,5 roubles en assignats valaient un rouble d'argent.

La clause relative au terme du concours, fixé à six mois, ayant été omise par erreur[8], fut publiée dans un numéro subséquent de la gazette. Le concours était donc fermé au 1er mars 1840. Jusqu'à cette époque, deux Arméniens seulement avaient envoyé leurs travaux à M. le secrétaire perpétuel de l'Académie. Ces ouvrages sont, pour l'auteur le premier en date[9] :

1°/ Une grammaire russe théorique et pratique, en arménien littéral, d'après la méthode de Tappé, ou plutôt une traduction arménienne du livre même de Tappé, avec une préface en russe[10].

2°/ Un guide de lecture, d'après la méthode des meilleurs maîtres, à l'usage des jeunes Arméniens, en langue arménienne vulgaire, et un petit discours allemand contenant des remarques sur le but du guide de lecture[11].

Pour le second, un aperçu rapide de la littérature arménienne, avec l'indication des écrivains remarquables qui l'ont enrichie de leurs productions; de l'état actuel de la littérature de cette langue; et des fruits que l'on peut retirer de son étude[12] : cette dissertation est écrite en arménien littéral et en russe.

On voit par ce simple exposé qu'aucun des deux concurrents n'a rempli entièrement les conditions du programme[13]; que le premier s'en est complètement écarté en écrivant, au lieu d'une sorte de thèse littéraire, la traduction d'un ouvrage absolument pratique, ne se rapportant ni de près ni de loin à la littérature arménienne, et un manuel pour

8. Brosset se trompe. Le délai imparti pour l'envoi des candidatures (six mois) n'a pas été omis par erreur : il n'avait pas été initialement prévu. Au début, sur ordre du ministre de l'Instruction publique, ce délai fut fixé à trois mois. C'est précisément ce dont Abovian avait été informé par l'intermédiaire du directeur des écoles de Transcaucasie (Archives historiques d'État de la Russie, fonds 733, index 42, dossier 162, feuillet 49). Par la suite, l'Académie considéra que ce délai était trop court et « trouva nécessaire » de le porter à six mois (*ibid.*, feuillets 52-53).

9. Brosset considère ici la candidature d'Abovian, mais il commet de nouveau une erreur. La note adressée le 29 juin 1839 par M. N. Moussine-Pouchkine, curateur de l'arrondissement universitaire de Kazan, à S. S. Ouvarov témoigne que, le 7 juillet, on avait déjà reçu les travaux d'Avaguian au ministère de l'Instruction publique (Archives historiques d'État de la Russie, fonds 733, index 42, dossier 162, feuillets 30-31), tandis que les manuscrits d'Abovian ont été envoyés de Tiflis le 6 décembre 1839 pour arriver à Saint-Pétersbourg à la fin du mois de janvier 1840. Brosset a peut-être considéré l'ordre alphabétique ou, en tout cas, estimé qu'Abovian était le premier candidat.

10. *Նոր տեսական եւ գործնական քերականութիւն ռուսաց վասն հայոց [Nouvelle grammaire théorique et pratique de la langue russe pour les Arméniens]*, également appelée *Grammaire [inspirée] de Tappe* : **Խաչատուր Աբովյան**, *Երկերի լիակատար ժողովածու, հտ. 1-10*, Érévan 1947-1961 (abrégé ci-après *Œuvres complètes)*, vol. 9, p. 7-246.

11. Il s'agit d'une variante de l'ouvrage d'Abovian intitulé *Նախաշաւիղ կրթութեան ի պէտս նորավարժից [Premiers éléments de l'instruction pour les besoins des débutants]*, également appelé *Manuel d'instruction élémentaire pour les enfants*, composé selon la méthode pédagogique la plus récente dans les rapports de la censure. La publication illégale de ce livre a été à l'origine de l'ouverture de ce « dossier Abovian ».

12. *Краткий взгляд на историю литературы армянского языка до нашего времени, о нынешнем состоянии литературы этого языка и о пользе изучения её [Bref aperçu d'histoire de la littérature en langue arménienne jusqu'à nos jours; de l'état actuel de la littérature en cette langue et de l'utilité de son étude]*; cet ouvrage d'Artem Avaguian est conservé dans les Archives historiques d'État de la Russie, fonds 733, index 42, dossier 162.

13. On considère ici la seconde condition du concours, à savoir « la traduction critique d'un auteur arménien ».

apprendre à lire aux enfants ; tandis que le second a, du moins, exécuté un travail littéraire original, renfermant des recherches érudites quelconques. Il est donc probable que le temps seulement lui [62] a manqué pour l'autre partie de sa tâche, c.à.d. pour la traduction critique d'un livre arménien. Ce n'était pas sans motifs que l'Académie exigeait cette dernière condition, car elle était la plus propre à faire ressortir le genre et l'étendue des connaissances des concurrents. Quelques-uns de nos collègues avaient même pensé qu'à cela ils devaient joindre l'exposé de leur méthode d'enseignement, mais cette clause fut écartée.

D'un autre côté, le premier auteur soulève dans ses écrits, qui sont très considérables, une question entièrement neuve, qui intéresse l'avenir de la chaire arménienne de Kazan, et dont la solution appartient uniquement à l'autorité qui l'a fondée. Cette question accessoire est tellement grave que, quelle que soit l'opinion que l'on se formera du mérite des ouvrages présentés, elle deviendra principale, et que de la manière dont S. E. M. le Ministre l'envisagera dépendra le sort des deux concurrents[14].

Mon rôle de rapporteur se bornera à exposer l'analyse des livres dont il s'agit, à développer et à soumettre à la sagesse de M. le Ministre quelques vues relatives à la chaire arménienne de Kazan.

Pour mettre plus de suite dans les idées, je commencerai par la dissertation sur la littérature arménienne.

Dans sa préface, l'auteur se propose d'examiner les trois points principaux suivants :

1°/ Jusqu'à quel degré la langue et la littérature arméniennes ont-elles été cultivées ;
2°/ En quel état se trouve dans la Russie l'enseignement de la langue arménienne ;
3°/ Quels fruits l'étude de cette langue peut-elle produire ?

Sur le second point, où s'ouvrait un vaste champ pour tracer la statistique littéraire des Arméniens sujets de [62 a] la Russie, des écoles instituées en leur faveur, des méthodes et objets d'enseignement, sur cela, dis-je, silence complet de la part de l'auteur[15]. Sur le dernier, il dit à peine quelques mots, rentrant dans la thèse générale.

On ne se rend pas bien compte des motifs qui ont pu engager l'auteur à faire de ces trois questions l'objet de sa préface, car d'après le titre même de son ouvrage, c'était là l'objet principal dont il devait s'occuper, et non pas un thème secondaire, un simple prélude. Aussi est-il arrivé de ce défaut de rectitude dans le plan que la préface et l'aperçu lui-même sont, sous divers titres, et au moyen d'une division oiseuse, l'exposition séparée de plusieurs parties d'une même idée, qui devaient être réunies dans un seul cadre. L'auteur parle donc, dans ses réflexions sur le premier point, de l'antiquité de la nation arménienne, des qualités de sa langue et des richesses de sa littérature ; et, dans le commencement de l'aperçu, de l'invention de l'écriture arménienne et des premiers travaux des saints Mesrob et Isaac [= Sahak] et de leurs disciples, ce qui le conduit à exposer ensuite, siècle par siècle, la liste d'un certain nombre d'écrivains arméniens, liste dont la préface avait déjà parlé, non seulement en masse, mais avec beaucoup trop de détails.

14. Cette question, sur laquelle Brosset revient à plusieurs reprises dans son compte-rendu, se rapporte à l'opinion d'Abovian sur les buts de la chaire de langue arménienne sur le point d'être créée à l'université de Kazan, opinion qui s'oppose aux orientations du gouvernement.

15. Brosset ne respecte pas l'ordre des questions soulevées dans l'ouvrage d'Avaguian reprenant d'emblée la deuxième.

Toutefois, ce vice de forme n'empêche pas l'auteur de se montrer sous un jour favorable par la modestie avec laquelle il reconnaît dès l'abord l'imperfection d'un travail qui n'avait pas été exécuté directement pour ce concours, puisqu'il est daté du 15 mai 1839, et où, sans doute, il avait consigné pour sa seule satisfaction le résultat de ses recherches et de ses lectures[16].

Se conformant au désir exprimé par M. le Curateur de l'arrondissement universitaire de Kazan, l'Aca- [63] démie avait exigé par son programme des conditions qui la missent à même de juger si les concurrents possédaient autre chose que la connaissance de leur idiome ; s'ils étaient en état d'apprécier leurs richesses littéraires, s'ils étaient au fait des travaux scientifiques de l'Europe sur leur patrie. Or, en lisant la dissertation qui nous occupe, on ne saurait douter que l'auteur ne connaisse ce qui a été écrit de mieux à ce sujet ; il s'appuie à chaque pas de l'autorité de Villefroy, de Villotte, de La Croze, de Malte-Brun, de Klaproth[17] ; il cite textuellement, en français et en allemand, de longs passages de leurs écrits. Si cela ne prouve pas qu'il soit capable d'y ajouter beaucoup de son propre fonds, cela montre du moins qu'il s'est approprié, par la lecture et par la réflexion, les idées des savants distingués, qu'il a l'érudition extérieure de son sujet.

Les livres arméniens sont si chers en Russie, ceux dont la lecture est nécessaire pour acquérir des notions étendues et originales sur le peuple arménien et son histoire sont si rares, malgré le zèle et l'activité incessante des Mékhitaristes de Venise et de la typographie arménienne de Moscou, qu'il n'est pas étonnant qu'un Arménien élevé en Russie n'ait point approfondi en critique les antiquités de son peuple et se soit borné à la connaissance des résumés, mais je crois que l'on doit lui savoir gré d'avoir lu au moins les ouvrages les plus importants relatifs à l'Arménie. La partie de son aperçu où il traite de la fixation des lettres arméniennes et des premiers travaux auxquels elles furent employées, est assez

16. Là encore, Brosset montre que l'ouvrage d'Avaguian n'a pas de rapport avec les conditions du concours et qu'il n'a pas été composé en vue de celui-ci.

17. Professeur d'hébreu au Collège de France, l'abbé Guillaume de Villefroy (1690-1777) publia un *Essai de cantiques arméniens*, et dressa le catalogue des livres en cette langue à la Bibliothèque du roi ; voir B. OUTTIER, Un précurseur de l'arménologie en France : Guillaume de Villefroy, dans *Հայ-ֆրանսիական պատմա-մշակութային առնչություններ [Relations historiques et culturelles arméno-françaises : 5ᵉ conférence internationale scientifique]*, Érévan 1999, p. 40-49.

Jacques Villotte (1656-1743), jésuite qui séjourna longuement en Arménie, publia les récits de ses voyages ainsi que le *Dictionarium novum latino-armenium*, Romae 1714 ; voir L. G. PEIGNOT, *Dictionnaire historique et bibliographique abrégé des personnages illustres, célèbres ou fameux…*, vol. 3, Paris 1822, p. 590-591 ; H. AUDIFFRET, Villotte, dans *Biographie universelle, ancienne et moderne*, vol. 49, Paris 1827, p. 109-111.

Mathurin Veyssière de La Croze (1661-1739), bénédictin érudit converti au protestantisme, publia un monumental dictionnaire germano-arménien, ainsi que des dictionnaires de copte et de syriaque ; voir J.-M. QUÉRARD, *La France littéraire, ou Dictionnaire bibliographique…*, vol. 4, Paris 1830, p. 381-382.

Conrad Malte-Brun (1775-1826), géographe français d'origine danoise, publia avec Edme Mentelle la *Géographie mathématique, physique et politique de toutes les parties du monde* (16 vol., Paris 1803-1807), son œuvre majeure étant le célèbre *Précis de géographie universelle ou Description de toutes les parties du monde*, publié à partir de 1810.

Julius-Heinrich von Klaproth (1783-1835), voyageur et orientaliste allemand, d'abord au service du gouvernement russe, depuis 1815 installé à Paris, fut chargé par l'Académie de Saint-Pétersbourg d'explorer le Caucase, ce qu'il fit de 1808 à 1810 avant de publier un récit de cette expédition ; voir H. CORDIER, Un orientaliste allemand : Jules Klaproth, *CRAI*, 61ᵉ année, 1917/4, p. 297-308.

complète, exacte et satisfaisante; jointe au tableau contenu dans la préface, elle forme un tableau intéressant.

Dans la suite de l'aperçu, l'auteur se contente de citer les noms des écrivains arméniens, rangés chronologiquement. Or il existe un livre de ce genre, dont j'ai eu bien des fois occasion de parler, et que les Arménistes doivent consulter sans cesse, le *Quadro della storia letteraria di Armenia*, publié à Venise [**63 a**] en 1829. Dans cet ouvrage composé par le révérend P. Sukias Somal[18], qui est je crois encore supérieur de la congrégation de Venise, tous les Arméniens connus par leurs écrits, ou du moins par les titres de ces derniers, sont catalogués, jugés, appréciés. S'il existait pour toutes les littératures européennes des manuels pareils, ils seraient du plus grand secours; le peu d'étendue relative de la littérature arménienne a permis de réunir dans un volume ordinaire toutes ces notices, que l'érudition d'un seul homme compulserait avec peine durant de longues années. Il semble, au premier coup d'œil, que l'auteur de l'aperçu n'aurait eu qu'à les transcrire en russe et en arménien, tâche seulement fastidieuse, et qui ne supposerait que le facile mérite de la patience.

Cependant il affirme positivement n'avoir pas eu entre les mains cet ouvrage indispensable, et comme il ne dit pas à quelle source il a puisé les notices, il semblerait devoir en résulter qu'il les a réunies lui-même. Or, ce qui serait matériellement possible, ce qu'il serait permis de croire si l'auteur ne parlait que de livres imprimés, qui sont ou qui peuvent être lus de tout le monde, est inadmissible quand on le voit énumérer un grand nombre d'ouvrages qui n'existent qu'en manuscrit, et que certainement il ne possède pas, ou dont rien ne prouve qu'il ait fait usage, ce que d'ailleurs peu de personnes ont le courage de lire, tels que la plupart des traités de théologie. Il reste donc à croire que l'auteur a fait usage d'une collection particulière de matériaux, qu'il aurait dû faire connaître.

Sans aucun doute, un recueil tel que celui du P. Somal est d'une grande utilité et d'un mérite non moins incontestable, en tant qu'il est complet et accompagné de jugements raisonnés, fruit de la lecture attentive des livres; mais un catalogue tel que celui donné par l'auteur, un [**64**] catalogue où ne domine pas même l'idée systématique de faire connaître tous les auteurs éminents d'un certain genre, l'histoire ou la philosophie, p[ar] e[xemple], les seules parties de la littérature arménienne véritablement importantes et instructives pour l'Européen studieux, un tel catalogue n'a guère d'autre mérite que celui d'être une sorte d'étalage de la littérature arménienne, et d'en donner aux lecteurs superficiels une idée tout à la fois inexacte et exagérée.

J'ai remarqué en suivant pas à pas l'auteur, qu'il n'a pas toujours conservé l'ordre chronologique du P. Somal, qu'il range souvent les écrivains dans un siècle précédent ou suivant celui qui leur est assigné par le savant mékhitariste; est-ce chez notre auteur le fruit de recherches nouvelles, ou les guides qu'il a pu suivre sont-ils erronés? Je pencherai plutôt pour la seconde explication, mais, faute de connaître les sources, je ne dois pas entrer à ce sujet dans de plus longs détails.

18. Sukias Somalian. Archevêque in partibus de Siounik, abbé général des Mékhitaristes (1824), auteur d'un célèbre ouvrage intitulé *Quadro della storia letteraria di Armenia*, Venizia 1829. Cf. [Abbé Marie-Léandre Badiche], Sukias Somal, dans *Biographie universelle, ancienne et moderne*, vol. 40, nouvelle édition, Paris s.d., p. 422-423; *ibid.*, supplément, vol. 83, Paris 1855, p. 84-86.

Voici en outre un certain nombre d'observations propres à diminuer la confiance dans les autres recherches de l'auteur.

1°/ Il affirme en plusieurs endroits que le dictionnaire arménien-français d'Avger[19] contient plus de 80 000 mots ; or, il est matériellement impossible qu'il en renferme plus de 30 000, ainsi que l'on peut s'en convaincre en multipliant le nombre des pages par celui des mots qui se trouvent dans les pages même les plus chargées.

2°/ Pour le XVIIIe siècle, qui est le plus voisin de nous, et pour lequel il paraît avoir eu des renseignements particuliers, l'auteur s'étend avec complaisance sur des écrivains non mentionnés dans l'ouvrage de Somal et sur la fondation des Mékhitaristes. Je trouve par exemple nommés dans [la] liste l'archimandrite Jean de Djoulpha, auteur d'une grammaire et d'une logique imprimée à Amsterdam en 1711 ; Balthazar de Césarée, auteur d'une grammaire en deux parties, imprimée à Constantinople en 1736, qui était de son temps la meilleure. [**64 a**] Mais il y a dans cet article même des inexactitudes qu'il n'est pas sans intérêt de relever. P[ar] e[xemple], l'auteur parle de l'état des Arméniens à Constantinople après l'extinction du royaume de Cilicie au XVIe siècle. Le dernier roi de Cilicie, Léon VII, mourut le 29 novembre 1393, à Paris ; conséquemment, il fallait dire « à la fin du XIVe siècle ». Peut-être est-ce une erreur de copiste, et il y en a beaucoup de semblables dans tout ce travail. Il parle ensuite avec beaucoup d'éloges de l'activité littéraire des Arméniens de Turquie ; il est vrai que c'est à Constantinople que virent le jour pour la première fois beaucoup d'auteurs arméniens anciens, mais ces éditions sont généralement mauvaises et pleines de fautes.

3°/ Plus loin, l'auteur attribue l'édition de la *Chronique* d'Eusèbe au P. Avédikian, tandis qu'elle est du P. Avger[20] : la même assertion est deux fois répétée. Il existe une autre édition du même livre par Ang. Mai et Zohrab[21] : l'auteur paraît ne pas la connaître.

4°/ Ailleurs, il nomme Nikita Emin, un jeune poète dont le vrai nom est Hohannès Emin, qui s'occupe à traduire en arménien les pièces de Pouchkine[22].

19. Paschal Aucher [Haroutioun Avguerian, 1774-1854], membre de l'Académie arménienne de Saint-Lazare de Venise, *Dictionnaire abrégé arménien-français*, 2 t., Venise 1812-1817.

20. *Քրոնիկոն կամ կանոն [Chronicon ou Canon]*, deuxième partie de la *Chronique* d'Eusèbe, fut publiée à Venise par le père Mkrtitch Avguerian [Jean-Baptiste Aucher] en 1818, avec les textes latin, grec et *grabar*. Gabriel Avétikian (1751-1827), théologien, lexicologue, grammairien, poète et traducteur, fut membre de la congrégation des pères mékhitaristes de Venise.

21. L'ouvrage intitulé *Eusebii Pamphili Chronicorum canonum libri duo* fut publié par Angelo Mai (1782-1854), cardinal et célèbre philologue italien, et par Hovhannès Zohrabian (Jean Zohrab, 1756-1829), philologue et traducteur (arménien-français), la même année (1818) à Milan, apportant également les textes latin, grec et *grabar*.

22. Il s'agit de Mkrtitch Hovsepi Emin (1815-1890), arménologue, philologue et traducteur (arménien-russe et arménien-français). La correction du prénom d'Emin par Brosset est une erreur. La forme retenue par Avaguian, « Nikita », n'est pas fausse car elle remplace par homophonie, en russe, le prénom arménien « Mkrtitch » [Baptiste]. « Hovsep » étant le prénom de son père, le nom d'Emin a également été écrit, selon les convenances de l'époque, « Mkrtitch Hovsepian Emin », ce qui a provoqué la confusion commise par Brosset. Concernant la traduction des poésies de Pouchkine par Emin, Brosset peut en avoir été informé par un avis inséré dans le livre III du *Сборник актов, относящихся к образованию армянского народа [Recueil d'actes relatifs à l'instruction du peuple arménien]*, publié à Moscou en 1838 (Cf. *ՀՍՍՀ ԳԱ « Տեղեկագիր » (հաս. գիտ.) [Bulletin de l'Académie des sciences*

5°/ Il mentionne une traduction anglaise de l'*Histoire d'Arménie* par Tchamitch, sans dire qu'il s'agit de l'abrégé et non du grand ouvrage de ce docteur[23].

6°/ Il y a aussi un bon nombre de fausses indications dans les dates d'impression de divers ouvrages des savants Européens.

7°/ Une erreur plus grave est celle que commet l'auteur en confondant ensemble deux arménistes français d'un mérite bien différent. L'un, m[onsieur] F[rançois] Martin[24], élève de Cirbied, l'aida dans la composition de ses *Recherches curieuses sur l'histoire ancienne de l'Asie*, livre où il n'y a rien de curieux que le titre, et qui donna aussi un ou deux articles sur l'Arménie dans le *Magasin encyclopédique* de [Aubin Louis] Millin. Le second, l'illustre Saint-Martin[25], non seulement ne fut pas l'élève de Cirbied, qui [65] n'aurait jamais pu en former un pareil, mais fut l'un de ses plus constants adversaires. L'auteur des *Mémoires sur l'Arménie* ne devait pas, ce semble, courir le risque d'être confondu avec un jeune homme, estimable sans doute, mais qui a si peu fait pour la science.

8°/ Enfin, l'auteur cite comme imprimé à Saint-Pétersbourg en 1832 un dictionnaire polyglotte, où devait figurer l'arménien, composé par M. Letellier[26] ; cet ouvrage dont j'ai vu le manuscrit en 1833, n'était pas encore imprimé en 1836, et ne le sera sans doute jamais. C'est un mince vocabulaire, sans aucun mérite, qui ne devait guère figurer parmi les titres d'honneur de l'Arménie dans notre siècle.

Cette dissertation se termine par une sorte de péroraison déclamatoire, où l'auteur semble plus préoccupé du désir, patriotique sans doute, de louer sa nation et sa littérature, que de recherches scientifiques propres à en faire ressortir par elles-mêmes le mérite.

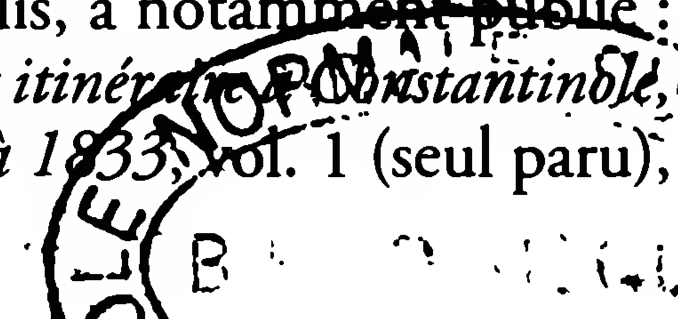
de la RSS d'Arménie. Série sciences sociales] 12, 1954, p. 85), et c'est sans doute la raison pour laquelle il qualifie Emin de « jeune poète ».

23. M. Chamich, *History of Armenia*, transl. from the original Armenian by J. Avdall, Calcutta 1827. Cet ouvrage n'est pas la traduction de l'*Histoire de l'Arménie... [Պատմութիւն հայոց...]*, en trois volumes, de Tchamtchian, mais celle de son édition abrégée, publiée en 1811 sous le titre de *Խրախճան պատմութեան հայոց [Plaisante histoire d'Arménie]*. Le titre donné à l'édition anglaise de J. Avdall prête ainsi à confusion.

24. François Martin, arméniste français, apporta régulièrement sa collaboration aux travaux de Jacques Chahan de Cirbied. Cf. J. M. Chahan de Cirbied et F. Martin, *Recherches curieuses sur l'histoire ancienne de l'Asie...*, Paris 1806 ; *Détails historiques de la première expédition des chrétiens dans la Palestine, sous l'empereur Zimiscès...*, Paris 1811.

25. Orientaliste et pionnier de l'arménologie en France, Jean-Antoine Saint-Martin (1791-1832) apprend presque seul l'arabe, l'arménien, le persan, le syriaque, le turc, et s'initie à d'autres langues comme le zend ou le géorgien. Élu à l'Académie des inscriptions et belles-lettres en 1820, il est, en 1822, l'un des fondateurs de la Société asiatique dont il dirige le périodique, le *Journal asiatique*. Il revoit entièrement, corrige et augmente l'*Histoire du Bas-Empire* de Le Beau et lorsque la mort le surprend au douzième volume, son travail est continué par Brosset qui est un de ses élèves.

26. L. Victor Letellier, chancelier et gérant du consulat de France à Tiflis, a notamment publié : *Vocabulaire oriental français-italien, arabe, turc et grec...*, Paris 1838 ; *Voyage et itinéraire à Constantinople, chez les Lazzes, en Géorgie, dans une partie de la Perse et de la Russie, de 1826 à 1833*, vol. 1 (seul paru), Paris 1840.



Passons maintenant aux travaux de l'autre concurrent[27].

C'est sans contredit une idée louable que celle qui l'a porté à traduire en arménien la belle grammaire russe de Tappé[28]. Dans un moment où M. le Ministre de l'Instruction publique déploie tant de zèle et d'énergie pour développer l'étude de la langue russe dans toutes les universités de l'Empire, l'auteur qui a tenté d'initier les Arméniens à cette langue prouve qu'il a compris son temps et les vrais besoins de ses compatriotes.

Dans la préface en russe, il expose les travaux faits avant lui pour faciliter l'étude du russe aux Arméniens. Il critique avec juste raison le système de transcription des mots russes en lettres européennes, suivi par le P[ère] Minas[29], traducteur d'une grammaire russe en arménien; système où il a pris pour base [65 a] la prononciation italienne, et même d'une manière imparfaite. Comme la prononciation italienne est sans doute inconnue aux élèves qui veulent apprendre le russe, on ne saurait trop blâmer le P. Minas de l'avoir adoptée. Notre auteur ne blâme pas moins la manière dont il a rendu certaines lettres russes par des lettres arméniennes mal choisies[30]. Pour lui, il me paraît avoir pris une meilleure route, en secouant les entraves de la mauvaise transcription adoptée aujourd'hui par les arménistes d'Europe, qui changent toutes les douces en ténues et vice-versa. M[onsieur Julius Heinrich] Petermann, de Berlin, auteur d'une nouvelle grammaire arménienne, établit que la prononciation des lettres arméniennes s'est altérée dans ce sens à partir du xe siècle et prouve par des nombreux exemples qu'il est temps d'en revenir à une méthode plus exacte. Je partage entièrement son opinion, et je vois avec plaisir que notre auteur arménien s'y est réuni sans la connaître[31]. J'ai pourtant noté sur

27. Brosset s'était trompé en signalant au début de son compte-rendu qu'Abovian avait été le premier candidat, dans l'ordre chronologique (cf. note 9); mais il présente néanmoins le compte-rendu des travaux d'Abovian après ceux d'Avaguian.

28. August Wilhelm Tappe (1778-1830), enseignant au gymnase de Vyborg, publia en 1810 un manuel de grammaire théorique et pratique de la langue russe à l'usage des Allemands : *Neue theoretische-praktische russische Sprachlehre für Deutsche* (sept éditions en Russie, quatre en Allemagne). Son manuel est conçu selon la méthode « grammaire-traduction ». Il explique les règles, présente plusieurs textes de lecture et propose beaucoup d'exercices de traduction de l'allemand au russe avec le vocabulaire suggéré.

29. Minas Bjechkian (1777-1861). Membre de la congrégation des pères mékhitaristes de Venise, grammairien, historien, musicologue, traducteur. Abovian a critiqué son imposant ouvrage intitulé *Русско-армянская грамматика [Grammaire russe-arménienne]*, publié à Venise, en *grabar*, en 1828. L'académicien Jean-André Sjögren, qui a eu l'occasion de faire la connaissance du père Minas, évoque les activités de celui-ci dans une lettre à Frähn en date du 1er mai 1837, voir M. SJÖGREN, Voyage dans les vallées centrales du Caucase, pour l'étude approfondie de la langue, des mœurs et des traditions populaires des montagnards de l'Osséthi fait en 1836 et 1837, *Nouvelles annales des voyages* 117, 1848, p. 129-157 et 268-293, ici p. 274.

30. Dans la préface de son ouvrage, Abovian critique l'ouvrage d'Abraham Vagharchapattsi intitulé *Համառօտ քերականութիւն ռուսաց լեզուէ ի հայ [Abrégé de grammaire de la langue russe, en arménien]*, publié en 1827 à Moscou (et non à Astrakhan comme le signale Abovian par erreur, voir *Œuvres complètes*, vol. 9, p. 13 [18]).

31. Julius Heinrich Petermann (1801-1876), orientaliste allemand, enseigna les littératures orientales à Berlin à partir de 1837 et voyagea en Asie Mineure et en Perse (1852-1855); il publia, en latin, une grammaire arménienne : *Grammatica linguæ armenicæ*, Berlin 1837. En considérant qu'Abovian ne pouvait connaître cet ouvrage, Brosset ignorait que dès 1834, ayant entendu parler d'Abovian par A. Hermann, diplômé de l'université de Dorpat et futur orientaliste, Petermann prit l'initiative d'entretenir une relation épistolaire avec Abovian. Datée de févr.-mars 1835, une seule lettre d'Abovian à Petermann a été conservée (*Œuvres complètes*, vol. 10, p. 177-180). Elle est rédigée

son manuscrit quelques imperfections de détails qui, je crois, doivent encore disparaître de son système pour le rendre entièrement régulier et logique.

Quant à la méthode de Tappé pour l'enseignement de la langue russe, elle est jugée en Russie par le succès mérité qu'elle a obtenu, et par sept éditions qui s'en sont faites depuis son apparition jusqu'en 1835. Quoiqu'elle ne soit pas nouvelle en elle-même, l'application qui en a été faite à la langue russe est très heureuse, et l'auteur qui l'a traduite en arménien mérite nos éloges. J'ai lu avec soin cette traduction, la comparaison que j'en ai faite avec l'original m'a convaincu que le texte avait été suivi pied à pied. J'y ai signalé quelques omissions de peu d'importance, dont l'auteur parle lui-même dans sa préface, quelques modifications[32] dans sa partie matérielle, et une heureuse addition à la fin de l'histoire russe, relatives aux récentes améliorations du système [**66**] de l'instruction publique dans la Transcaucasie.

Si l'ouvrage de Tappé ne formait un tout complet, dont aucune partie ne peut être distraite sans faire tort à l'ensemble, je craindrais seulement qu'une grammaire si volumineuse ne fût réellement trop longue pour les enfants; mais on ne peut lui refuser le mérite de forcer pour ainsi dire, par l'enchaînement de sa marche, l'élève à acquérir la connaissance la plus profonde des procédés de la langue russe[33].

Le second ouvrage du même auteur[34], son livre de lecture, auquel est jointe une préface allemande, se compose de deux parties, la théorie et la pratique.

en arménien, avec un post-scriptum étoffé en allemand. Un poème de trente-six quatrains, intitulé *Երեւակայութիւն ի վերայ ճանապարհորդութեան ի լեառն Արարատ [Souvenirs de l'ascension du Mont Ararat]* est joint à ce courrier, sans doute le premier adressé à Petermann, et par lequel Abovian devient un « fournisseur » de Petermann, comme il l'a été pour d'autres savants allemands (Haxthausen, Bodenstedt, Abich, etc.). Grâce à ces relations personnelles, non seulement Abovian aurait pu avoir connaissance de l'opinion de Petermann, mais on ne peut même pas exclure qu'il s'agisse en réalité de l'opinion d'Abovian qui aurait été adoptée par Petermann.

32. Selon le linguiste D. Djraghatspanian qui a annoté cet ouvrage d'Abovian, « la comparaison minutieuse des deux grammaires montre qu'en composant sa grammaire "selon la méthode de Tappe", Abovian ne s'est pas limité à quelques modifications, mais a effectué un gros travail original et qu'il a conçu un manuel spécifique de grammaire de la langue russe à l'usage des Arméniens » (*Œuvres complètes*, vol. 9, p. 339). D. Djraghatspanian relève neuf différences principales entre les deux manuels et conclut que « aussi bien d'un point de vue théorique que pratique, la grammaire qu'[Abovian] a composée en tant que manuel d'apprentissage, est plus précieuse que le livre de Tappe, bien que celui-ci constitue la source principale de la grammaire d'Abovian » (*ibid.*, p. 340).

33. Tout en ayant un avis juste et positif, Brosset se contredit à la fin de son compte-rendu en proposant qu'Abovian détache le livre de lecture de sa grammaire. Quant à savoir pourquoi il agit ainsi, voir n. 48.

34. Il s'agit du *Նախաշաւիղ կրթութեան ի պէտս նորավարժից [Premiers éléments de l'instruction pour les besoins des débutants]*, ouvrage qui avait rendu Abovian très inquiet (voir sa lettre à Christian M. Frähn (9 octobre 1939), *Œuvres complètes*, vol. 10, p. 231) et c'est pourquoi il avait estimé nécessaire de lui joindre une préface en allemand, caressant l'espoir que celle-ci favoriserait son ouvrage et que l'Académie en autoriserait l'impression. Cependant, bien informé de la situation régnant dans le pays, Abovian fonde néanmoins ses espoirs sur Frähn et sollicite son soutien, dans cette lettre, de la façon suivante : « J'espère que monsieur l'académicien Brosset et vous-même, bienfaiteur si bon, ne dédaignerez pas ma requête : autoriser l'envoi de mon œuvre à l'imprimerie. » (*ibid.*, p. 231-232). Mais, cette fois, exaucer le souhait d'Abovian était déjà au-dessus des forces de Frähn.

Dans le discours préliminaire allemand, qui a été lu et jugé très favorablement par M. Fraehn[35], il expose les altérations et la décadence de l'ancienne langue arménienne; il dit que l'usage en a cessé entièrement en Arménie, où le clergé seul (non sans exceptions pourtant) la connaît et en fait usage, il vante les avantages de la langue moderne, sa simplicité; il insiste sur la nécessité d'instruire le peuple arménien des règles de ce nouvel idiome, à l'exclusion de l'ancien, tandis qu'au contraire l'exclusion de la langue moderne au profit de l'ancienne, est, selon lui, la cause de la profonde ignorance où croupissent le peuple et le clergé même : c'est pour ces motifs qu'il a composé son livre de lecture en arménien vulgaire[36].

Si l'auteur de ces ouvrages est destiné à occuper la place de professeur ordinaire à l'université de Kazan, de pareilles assertions ne portent guère à croire qu'il soit en état d'en remplir les fonctions avec honneur[37].

Ici se présente la question soulevée par ses ouvrages, dont je parlais au commencement de ce rapport.

Dans quel but a été fondée à Kazan la chaire de langue arménienne, à quel genre d'auditeurs s'adresseront les leçons du professeur, et quelle sorte d'enseignement leur donnera-t-il? Telles **[66 a]** sont les premières réflexions que l'on s'adresse en essayant de se former une idée des vues de l'auteur.

35. Christian Martin (von) Frähn (Fraehn) (1782-1851), orientaliste allemand au service de l'Empire russe, fut élu membre de l'Académie impériale des sciences en 1817 et fonda, en 1818, le musée asiatique de l'Académie, avec le soutien du comte Ouvarov. Cet établissement devint, en 1930, l'Institut des manuscrits orientaux de l'Académie des sciences (Saint-Pétersbourg). Frähn entretint une correspondance suivie (en allemand) avec Abovian et devint son protecteur. Neuf lettres d'Abovian à Frähn ont été publiées dans les *Œuvres complètes*, vol. 10. Cf. [Valentin Parisot], Fræhn (Christian-Martin), dans *Biographie universelle ancienne et moderne*, vol. 14, Paris 1856, p. 593-601. L. de Meaux, *La Russie et la tentation de l'Orient*, Paris 2010, p. 110-114.

36. En écrivant « l'exclusion de la langue moderne au profit de l'ancienne, est, selon lui (c.à.d. selon Abovian), la cause de la profonde ignorance où croupissent le peuple et le clergé même », Brosset prend bien soin de laisser à Abovian et à lui seul la responsabilité d'un tel jugement, alors que cette situation était connue de longue date. En 1833, Klaproth écrivait déjà : « L'ignorance des Arméniens qui habitent les provinces de Russie, de Turquie et de Perse, en Asie, surpasse toute croyance. La superstition et le fanatisme religieux qui règnent si généralement parmi la nation arménienne n'ont pas permis, même aux familles les plus recommandables et les plus riches, établies à Moscou et à Saint-Pétersbourg, de se dépouiller des habitudes qu'une oppression de tant de siècles a fait contracter à leur peuple. Quoique généralement enclins à la ruse et à la tromperie, peu d'Arméniens sont en état de suivre un raisonnement logique et un enchaînement d'idées : toutefois ces réflexions ne sauraient être appliquées au respectable clergé arménien de l'académie de Saint-Lazare, à Venise, qui a appris à profiter avec succès des avantages de la civilisation européenne; ni aux personnes de cette nation qui ont joui des mêmes ressources dans l'Inde britannique. [...] L'arménien ancien ou littéral n'est plus parlé et ne se trouve que dans les livres anciens. On peut le considérer comme une langue éteinte. Sa grammaire et la construction de ses phrases la rendent si différente de l'arménien moderne, qui en est dérivé, qu'un Arménien ne la comprend pas à moins de l'avoir étudiée. » Cf. Kl. [Klaproth], Arméniens (hist., langue, littérature et religion des –), dans *Encyclopédie des gens du monde, répertoire universel des sciences, des lettres et des arts..., tome second [3e volume]*, Paris 1833, p. 298, texte partiellement réutilisé par l'auteur dans le *Dictionnaire de la conversation et de la lecture*, sous la dir. de W. Duckett, 2nde édition, vol. 2, Paris 1852, p. 39, col. 2

37. C'est ici que le critique prononce son jugement non seulement sur Abovian, mais aussi sur ses ouvrages, soulignant l'idée que son caractère profondément « démocrate » est en contradiction avec les orientations de la future chaire de langue arménienne de l'université de Kazan.

L'université de Kazan n'est point un gymnase ou, comme nous disons en France, une école primaire, fréquentée par des enfants. Une université est un foyer de connaissances supérieures, où des hommes gradués et profondément instruits adressent à des intelligences déjà cultivées des leçons au-dessus de la portée de l'enfance. Kazan, ville demi-européenne, demi-asiatique, doit être, dans la pensée du gouvernement, un centre de civilisation pour les peuples de l'Asie soumis à son sceptre. Déjà les langues arabe, persane, tatare, chinoise, mongole y ont des interprètes d'élite, qui apprennent aux Asiatiques à apprécier leurs trésors littéraires, et excitent la jeunesse studieuse à en découvrir de nouveaux ; quand on y aura joint la langue arménienne, il restera peu à faire pour compléter l'encyclopédie asiatique que l'on a voulu réunir à Kazan.

Telle a certainement été l'intention de la fondation nouvelle qui nous occupe, elle se montre dans les paroles du digne curateur de cet arrondissement universitaire, dans son désir d'obtenir par la voie du concours une première nomination qui ouvre avec honneur le haut enseignement de la langue arménienne et excite dans la nation, une émulation désirable. Or, si tel est le besoin auquel doit satisfaire la chaire arménienne de Kazan, la direction des idées de l'auteur le montre-t-elle comme capable d'y satisfaire ?

À cela il répond par ses ouvrages que la langue littérale de l'Arménie est une langue morte pour les peuples dégénérés descendants de Haïc, qu'il est inutile et funeste même de l'enseigner à des auditeurs sourds et sans élan.

Il ne sera peut-être pas inutile de dire ici quelques mots de la langue et de la littérature arménienne en général, de son état actuel et des besoins du peuple qui la parle.

La langue arménienne est certainement une des plus anciennes sur la Terre, et son origine se rattache clairement, du moins [67] la critique n'oppose rien aux traditions consacrées par l'historien Moyse de Khoren, à l'époque voisine du déluge. Telle qu'elle existe dans la Bible, traduite au commencement du ve siècle, elle se montre comme un rameau vigoureux de la grande souche indo-germanique, et les recherches les plus modernes y ont constaté l'existence d'un grand nombre de racines sanscrites, persanes, grecques, latines et slaves. Cette langue est très flexible et d'une étonnante richesse. Tel fut l'arménien durant son âge d'or, c'est-à-dire depuis la conversion de l'Arménie jusqu'à l'époque où elle passa successivement sous la domination grecque. Mais dès que l'étranger s'y fut installé à demeure, le langage s'altéra par le mélange d'une foule de mots exotiques, de là naquit un patois bâtard dont les premiers exemples écrits que je connais sont la *Chronique de Vahram* et le voyage de l'évêque arménien Martyr[os][38], aux XIIIe et XIVe siècles.

Cette nouvelle langue ne se distingue pas seulement par des mots empruntés, mais par des formes grammaticales, par des inflexions de noms et de verbes prises aux Persans et aux Turcs, ainsi qu'aux Géorgiens, par une nouvelle construction, par l'altération du

38. Il s'agit vraisemblablement de Vahram Rabouni (Le Maître), auteur du XIIIe s., et de Martiros Erznkatsi, personnalité du XVe s. Concernant Vahram Rabouni, voir É. DULAURIER, *Étude sur l'organisation politique, religieuse et administrative du royaume de la Petite-Arménie, à l'époque des croisades*, Paris 1862, p. 15-16 (extrait du *Journal asiatique*, 1861), ainsi que Chronique du royaume arménien de la Cilicie à l'époque des Croisades, composée par Vahram Rapoun et traduite sur l'original arménien par Sahag Bedrossian, *Revue de l'Orient, de l'Algérie et des colonies*, n. s., 17, 1864, p. 245-254 et 315-325. Concernant Martiros Erznkatsi, on consultera notamment *Arménie, la magie de l'écrit*, sous la dir. de C. Mutafian, Paris 2007, p. 322.

sens des mots anciens et surtout par une orthographe qui déroute les personnes les plus au fait de l'ancienne langue. Les personnes qui connaissent le grec moderne et l'italien peuvent s'en faire une idée en rapportant ces patois aux idiomes primitifs, le latin et le grec attique. Il est à regretter que certaines personnes aient cru devoir écrire dans cet idiome dégénéré et se soient permis de fixer par une orthographe arbitraire des sons qui n'étaient dans l'origine que des anomalies : probablement qu'à l'époque où ces écrivains ont agi de la sorte, eux-mêmes ignorant la vraie orthographe, et s'adressant à des gens plus ignares encore, adoptèrent forcément un système vicieux, devenu lui-même loi de langage à mesure que l'ignorance s'épaississait davantage.

Quoi qu'il en soit, le mal était sans remède, l'état politique [**67 a**] de la nation arménienne la privait de toute ressource pour l'instruction ; il n'y avait plus de centre de culture, et la langue dépérissait dans le dépérissement général de la nationalité.

Aujourd'hui, tel est l'état de la nation ; la masse, c'est-à-dire plusieurs millions d'hommes répartis entre la Russie, la Turquie et la Perse, et disséminés sur la face du globe entier, parlent cet idiome défiguré, barbare, que l'on nomme langue moderne ; quelques prêtres connaissent bien l'ancienne, celle des saints livres, mais si j'ai été bien renseigné, bon nombre d'entre eux ne la comprennent pas parfaitement. Tous y tiennent cependant, et comme ils sont les seuls instituteurs de la jeunesse, tous l'enseignent plus ou moins correctement ; ce sont des aveugles qui en dirigent d'autres, plus infirmes.

Toutefois, l'usage de l'arménien littéral s'est conservé exclusivement dans les livres imprimés par ordre du clergé et dans les pièces émanées des autorités ecclésiastiques. D'ailleurs, à l'extrémité de l'Europe, la Société des Mékhitaristes, institution catholique et savante, a toujours cultivé et cultive encore avec le plus grand soin les lumières dont l'ancienne langue conserve le dépôt ; les livres nombreux qu'elle publie chaque année sont généralement en cette langue, et je ne crois pas que plus d'une douzaine d'ouvrages en patois vulgaire soit sorti [sic] des belles presses de cette Société. Ainsi la curiosité de l'Europe savante et des Arméniens catholiques dont le nombre forme peut-être le quart de la nation, suffit pour défrayer le magnifique établissement, qui possède depuis quelques années une succursale à Vienne. Il a pourtant fallu refaire en langue moderne la traduction du Nouveau Testament[39], attribuée à un pasteur allemand, aujourd'hui ministre à Gatchina et imprimer des dictionnaires où les mots de la langue littérale sont traduits par leurs équivalents vulgaires ; on trouve un petit vocabulaire de ce genre dans la seconde partie du grand dictionnaire de Mékhitar, un autre a été composé par le pasteur ci-dessus nommé, et imprimé à Choucha en 1832.

[**68**] La langue arménienne n'a jamais été au nombre des plus recherchées par les orientalistes de l'Europe, non qu'elle ne le mérite par elle-même, mais pour d'autres causes faciles à apprécier. Elle est peu harmonieuse, sa littérature toute biblique, monacale et dévote, ne renferme pas un roman, pas un seul vers qui puisse égayer l'imagination. Sa partie théologique, si abondante, se rapporte à des dogmes métaphysiques ou plutôt à des rites dont la connaissance nous intéresse moins que celle des sectes mahométanes ou bouddhiques, et ne peut intéresser que des prêtres ou des laïcs peu nombreux qui se

39. Il s'agit du Nouveau Testament traduit et publié en 1834 à Moscou en arménien moderne (dialecte de l'Ararat), par August H. Dietrich, avec le soutien matériel de Felizian M. von Zaremba, Benz et Rudolph F. Hohnacker, missionnaires suisses, membres de la Société évangélique de Bâle.

sont familiarisés avec ses matières. Sa véritable importance scientifique, et elle est grande, consiste dans la chaîne de ses historiens, au nombre de quarante environ, les seuls qui puissent éclaircir complètement les époques, mongole et tatare, et l'histoire si intéressante pour l'Europe des guerres saintes, ainsi que celle des pays géorgiens, pour lesquels ils sont la source des renseignements les plus authentiques.

C'est dans ce dernier but seulement que, depuis dix ans, j'ai entrepris la lecture des histoires arméniennes, tant imprimées que manuscrites, et traduit en entier deux historiens peu connus, Vardan le Grand et Mathieu d'Édesse, que j'espère publier un jour sous le patronage de l'Académie.

À la vue de ces riches veines d'un métal nouveau et précieux, demandez maintenant aux gens de lettres lequel des deux langages arméniens est l'objet de leur préférence : la réponse ne saurait être douteuse; mais parlez à la masse de la nation, ses besoins sont encore moins incontestables.

Sans aucun doute, l'université qui voudra briller par la science, par la culture élevée de la philologie arménienne, devra jouir d'un haut enseignement; celle qui voudra contribuer pour sa part à la civilisation de l'Arménie devra offrir à ses enfants les leçons d'un professeur connaissant à fond la langue vulgaire, capable de composer des livres utiles dans cet idiome de bas étage, mais parlé par quelques millions d'hommes[40]; car remarquez-le **[68 a]** bien, le peuple arménien n'est point une nation déjà instruite, qu'il s'agisse simplement de polir; c'est une foule de malheureux ignorants, pour qui lire et écrire est une science grande et rare, et que la domination des sectateurs de Mahomet a réduits à la condition la plus abjecte de raïas végétant seulement pour vivre et payer le double impôt de l'or et du sang.

Or, d'où viendra la lumière qui dissipera ces ténèbres? Dans l'idiome ancien, rien que des livres que personne ne lit, ne comprend, et qui se rapportent à une religion dont les pratiques seules sont connues; dans le nouveau, pas un livre. La civilisation ne peut venir à l'Arménie que par le contact de nations plus avancées qu'elle, par la lecture des ouvrages composés pour elle de la substance des meilleurs livres européens : c'est peut-être là, la signification de cette chaire arménienne fondée à la limite européenne de l'Empire russe, ou nœud de l'Asie et de l'Europe.

Telles sont les réflexions que m'ont suggérées, non une conviction personnelle, car je fais peu de cas de l'arménien vulgaire, mais le désir émis par l'auteur dont l'ouvrage m'occupe en ce moment, et surtout de longs et fréquents entretiens avec des hommes connaissant pratiquement l'Arménie, s'intéressant au sort d'une nation généreuse, avide de progrès et capable, suivant l'expression d'une personne éminente, d'y faire des pas rapides, pour peu qu'une main protectrice lui en ouvre la carrière.

Or, voici venir un homme qui s'est donné par le cœur la mission d'instruire son peuple, qui s'est livré à cette œuvre sainte avec un chaleureux dévouement, et que les persécutions n'ont point rebuté. Il comprend que le sort intellectuel de sa nation est entre les mains de la Russie et écrit une grammaire propre à mettre ses compatriotes en

40. Brosset oppose ici, une fois de plus, l'enseignement « supérieur » universitaire à l'enseignement pour les catégories « inférieures » recherché par Abovian.

état de puiser l'instruction dans les livres russes[41] ; il ne dédaigne point l'enfance, la classe nombreuse du peuple toujours enfant, il lui prépare [69] dans son guide de lecture, un livre plus à sa portée ; il propose pour lui une nouvelle méthode d'instruction élémentaire, il se montre comme voulant et pouvant propager l'instruction au moyen d'un nouvel instrument[42] ; son vœu sera-t-il réalisé ?

Il nous reste maintenant à porter l'attention sur son livre et sur sa méthode.

Dans une courte préface, l'auteur expose ses vues pour l'éducation de l'enfance et de la jeunesse avec une vivacité qui honore son zèle, mais je pense qu'il devra supprimer entièrement les passages où il invective contre l'ignorance et le mauvais vouloir des prêtres arméniens, défenseurs peu intelligents, sans doute, d'une méthode surannée, que cependant il suffit de heurter par le fait de l'introduction d'une méthode nouvelle, sans y ajouter l'affront et l'invective. Ainsi, pour aucun motif, il me paraît qu'on ne doit point tolérer les expressions énergiques par lesquelles l'auteur flétrit les défauts trop réels de l'enseignement sacerdotal en Arménie.

L'auteur veut d'abord que les enfants apprennent à connaître les lettres non point par les noms artificiels qu'elles portent en arménien, comme dans presque tous les alphabets du monde ; il veut que les consonnes soient simplement appelées par la lettre initiale de leur nom, jointe à un *e* muet et pense que cela abrège et facilite le travail.

Je ne prétends pas que la brièveté de ce nouveau nom ne rende en effet l'épellation un peu plus facile, mais je crois aussi qu'il ne faut pas s'exagérer l'utilité d'un pareil changement. En effet, il n'est guère moins ridicule, si ridicule il y a, de dire *be, re, i, ne, tze, brintz (riz)* que *ben, re, ini, nou, tsa* : Nous qui savons lire apparemment, nous avons pourtant appris par cette ancienne méthode que l'on traite aujourd'hui d'absurde. Il n'est de vérité incontestable que

1°/ l'on ne sait bien que ce qui a été appris avec effort ; et réciproquement ;
2°/ [**69 a**] ce que l'on a appris aisément s'oublie de même ;
3°/ enfin, aucune raison valable ne peut porter à abréger considérablement, si [ce] n'est pour la dernière classe du peuple[43], le temps de l'instruction ; car le temps passé dans les écoles, ce sont les années de la jeunesse, entièrement inutiles si elles ne sont consacrées à fonder l'avenir de l'âge mûr sur des bases solides.

Après que l'enfant a appris à distinguer ses lettres, ce que l'auteur assure devoir se faire en peu de jours, il lui met en main les divers morceaux contenus dans son guide de

41. Le critique met également en cause l'autre ouvrage d'Abovian, la grammaire comparée russe-arménien composée selon la méthode de Tappe. Brosset explique indirectement qu'Abovian s'efforce d'adapter les exigences d'Ouvarov pour la propagation de la langue russe à ses propres efforts en vue de l'instruction des classes inférieures de la population arménienne.

42. C'est une allusion tout à fait compréhensible au fait que les *Premiers éléments*… constituent un manuel réussi non seulement pour l'instruction des enfants, mais aussi pour une instruction rapide de la classe sociale méprisée.

43. C'est là une observation de principe de Brosset au sujet de la grammaire d'Abovian, inspirée de celle de Tappe, sur le fondement de laquelle Ouvarov a exigé qu'Abovian remanie son ouvrage dans cet esprit : *DKhA*, vol. 1, p. 211-212. Ne disposant pas de cette partie dans le texte qu'il a publié, Yervand Chahaziz a cru qu'il s'agissait d'un projet ou d'un plan séparé, joint au compte-rendu de Brosset (*ibid.*, p. 321).

lecture : ce sont des préceptes de morale, des prières, des histoires instructives et amusantes et même des poésies, parmi lesquelles l'auteur a placé quelques-unes de ses productions.

Considéré comme livre de lecture pour l'enfance, celui-ci n'est pas sans mérite, mais il n'en a pas un spécial, on peut faire vingt ouvrages de ce genre, tout différents, sans être moins bons. Je crois que l'auteur eût fait un meilleur choix en traduisant celui qui fait suite à la méthode de Tappé, où tout est excellent, systématiquement rangé par série d'importance et difficultés, ou plutôt en composant un tel livre simplement d'extraits des auteurs arméniens, rédigés dans le nouvel idiome, d'une suite d'abrégés relatifs à l'histoire arménienne, de beaux traits de vertus et de courage des illustres personnages de l'Arménie, de poésies même religieuses dans le même style, sauf à ajouter à la fin des aperçus de science européenne : par exemple, des principes de sphère, de géographie générale, d'histoire universelle, d'Allemagne, de France, d'Italie, de Rome ou de la Grèce antique.

Un pareil livre, divisé en séries, devra être fait, il servira à deux fins : 1°/ comme guide de lecture, 2°/ d'ornement pour la mémoire; il formerait le goût des jeunes Arméniens, leur imprim[er]ait le culte des souvenirs de la patrie, et, par la comparaison du passé avec le présent, l'amour du gouvernement qui les protège aujourd'hui[44].

Depuis que j'ai l'honneur de siéger à l'Académie, beaucoup **[70]** d'ouvrages arméniens lui ont été soumis, quelques-uns repoussés, d'autres reçus pour servir à l'enseignement dans les écoles; naguère encore, je croyais pouvoir donner mon approbation à une grammaire de cette espèce : tous ces ouvrages, sans exception, étaient en arménien littéral. Quand je me livrais à leur examen, j'étais loin de croire que je serais sitôt obligé de modifier mon opinion à leur égard. Ne connaissant l'Arménie que par le petit nombre de livres où j'ai puisé des renseignements scientifiques sur elle et sur la Géorgie, n'étant pas très versé dans l'arménien vulgaire qui offre très peu de ressources, je parlais en homme de théorie. Si j'ai aujourd'hui développé les avantages de la langue moderne, c'est le système énoncé par notre auteur qui me l'a inspiré, ce sont les réflexions des personnes graves qui m'en ont fait sentir la justesse. Il m'a semblé qu'une opinion qui n'est pas la mienne, mais que tant de personnes partagent et soutiennent, devait être appréciée, proclamée, développée, ne fût-ce que pour attirer l'attention de l'autorité supérieure, et c'est pour cela que j'y ai consacré une bonne partie de ce rapport.

Conclusions

En résumé, le programme tracé par l'Académie n'ayant pas été rempli entièrement, il n'y aurait pas lieu d'en appliquer le résultat.

44. L'observation de Brosset concerne le fait qu'Abovian ne se soit pas bien conduit en délaissant le livre de lecture constituant la suite de la grammaire de Tappe, pour composer un florilège de son choix à partir des pages glorieuses de l'histoire d'Arménie *(Հայաստանի նշանաւոր անձանց առաքինութիւնն ու քաջութեան գեղեցիկ գծերից) [De la vertu des personnages illustres d'Arménie et de leurs beaux traits de courage]*. Un tel choix de matériaux ne pouvait en aucun cas susciter chez les lecteurs « l'amour du gouvernement qui les protège aujourd'hui ». En d'autres termes, Brosset trouvait qu'Abovian aurait dû non pas évoquer des exploits patriotiques de l'histoire d'Arménie, mais des cas de grande misère en comparaison desquels le présent aurait semblé magnifique.

M[onsieur] Avakoff d'Astrakhan, l'auteur de l'aperçu de la littérature arménienne, a présenté un travail sans recherches originales bien importantes[45]; superficielle comme œuvre d'un futur professeur ordinaire, prouve pourtant du goût pour l'étude, de la capacité et un certain esprit d'investigation. Aujourd'hui caissier et exécuteur du conseil d'administration des Kalmouks, est, dit-on, un jeune homme de mérite; outre sa langue maternelle, le russe et le français, il connaît passablement le latin, l'allemand et le turc, et s'occupe, m'assure-t-on, de remplir la seconde condition fixée par l'Académie, en traduisant un auteur arménien[46].

[70 **a**] Le second concurrent, m[onsieur] Abovianoff, de Tiflis, se montre comme un maître dévoué à ses élèves, pénétré de la sainteté de ses devoirs, capable de les remplir; je ne dis point qu'il n'a pas les qualités requises comme professeur ordinaire dans une université, mais au lieu de celles-ci, il en a déployé d'autres dans ses ouvrages. Il a accompagné M. Parrot fils[47] dans son voyage à l'Ararat et fit voir tant de dispositions pour les sciences que le savant professeur l'emmena à Dorpat. Là, il apprit en peu d'années les langues russe, française et allemande; il écrit bien dans cette dernière, au dire de M. Fraehn; après avoir achevé les études avec distinction, il retourna dans sa patrie, et se consacra à l'enseignement. La nouveauté ou peut-être la supériorité de ses vues trouva un accueil plus que froid de la part de ses compatriotes et surtout du clergé. Maintenant, il est inspecteur de l'école de district de Tiflis. Tous ceux de nos collègues qui le connaissent m'ont témoigné pour lui l'estime la plus sincère. Il serait désirable qu'il se fût mis en mesure de prouver ses connaissances littéraires.

Je pense que la méthode de Tappé devra être imprimée en arménien, et ce dans la langue vulgaire, telle qu'on la parle dans l'Arménie russe, sauf à en détacher le livre de lecture qui serait un ouvrage à part. M. Abovianoff pourrait ensuite faire un autre livre pratique dont le fond serait arménien, sur le plan que j'ai proposé plus haut, et successivement traduire dans la langue vulgaire les ouvrages élémentaires jugés utiles[48]. Lui ou ses successeurs continueraient cette œuvre d'après le même plan.

Abandonnons à la sagesse de l'autorité le choix entre leurs deux méthodes à adopter, ou le haut enseignement pour quelques-uns, ou l'enseignement primaire pour tous, ou peut-être la réunion des deux en deux cours distincts, professés par la même personne.

(signé), Brosset,

Académicien extraordinaire.

Certifié conforme, (signé) Fuss, Secr[étaire] perp[étuel].

45. Indépendamment de l'attitude des hautes autorités, cette opinion de Brosset règle le cas Avaguian.

46. Voir *infra*, séances de l'Académie du 5 (17) juin 1840 et du 15 (27) janvier 1841.

47. Il s'agit de Friedrich Parrot. Son père, Georg Parrot, académicien vivant à Saint-Pétersbourg et qui entretenait des relations dans les hautes sphères, aida beaucoup Abovian.

48. Cette proposition est tout à fait en harmonie avec l'esprit du compte-rendu, bien qu'elle contredise l'opinion qui y est exprimée et selon laquelle le livre de Tappe est si complet qu'il est impossible d'en détacher une partie sans nuire à l'ensemble. Le problème, c'est que Brosset proposait de détacher de la grammaire composée par Abovian le livre de lecture indépendant élaboré par ce dernier, de le remanier selon un programme élaboré par lui-même, avec un choix de matériaux « conduisant à aimer le gouvernement ». En d'autres termes, ce livre susceptible d'être publié dans la langue parlée populaire devait non pas servir les intérêts des masses populaires défendus par Abovian, mais développer l'amour du gouvernement tsariste dans la population.

NB Отличенное голубыми чернилами сообщено Г. Главноуправляющему Закавказскимъ краемъ. Начальникъ стола [illisible].

[NB Les parties signalées à l'encre bleue ont été transmises à monsieur le gouverneur général du territoire de Transcaucasie.
Le Chef de Bureau (signature).]

*
* *

Au tout début du mois de février 1841, le ministère de l'Instruction publique reçoit cette copie du compte-rendu de Brosset, envoyée par l'Académie le 31 janvier. Le bureau chargé des relations avec l'Académie le transmet le 18 février 1841 au 2e bureau, chargé des relations avec le territoire de Transcaucasie. Sur la note d'accompagnement, il est mentionné : « Faire une note d'information pour le gouverneur général du territoire de Transcaucasie et lui demander ses conclusions ». Deux jours plus tard, le 20 février 1841, le ministre Ouvarov envoie une note d'information au gouverneur général de Transcaucasie, avec laquelle on envoie aussi, en pièce jointe, les extraits du compte-rendu de Brosset, qui ont été signalés à l'encre bleue et dont il est question dans le *nota bene*. Le texte de ces extraits (en français) est à présent conservé au musée des Arts et des Lettres (Érévan), dans les archives d'Abovian sous le n° 542; il en manque environ une page au début et deux lignes à la fin.

Le fait qu'Ouvarov ait signé la note d'information adressée au gouverneur général permet de supposer qu'il a lui-même signalé à l'encre bleue les passages en question. Ces passages signalés sont ceux dans lesquels Brosset commente les titres des ouvrages d'Abovian, leur contenu idéologique, les capacités de l'auteur et son orientation libérale, mais où il est également question de l'état d'esprit d'Abovian et des propositions de Brosset concernant les livres de ce dernier.

La lecture de ce rapport en séance, à l'Académie, ainsi que ses suites, ont donné lieu aux comptes-rendus suivants dans son *Bulletin scientifique* publié en français :

- *Bulletin des séances de l'Académie – Séance du 15 (27) mai 1840* – Rapports – M. Brosset lit un rapport 1° sur un ouvrage de concours à la chaire de professeur ordinaire de la langue arménienne à l'université de Kazan, et 2° sur deux ouvrages pour l'enseignement élémentaire de cette langue, soumis au jugement de l'Académie par M. le Ministre, et dont l'auteur a exprimé plus tard le désir de concourir également à l'obtention de cette chaire. Le premier de ces ouvrages a pour auteur M. Avakoff, d'Astrakhan, et contient un aperçu rapide de la littérature arménienne, avec l'indication des écrivains remarquables qui l'ont enrichie de leurs productions, de l'état actuel de la littérature de cette langue et des fruits que l'on peut retirer de son étude. Les deux autres, rédigés par M. Abovianoff de Tiflis, sont une grammaire russe théorique et pratique en arménien littéral, d'après la méthode de Tappe, et un guide de lecture d'après la méthode des meilleurs maîtres, en langue arménienne vulgaire. Après avoir donné une analyse détaillée de ces ouvrages, M. Brosset conclut en résumé que, le programme tracé par l'Académie n'ayant pas été rempli entièrement, il n'y a pas lieu d'en appliquer le résultat. L'Académie approuve ce rapport et en adopte la conclusion. [...] (*Bulletin scientifique, publié par l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, vol. 7, nos 13-14 [157-158], 31 mai 1840, première page, col. 177).

- *Séance du 5 (17) juin 1840* – Correspondance – [...] M. Rybouchkine, directeur des écoles d'Astrakhan, envoie de la part de M. Avakoff un second ouvrage de concours à la chaire de professeur de la langue arménienne à Kazan, intitulé : ***Пять главъ изъ Армянской Исторiи Михаила Чамчiана*** *[Cinq chapitres de l'Histoire d'Arménie de Michel Tchamtchiane, traduits de l'arménien]*. Commissaire, M. Brosset. (*ibid.*, vol. 7, n°s 16-17 [160-161], 20 juin 1840, col. 229-230).
- *Séance du 15 (27) janvier 1841* – Rapports – [...] M. Brosset, chargé d'examiner une traduction russe de cinq chapitres de la grande *Histoire d'Arménie* de Tchamtchiane, traduction envoyée par M. Avakoff pour le concours à la chaire de la langue arménienne à l'université de Kazan, fait un rapport dans lequel il approuve le choix de l'ouvrage et le travail de l'interprète. Or, comme M. Avakoff n'a joint à sa version qu'un très petit nombre de notes fort superficielles, cet ouvrage ne peut guère modifier le jugement porté sur le travail précédent du même auteur. (*ibid.*, vol. 8, n° 21 (189), 9 avril 1841, col. 325).

NOTE SUR UNE INSCRIPTION RESCAPÉE[*]

par Kéram Kévonian

L'inscription qui fait l'objet de cette note se trouve dans le village de Havav [Habap, Ekinozu], situé dans le canton arménien de [oc]Palahovid[1] au nord-ouest de [oc]Palou [Palu], dans une vallée tributaire de l'Euphrate oriental ou Aradzani [Murad Çay]. En Turquie, l'avocate Fethiye Çetin a fait connaître cette localité, d'où était originaire sa grand-mère arménienne, par le truchement de son émouvant témoignage, *Anneannem (Ma grand-mère)* paru en 2004 à Istanbul aux éditions Metis. De cet ouvrage, les éditions Parenthèses ont donné en 2013 à Marseille une traduction française, suivie d'une postface intitulée *Les fontaines de Havav*[2]. C'est précisément de ces fontaines, au nombre de deux, qu'il sera ici question.

Fethiye Çetin a voulu rendre hommage à son aïeule, à tous les morts de ce village, massacrés ou déportés en 1915, en même temps que rétablir un lien entre le présent et l'histoire, dire finalement ce qui était obstinément tu, en entreprenant de restaurer ces fontaines que les Arméniens avaient autrefois construites et qu'elle voyait à l'abandon. L'idée s'était imposée à elle ainsi qu'à plusieurs de ses interlocuteurs locaux dès 2007, et fut concrétisée grâce à la Fondation Hrant Dink qui parvint en 2011 à y ouvrir un chantier. La restauration fut conduite par la jeune architecte Nihan Sağman. De France, l'organisation Terre et Culture y apporta la contribution de volontaires. L'inauguration officielle de ces monuments a eu lieu le 25 novembre 2011 et un festival a été organisé sur place le 27 mai 2012. Un film retrace l'histoire de cette restauration[3].

* Nos remerciements vont à l'organisation Terre et Culture (Paris), qui a mis à notre disposition les photographies des fontaines de Havav et celles de leurs inscriptions, ainsi qu'à M. Hrair Khatchérian, qui a aimablement reproduit pour nous, avec l'autorisation de la congrégation mekhitariste, les pages mentionnées du ms. 913 de la bibliothèque mekhitariste de Vienne. Toute notre reconnaissance à M[me] Agnès Ouzounian pour ses encouragements.

1. Les noms propres arméniens sont donnés le plus souvent en transcription française, précédés de l'exposant [oc] chaque fois qu'est retenue la prononciation conventionnelle de l'arménien occidental moderne. Les transcriptions empruntées sont laissées telles quelles. Les translitérations sont annoncées par l'exposant [trsl]. H et EA désignent respectivement le calendrier de l'Hégire et l'ère arménienne.

2. F. Çetin, *Le livre de ma grand-mère, suivi de Les fontaines de Havav*, traduit du turc par M. Demird, Marseille 2013. La postface reprend le texte de Fethiye Çetin, *Habap Çeşmelerı*, Istanbul 2012.

3. *Հաւաւի աղբիւրները: Վերանորոգութեան պատմութիւն մը [Les fontaines de Havav : l'histoire d'une restauration]*, disque DVD et livret, Istanbul 2012.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 413-428.

Il y a lieu de replacer ces monuments dans l'histoire de Havav, village entièrement arménien jusqu'en 1915 et possédant alors deux églises, à proximité duquel s'élevait le monastère de la Sainte-Mère-de-Dieu-à-la-Délectable-Vue (**Քաղցրահայեաց Սուրբ Աստուածածին**, [oc]*K'aghtsrahayiats Sourp Asdwadzadzin*) ou monastère de Havav ; celui-ci était le siège du diocèse de Palahovid ou de Palou, qui comptait à la veille de la Grande Guerre quarante localités et quarante et une églises[4]. L'on comprend aisément que l'histoire de Havav ait été liée à celle de son monastère, et l'on imaginera volontiers que les aménagements réalisés par les abbés de la Sainte-Mère-de-Dieu aient concerné aussi bien ce village situé à ses pieds. Il est rapporté du reste qu'à l'époque ottomane, dans la lutte menée contre le lignage d'un certain Aslı *beg* auquel elle versait tribut, la communauté villageoise s'est constamment prévalue de l'appartenance de Havav au domaine sacré du monastère pour empêcher que des non chrétiens y soient installés[5]. À cette tradition est associée celle du départ vers les montagnes situées au nord du prêtre insoumis [oc]*Der* Simon de Havav, dont le nom serait à l'origine de celui du Dersim[6].

La date de construction des fontaines de Havav est inconnue. La première, appelée **Վերի աղբիւր** « fontaine haute », comprend trois grandes arcatures disposées les deux premières en façade et la troisième sur le côté droit (fig. 1). Le dispositif souterrain d'amenée d'eau débouche, à l'arrière des parois où sont creusées les arcatures abritant les points d'eau, dans une galerie fermée qui suit l'angle des deux murs. On distingue



Fig. 1 – Havav, fontaine haute restaurée (2011).

4. M. Ormanian, *L'Église arménienne, son histoire, sa doctrine, son régime, sa discipline, sa liturgie, sa littérature, son présent*, Paris 1910, p. 184.
5. Տ. ՓԱՓԱԶԵԱՆ, *Պատմութիւն Բալու Հաւաւ գիւղի* [[oc]D. Papazian, *Histoire de Havav, village de Palou*], Beyrouth 1960, p. 14-17 et *passim*.
6. *Ibid.*, p. 15.

encore, dans l'espace situé en hauteur entre les deux arcatures de façade, les traces d'une inscription et d'une stèle à croix martelées. Une inscription préservée est cependant visible sur le fond de l'arcature gauche. Elle se lit :

Թ . Փ . Ռ Ջ Դ

c'est-à-dire « T'. P'. 1904 ». Les deux premiers caractères ne reproduisent pas l'énoncé courant թվ pour թվին (< թուին) « en l'an ». Nous y voyons plutôt des initiales, ce que semble confirmer la présence de deux marques assimilables à des points d'abréviation. Le dernier caractère peut à la rigueur se lire Գ, ce qui donnerait 1903. Relevons que l'année du Christ se trouve donnée en notation alphanumérique, ce qui est assez inhabituel au XXe siècle (fig. 2-3).



Fig. 2 – Havav, fontaine haute, inscription (2011).



Fig. 3 – Havav, fontaine haute, inscription : autre photographie (2010).

La seconde fontaine, située à peu de distance en contrebas de la première, est appelée **Վարի աղբիւր** « fontaine basse ». Elle fait face à l'église dite **Կաթողիկէ** ([oc]Gat‘oghigué) « cathédrale » ou « à dôme », aujourd'hui en ruines[7]. Plus grande, elle comprend une niche aveugle suivie de deux arcatures en façade, et sur le retour droit une nouvelle arcature précédée d'une niche creusée à mi-hauteur du mur (fig. 4). Là aussi, une galerie souterraine court à l'arrière des murs. Les deux monuments sont de facture identique. Les arcatures elles-mêmes, presque toutes surmontées d'une clef de voûte moulurée, sont de dimensions comparables : environ 2,4 m de hauteur sur 2,3 à 2,4 m de largeur pour la fontaine du haut ; environ 2,25 m de hauteur sur 2,2 à 2,3 m de largeur pour celle du bas. On peut raisonnablement en déduire qu'elles ont été construites à la même époque. Auteur d'une monographie sur Havav, Dikran Papazian, parlant des fontaines, laisse entendre qu'il les a toujours connues là, n'évoquant nullement à leur sujet des travaux qui auraient été conduits avant qu'il ne quitte son village en 1909. Même chose chez Haroutiun Tzakhsourian[8]. George Giragos Leylegian toutefois, dont la famille est originaire des lieux, sait que le système d'adduction d'eau de la fontaine haute a été réparé « en 1905 » jusqu'à l'emplacement plus élevé de l'ancienne église Saint-Jacques, à l'arrière du monument[9].

En dépit de l'écart d'une ou deux années existant entre la date lue sur la fontaine et le renseignement de M. Leylegian, il n'est pas impossible que ces indications renvoient à un même événement. En effet, nous savons qu'après les massacres de 1895, au cours desquels l'église de la Sainte-Mère-de-Dieu et les deux écoles de Havav avaient été incendiées, le village collecta des fonds pour les reconstruire. Or M. Leylegian nous précise qu'il les employa aussi à la rénovation de la fontaine haute et que ces travaux ne prirent fin qu'en 1905[10]. Les années 1903 et 1904, qui correspondent du reste au vicariat à Palou de l'actif P. Souren [oc]Déroyan, lui-même originaire de Havav, concorderaient donc avec l'exécution de travaux qui ont eu en réalité une plus grande envergure que la remise en état de la seule fontaine supérieure[11]. Les initiales qu'on y voit n'en demeurent pas moins muettes. Certes, plusieurs patronymes en **Փ** (P‘) – *P‘achalenk‘* (> Pachalian), *P‘eylevanenk‘* (> Peylevanian), Papazian – sont signalés à Havav mais, à ce stade, rien ne nous permet d'identifier précisément un acteur[12].

7. Selon M. Leylegian (San Francisco, ÉU), qui en possède une photographie ancienne, cette église avait toutefois un toit en bâtière. Correspondance privée, 21 novembre 2011.

8. PAPAZIAN, *Histoire de Havav* (cité n. 5), p. 145. **Յ. ՃԱԽՍՈՒՐԵԱՆ**, *Պատմութիւն Բալահովիտի հնուց մինչեւ մեր օրերը* [[oc]H. TZAKHSOURIAN, *Histoire du Palahovid depuis les temps anciens jusqu'à nos jours*], Beyrouth 1974, p. 371.

9. Leylegian, correspondance privée, 21 novembre 2011.

10. Leylegian, correspondance privée, 16 juin 2014.

11. **Յ. ՍԱՐԳԻՍԵԱՆ**, *Բալու: Իր սովորոյթները, կրթական ու իմացական վիճակը եւ բարբառը* [[oc]H. SARKISSIAN, *Palou : ses mœurs, sa situation éducative et intellectuelle, son dialecte*], Le Caire 1932, p. 316-317.

12. PAPAZIAN, *Histoire de Havav* (cité n. 5), *passim*. **Վ. ՃԱԽՍՈՒՐԵԱՆ**, *Հաւաւի ըմբոստ արծիւը. Պաղտասար Արամեանի յուշատետրէն…* [V. TZAKHSOURIAN, *L'aigle rebelle de Havav : repris du carnet de notes de* [oc]*Baghdassar Aramian*], New York 1950, p. 57-58. TZAKHSOURIAN, *Histoire du Palahovid* (cité n. 8), carte de la distribution des patronymes de Havav par quartiers [1966], hors-texte.



Fig. 4 – Havav, fontaine basse : restauration en cours (2011).

L'ancienneté des fontaines ne fait guère de doute. D'aucuns ont vu dans une ville citée au XI[e] siècle sous le nom de Harav par Aristakès de Lastivert, la localité de Havav[13]. Celle-ci apparaît bien sous le nom de Havav ([trsl]Hawaw) dans un manuscrit exécuté sur place en 1293[14]. Placé sous le vocable de la Sainte-Mère-de-Dieu, le monastère est cité pour sa part dans les années 1460, mais également en 1576, sous le nom de Հաւայ վանք ou Հաւավանք « monastère de Hav » ; mais on trouve Հաւհաւոյ վանք « monastère de Havhav » en 1518[15], et à nouveau Հաւհաւ et Հաւաւ Hav(h)av au XVII[e] siècle pour

13. Aristakès de Lastivert, *Récit des malheurs de la nation arménienne*, trad. française avec introduction et commentaire par M. Canard et H. Berbérian, Bruxelles 1973, p. 103 et n. 1. Les éditions arméniennes ont à cet endroit հարաւ *harav* « sud » : յանկարծակի… հեղան ի վերայ բնակչաց քաղաքին հարաւոյ « ils tombèrent à l'improviste sur les habitants de la ville du sud ». Արիստակէս Լաստիվերտցի, *Պատմութիւն Արիստակեայ վարդապետի Լաստիվերտցւոյ* [Aristakès de Lastivert, *Histoire du docteur Aristakès de Lastivert*], Venise 1901, p. 102. *Պատմութիւն Արիստակիսի Լաստիվերտցւոյ*, Կ. Իւզբաշեան, հրատ [*Histoire d'Aristakès de Lastivert*, éd. K. Yuzbachian], Érévan 1963, p. 111.

14. Ա. ՄԱԹԵՒՈՍԵԱՆ, *Հայերէն ձեռագրերի յիշատակարաններ. ԺԳ դար* [A. MATÉVOSSIAN, *Colophons de manuscrits arméniens. XIII[e] siècle*], Érévan 1984, p. 720-721.

15. Գ. ՍՐՈՒԱՆՁՏԵԱՆՑ, *Թորոս Աղբար, Հայաստանի ճամբորդ* [K. SRWANTZDIANTS, *Frère Théodore, voyageur d'Arménie*], 2 vol., Constantinople 1879, 1881, II, p. 378. Լ. ԽԱՉԻԿԵԱՆ, *ԺԵ դարի հայերէն ձեռագրերի յիշատակարաններ…* [L. KHATCHIKIAN, *Colophons du XV[e] siècle de manuscrits arméniens…*], 3 vol., Érévan 1955-1967, II [1958], p. 276. Հ. ՈՍԿԵԱՆ, *Սեբաստիայի, Խարբերդի, Տիարպէքիրի եւ Տրապիզոնի նահանգներու վանքերը* [H. OSKIAN, *Les monastères des provinces de Sébaste,* [oc]*Kharpert, Diarbékir et Trébizonde*], Vienne 1962, p. 216.

désigner le village[16], forme qui pourrait n'être en définitive qu'un pluriel de répétition en dépit d'une conjecture Հաւ աւան (Hav avan) « Bourg [de] Hav » avancée par Vahan et Haroutiun Tzakhsourian. Le nom de cette localité est en effet rapporté également sous la forme Հաւք Havk' ([trsl]Hawk') du pluriel classique[17]. Observons ici que cette forme est celle qu'a retenue avec Habab l'inventaire patriarcal de 1913, qui, d'après une source que nous supposons ancienne, assigne à l'église du monastère la date de 620 H, soit 1223 ; ou, si l'on reste dans l'ère arménienne, 1171[18]. C'est tardivement que la dédicace du monastère de Havav à la sainte Mère de Dieu semble s'être enrichie du qualificatif **քաղցրահայեաց** (k'aghtsrahayiats) « à la Délectable Vue ». Ce composé littéraire doit être rapproché d'autres qualificatifs comparables, appliqués à l'époque moderne à plusieurs monastères du bassin inférieur de l'Euphrate oriental et de ses abords, tous pareillement dédiés à la Vierge Marie : nommément, la Mère-de-Dieu **բարձրահայեաց** ([oc]partzrahayiats) « à la Vue Étendue » d'Arghn [Ergani][19] ; la Mère-de-Dieu **սիրահայեաց** (sirahayiats) « à la Belle Vue » de Tchenkouche [Çunguş][20] ; la Mère-de-Dieu **գետահայեաց** ([oc]kédahayiats) « Penché(e) sur la Rivière » d'Arek, face à K'ëghi [Kiği][21]. Il y a là le témoignage d'une intention, peut-être d'un projet, qui nous désigne le renouveau des XVIIe-XVIIIe siècles, voire le XVe, siècle qui a vu s'exercer dans ces régions, sous le règne des Turcomans Kara Yuluk Othman et Hamza, le ministère rénovateur de l'évêque d'Amida [oc]Mgrditch Naghache († vers 1473). La même dynamique s'est sans doute appliquée à un établissement situé au sud-est du lac de Van près d'[oc]Ardamed, la Sainte-Mère-de-Dieu **ծովահայեաց** ([oc]dzovahayiats) « Tourné(e) vers la Mer », cité par Arakel de Tauris sous le nom de **Կռնկայ վանք** « Monastère de la Grue » parmi les sanctuaires reconstruits après le tremblement de terre de 1648, dynamique que l'on trouve associée à un engouement similaire pour l'esthétique des mots[22].

Il nous paraît légitime en l'occurrence de rechercher dans la liste des titulaires du siège abbatial de Havav – ou du siège diocésain de Palahovid – des indications

16. Oskian, *Les monastères* (cité n. 15), p. 216-217. Վ. ՅԱԿՈԲԵԱՆ, *ԺԷ դարի հայերէն ձեռագրերի յիշատակարաններ*... [V. Hakobian, *Colophons du XVIIe siècle de manuscrits arméniens*...], 3 vol., Érévan 1974-1984, III, p. 84.

17. Tzakhsourian, *L'aigle rebelle de Havav* (cité n. 12), p. 56. Ա. ՍԱՖՐԱՍՏԵԱՆ, **Կոստանդնուպոլսի Հայոց Պատրիարքարանի կողմից Թուրքիայի արդարադատութեան եւ դաւանանքների Մինիստրութեան ներկայացուած հայկական եկեղեցիների եւ վանքերի ցուցակներն ու թաքրիրները (1912-1913 թ.թ.)** [A. Safrastian, Les inventaires d'églises et de monastères arméniens et les déclarations les concernant, présentés au ministère de la Justice et des Cultes de la Turquie par le patriarcat arménien de Constantinople (1912-1913)], 4e partie, *Էջմիածին* ([oc]*Édchmiadzin*) 23/2, 1966, p. 38-39. Tzakhsourian, *Histoire du Palahovid* (cité n. 8), p. 371, 375. Leylegian, correspondance privée (voir n. 10). Il semble, de la même façon, que le monastère de Sour cité en 1470 près de Kharpert, n'est autre que celui de Sorsor ou Soursour (< Sour-Sour). Cf. Khatchikian, *Colophons du XVe siècle* (cité n. 15), II, p. 297. Papazian, *Histoire de Havav* (cité n. 5), p. 10, imagine pour sa part un primitif Հայկ աւան ([oc]Hayg avan), construit sur le nom de l'ancêtre éponyme des Arméniens, [trsl]Hayk.

18. Safrastian, Les inventaires (cité n. 17).

19. Oskian, *Les monastères* (cité n. 15), p. 173-195.

20. *Ibid.*, p. 200-213.

21. Հ. ՈՍԿԵԱՆ, *Բարձր Հայքի վանքերը* [H. Oskian, *Les monastères de Haute-Arménie*], Vienne 1951, p. 211-214.

22. Հ. ՈՍԿԵԱՆ, *Վասպուրական-Վանի վանքերը* [H. Oskian, *Les monastères de* [oc]*Vasbouragan-Van*], Vienne 1940, I, p. 246-249.

susceptibles d'orienter plus précisément notre interrogation ; nous pensons en effet qu'un rapport implicite existe entre l'importance et l'activité de certains de ces titulaires et la construction de telles fontaines monumentales dans le village du monastère. Certes, la tradition consignée par Dikran Papazian affirme que Havav a été longtemps gouverné par des *mélik*, des nobles dépositaires d'une autorité reconnue, et que ceux-ci ont contribué à préserver Havav des empiètements des beys auxquels ils devaient tribut[23]. Une situation analogue est d'ailleurs décrite à Tchenkouche, où l'épanouissement du monastère de la Sainte-Mère-de-Dieu « à la Belle Vue » est consécutif au repli vers un site mieux protégé d'une communauté monastique originaire de [oc]Dchermoug [Çermik][24]. L'ordre absolu des choses veut cependant que l'initiative de pareils travaux, vraisemblablement associés à d'autres, soit venue ou ait été placée sous l'autorité de la hiérarchie ecclésiastique, précisément des supérieurs du monastère de Havav, monastère dont ces fontaines peuvent d'ailleurs avoir fait partie du domaine, si ce n'est de celui de l'église « Gathoghigué » toute proche. Malheureusement, le texte d'une *Histoire de Havav* rédigée par [oc]Hampartzoum Garian à partir des sources manuscrites du monastère a été perdu ; Dikran Papazian n'a pu que recueillir en 1909 auprès de son auteur des informations orales qu'il a plus tard exploitées dans son propre ouvrage[25]. Celles-ci ne lui ont pas permis d'établir la succession des titulaires des sièges de Havav et de Palou, et la liste couvrant les années 1775-1914 qu'il donnera dans un second ouvrage est visiblement empruntée à l'étude du P. Haroutiun Sarkissian[26]. Cette même liste a été reprise par le P. Oskian, qui l'a complétée, pour les xve-xviiie siècles, par des renseignements puisés dans les colophons[27].

La succession obtenue, discontinue jusqu'au milieu du xixe siècle mais que nous ne sommes plus en mesure d'enrichir de renseignements relevés *in situ* en raison de la destruction complète du cimetière du monastère, débute par l'évêque Minas, cité sous l'année 1437 dans le colophon d'un évangile[28]. Ce dignitaire n'est cependant pas le supérieur de la Sainte-Mère-de-Dieu de Havav et réside dans un autre monastère. Cinq autres personnages cités de 1562 à 1619 ne peuvent non plus prétendre à ce titre avec certitude. La première mention jugée incontestable par le P. Oskian est celle de l'archevêque Siméon, sous la prélature duquel la Sainte-Mère-de-Dieu est gratifiée en 1623 d'un évangile du xve siècle restauré aux frais de [oc]*baron* Aghadjan ; pourtant, cette indication pourrait aussi bien viser l'église homonyme de Palou – l'une des quatre de cette ville – et non pas nécessairement Havav[29]. Or le manuscrit 913 de la bibliothèque de la congrégation Mekhitariste de Vienne, daté des années 1760-1770, nous met en présence d'un docteur ([oc]vartabed) Siméon, servant de la Sainte-Mère-de-Dieu-à-la-Délectable-Vue, en qui l'on pourrait être tenté de voir le

23. PAPAZIAN, *Histoire de Havav* (cité n. 5), p. 14-22.

24. Գ. ԳԷՈՐԳԵԱՆ, *Չնքուշապատում: Քննական պատմութիւն Հայոց Չնքուշի: Ա.* [[oc]K. KÉVORKIAN, *Histoire de Tchenk'ouche : étude critique de l'Histoire des Arméniens de Tchenk'ouche. 1*], Jérusalem 1970, p. 31-39.

25. PAPAZIAN, *Histoire de Havav* (cité n. 5), p. 7, 216-217.

26. Տ. ՓԱՓԱԶԵԱՆ, *Պատմութիւն Բալահովիտի* [D. PAPAZIAN, *Histoire de Palahovid*], Beyrouth 1963, p. 22-23. SARKISSIAN, *Palou* (cité n. 11), p. 306-307.

27. OSKIAN, *Les monastères* (cité n. 15), p. 218-219.

28. KHATCHIKIAN, *Colophons du xve siècle* (cité n. 15), I [1955], p. 476.

29. HAKOBIAN, *Colophons du xviie siècle* (cité n. 16), II [1978], p. 112-113.

même personnage. La première partie de ce manuscrit est un recueil de lettres recopiées à l'usage d'un certain clerc Manuel, et celles-ci, comme le P. Oskian l'indique, ont différents auteurs et destinataires[30]. Le religieux Siméon est précisément l'auteur de l'une d'elles[31]. *Incipit* : « Du docteur [oc]*Der* Siméon serviteur du Christ et, par la grâce de l'Esprit saint tout-puissant, servant du beau sanctuaire de la Sainte-Mère-de-Dieu-à-la-Délectable-Vue, situé à Palou. »

Il n'y a pas de date, mais la lettre est adressée à trois personnages d'un certain rang, pèlerins de Jérusalem ([oc]*mahdessi*) : [oc]Khatchadour *agha* Tchobanents, Ghazar *agha*, et [oc]Kévork *tchélébi*. Pour le repos de l'âme d'un de leurs amis, le pèlerin « : F : » (:Ֆ:), ceux-ci ont envoyé au saint Siège un calice « de bonne facture » (աղէկ սկիհ), qui n'est pas encore parvenu à destination ; mais parce que « dans tout jardin, à l'épanouissement d'une fleur succède celle des autres », il leur est demandé de faire aussi l'offrande d'une paire de *flabella* « pour la magnificence de cette sainte demeure »[32]. L'expression սուրբ Աթոռ « saint Siège » nous paraît insolite, s'agissant d'un siège abbatial ou diocésain : elle est invariablement utilisée par la chancellerie patriarcale pour désigner le siège catholicossal. Quelque explication que reçoive cet emploi, et nous y reviendrons, c'est bien du côté des correspondants que devrait venir un premier éclairage. Même si l'on peut pencher d'entrée vers une attribution aux années 1760 retenues pour le recueil, et la lettre précédente, par exemple, date de 1761, il n'est pas superflu d'en rechercher l'éventuelle confirmation auprès de ces personnages. Nous ne connaissons de *tchélébi* prénommé Kévork que Kévork *tchélébi* Abro († 1713), le petit-fils de *khodja* Abraham *tchélébi* de Belgrade : entre 1689 et 1697, à Livourne, il joue un rôle important dans l'acquisition du terrain sur lequel sera bâtie à partir de 1701 l'église arménienne[33]. Sauf à lui découvrir un homonyme quelque quatre-vingts ans plus tôt, il ne permet pas d'identifier à l'archevêque Siméon le Siméon de la lettre. Un Ghazar *agha*, financier *(saraf)* du pacha de [oc]Garin/Erzeroum est cité pour sa part en 1764 dans l'affaire de l'évêque latinophile Kévork [oc]Evtoguiatsi (d'Eudocie/Tokat), en faveur duquel il intervient auprès du catholicos Siméon Ier d'Érévan (1763-1780)[34]. Il a pour gendre un certain *mahdessi* Khatchadour, dont nous n'avons pas le patronyme, cité en 1767,

30. Հ. ՈՍԿԵԱՆ, *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մխիթարեան մատենադարանին ի Վիեննա: Հատոր Բ.* [H. OSKIAN, *Catalogue des manuscrits arméniens de la Bibliothèque mekhitariste de Vienne. 2*], Vienne 1963, p. 499-501.

31. Vienne, Bibl. des Mekhitaristes, ms. 913, fol. 97[a]-98[a].

32. Ces *flabella* (քշոց) ont, dans la liturgie arménienne, la forme d'un disque à grelots fixé sur un long manche.

33. Մ. ՈՒՂՈՒՐԼԵԱՆ, *Պատմութիւն Հայոց գաղթականութեան եւ շինութեան եկեղեցւոյ նոցա ի Լիվոռնոյ քաղաքի* [M. OUGHOURLIAN, *Histoire de l'établissement des Arméniens à Livourne et de la construction de leur église*], Venise 1891, p. 64-66, 104, 126. Ն. ԱԿԻՆԵԱՆ, *Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեան. Կեանքն եւ գրական գործունէութիւնը: Մատենագրական ուսումնասիրութիւն* [N. AKINIAN, [oc]*Érémia tchélébi Keumurdjian : sa vie et son activité littéraire : étude de textes*], Venise 1933, p. 243-255.

34. Գ. ԱՂԱՆԵԱՆՑ, *Դիւան Հայոց պատմութեան: Հատոր Գ. Սիմէօն կաթողիկոսի յիշատակարանը, կենսագրութեամբ եւ յաւելուածներով ու ծանօթութիւններով* [G. AGHANIANTS, *Archives d'histoire de l'Arménie. 3, Le mémorial du catholicos Siméon, accompagné de sa biographie, d'annexes et de notes*], Tiflis 1894, col. 43-44. Sur l'affaire Kévork Evtoguiatsi : Գ. ԳԱԼԷՄՔԵԱՐԵԱՆ, *Կենսագրութիւններ երկու հայ պատրիարքներու եւ տասն եպիսկոպոսներու, եւ ժամանակին հայ կաթողիկեայք* [[oc]K. KALEMKÉRIAN, *Biographies de deux patriarches arméniens et de dix évêques : les catholiques arméniens de leur époque*], Vienne 1915, p. 100-111.

1780 et 1781[35]. On trouve cependant un *mahdessi* Ghazar, que le nouveau catholicos [oc]Ghougas I[er] (1780-1799) confirme par bref à son avènement dans sa fonction de trésorier de l'église Saint-Grégoire de Palou et qu'il promeut mandataire patriarcal, en même temps qu'il confirme dans sa fonction de trésorier de l'église Saint-Cyriaque de Palou un autre notable de cette ville, *baron* Kévork, destinataire d'un second bref[36].

Deux de ces personnages sont des interlocuteurs du catholicos Siméon I[er], deux autres de son successeur Ghougas I[er]. Si aucun d'eux ne peut être retenu sans réserve, et encore moins Kévork *tchélébi* Abro de Livourne, il nous paraît légitime d'accorder une attention particulière aux notables de Palou destinataires des brefs du catholicos Ghougas : *mahdessi* Ghazar et *baron* (et non *tchélébi*) Kévork. En réalité le catholicos a adressé de semblables lettres de confirmation à chacun des trésoriers des quatre églises de Palou, sans manquer de rappeler la subordination du premier d'entre eux, mandataire officiel, au *vartabed* [oc]Krikor, nouveau nonce patriarcal pour Amida/Diarbékir et Palou[37]. Mais il ne s'agit pas de nouvelles nominations. Notons ici que la présence de ces nonces se généralise au XVIII[e] siècle, au point que leurs obligations et leurs rapports avec la hiérarchie ecclésiastique devront être bientôt codifiés par Ép'rem I[er], catholicos de 1809 à 1831[38]. Sur cette base peut se dessiner une lecture relativement cohérente de la lettre du *vartabed* Siméon. Celui-ci peut avoir été lui-même nonce, voire envoyé diocésain puisqu'il se dit servant du monastère de Havav ; le saint Siège destinataire des offrandes ne serait autre, alors, que le siège patriarcal d'[oc]Édchmiadzin, et les offrandes attendues le seraient de Palou. Hypothèse seulement, mais à partir de laquelle pourrait s'en échafauder une autre plus hardie : Siméon d'Érévan, avant d'être élu catholicos, avait été nonce en Inde, puis à Constantinople et auprès de différentes communautés de l'Empire ottoman dans les années 1750. Pendant ces années, même devenu évêque, il continuait de se faire appeler *vartabed*. À Constantinople, il avait joui de la protection de Yaghoub *amira* Hovhannessian, prévôt des marchands du Palais *(bazargan bachi)* et financier de deux vizirs entre 1747 et 1752, haut personnage que Siméon avait accompagné à Jérusalem en 1751 avant qu'il ne tombe en disgrâce et ne soit exécuté en juillet 1752[39]. Celui-ci serait-il le pèlerin : F : , et les correspondants de Siméon d'autres compagnons de pèlerinage ? Yakoub *amira* a financé en ces mêmes années la restauration du grand monastère du Saint-Précurseur de Mouch [Muş], situé bien au-delà de Palou ; les notables de Palou pouvaient ne pas lui être étrangers, tout comme le financier d'un pacha à Garin/Erzeroum. Cette dernière supposition ferait précisément dater des années 1753 et suivantes la lettre de Siméon.

Vraisemblablement, le *vartabed* Siméon est un personnage du XVIII[e] siècle et rien, en tout cas, ne semble l'identifier à l'archevêque homonyme cité en 1623 à Palou.

35. AGHANIANTS, *Archives* (cité n. 34), col. 662. Վ. ԳՐԻԳՈՐԵԱՆ, *Դիւան Հայոց պատմութեան. նոր շարք: Գիրք առաջին. Ղուկաս Կարնեցի: Հատոր Ա. 1780-1775* [V. GRIGORIAN, *Archives d'histoire de l'Arménie. Nouvelle série. 1, [oc]Ghougas Garnétsi. 1, 1780-1785*], Érévan 1984, col. 138, 253.

36. GRIGORIAN, *Archives* (cité n. 35), p. 140-141.

37. *Ibid.* et p. 113-114.

38. AGHANIANTS, *Archives* (cité n. 34), col. 807-824.

39. AGHANIANTS, *Archives* (cité n. 34), col. հա-հզ [lxxi-lxxvi]. Մ. ԱՂԱՒՆՈՒՆԻ, *Միաբանք եւ այցելուք Հայ Երուսաղէմի* [M. AGHAVNOUNI, *Congréganistes et visiteurs de la Jérusalem arménienne*], Jérusalem 1929, p. 117.

Pour sa part, l'archevêque Kévork primat du pays de Palou, cité immédiatement après dans la liste du P. Oskian sous l'année 1645, est bien le supérieur de la Sainte-Mère-de-Dieu de Havav « à la Délectable Vue », monastère qu'il s'est employé à restaurer entièrement, comme l'indique le colophon du synaxaire qu'il fait exécuter à cette date à Constantinople pour en doter « cette sainte demeure »[40]. Il est possible, évidemment, que ces travaux aient déjà compris la construction des fontaines. Cette date a cependant été lue 1635 par Vazguen Hakobian. La lecture 1635, soit 1084 EA (ՌՁԴ), provient d'une correction apportée par Hakobian à une faute typographique (ՌՋԴ) relevée dans les sources imprimées dont il s'est servi[41]. Mais sous l'année 1645, Hakobian se réfère bien à une autre lecture de la date de ce colophon, celle du P. [oc]Karékin Srwantzdiants, également retenue par Oskian : ՌՂԴ , 1094 EA = 1645[42]. Si la disparition du manuscrit ne permet pas de choisir, une coïncidence saute aux yeux, avec la date gravée sur la fontaine haute : ՌՋԴ . N'aurait-elle pas été retracée pour correspondre à l'année 1904 – d'où le maintien d'une notation alphanumérique – et n'a-t-elle pas primitivement consisté en une formulation classique (ի) թվ(ի)ն ռձդ (ou ռղդ) « En l'an 1084 [EA] » (ou 1094 EA), soit 1635 ou 1645 ?

La liste donnée par Oskian connaît ensuite un creux de plus d'un siècle, avant de s'arrêter à un second Kévork, évêque, mentionné sous les années 1758-1767. Celui-ci, par le truchement du trésorier diocésain de Garin/Erzeroum, a sollicité en 1763 sa confirmation auprès du catholicos Siméon I[er], nouvellement élu ; elle lui est certes accordée, mais il est tancé pour ne s'être pas déplacé et avoir ainsi failli à son devoir à l'égard du pontife. Réprimande à nouveau en 1765 pour n'avoir pas averti le saint Siège du décès de son nonce à Kharpert ; lettres de remerciement, enfin, en 1765 et 1767, pour des offrandes reçues[43]. Ce second Kévork porte toujours le titre de docteur, *vartabed* ; et sans aucun doute, c'est lui – Kévork *vartabed* – que mentionne à son tour la correspondance du catholicos Ghougas I[er] en 1780 et 1784[44]. S'il n'est nulle part cité comme l'auteur de travaux, il a vécu la famine et les désordres de 1758 qui ont frappé le territoire de sa juridiction et lui ont certainement donné fort à faire, expliquant probablement le manquement qui lui a été reproché par la suite[45]. Deux indices doivent pourtant attirer l'attention : en octobre 1780 la restauration d'une église de Palou conduit ses paroissiens, avec l'appui du nonce Krikor, mais aussi du sien, à solliciter une bulle patriarcale pour collecter des fonds ; le catholicos adresse à Kévork *vartabed* des paroles de réconfort, eu égard aux difficultés qu'il affronte[46].

Comme le signale le P. Oskian, le manuscrit 913 de Vienne contient plusieurs lettres de ce même Kévork, dont nous n'avons malheureusement sous les yeux que des copies

40. HAKOBIAN, *Colophons du XVII[e] siècle* (cité n. 16), II [1978], p. 637.
41. *Ibid.*, p. 637, n. 85.
42. *Ibid.*, III [1984], p. 197, n. 20. Citation certainement tirée de l'extrait produit par SRWANTZDIANTS, *Frère Théodore* (cité n. 15) ; variante ou deuxième colophon : *ibid.*, II, p. 356.
43. AGHANIANTS, *Archives* (cité n. 34), col. 23-24, 242-243, 325, 761.
44. GRIGORIAN, *Archives* (cité n. 35), p. 113, 139-140, 424.
45. SRWANTZDIANTS, *Frère Théodore* (cité n. 15), II, p. 378. Cf. Վ. ՀԱՅԿ, *Խարբերդ եւ անոր ոսկեղէն դաշտը: Յուշամատեան ազգային, պատմական, մշակութային եւ ազգագրական* [[oc]V. HAYG, *Kharpert et sa plaine dorée : mémorial national, historique, culturel et ethnographique*], New York 1959, p. 570.
46. GRIGORIAN, *Archives* (cité n. 35), p. 139-140.

incomplètes. Oskian souligne l'importance de ces lettres, tout en les soupçonnant d'avoir été arrangées ou directement conçues comme des lettres-types ; elles contiennent à la fois des noms, et des signes, pointillés ou symboles littéraux qui pourraient figurer de courts cryptogrammes ou, simplement, désigner des emplacements à remplir. Nous avons vu qu'il en allait ainsi de celle du *vartabed* Siméon, où le pèlerin Khatchadour Tchobanents, par exemple, côtoyait le pèlerin : F : . Nous ne pensons pas toutefois avoir affaire à des noms strictement imaginaires ou nécessairement falsifiés ; et, de fait, l'attribution au troisième quart du XVIIIe siècle de la lettre de Siméon, si semblable aux autres, reste à nos yeux non seulement plausible à cet égard, mais elle concorde avec la datation du recueil. Du reste, : F : et Siméon ne sont peut-être pas l'*amira* ni le nonce supposés. Mais ici, quand bien même son nom serait changé, Siméon est – ou se veut – un épistolier servant du monastère de Havav, ce qu'est explicitement le *vartabed* Kévork : « servant [des reliques dont s'enrichissent ces lieux] et leur balayeur ». Mais l'adresse d'une lettre destinée à ce dernier se lit : « Qu'elle parvienne en la ville de Palou, dans le village de Havav, dans le monastère de la Sainte-Mère-de-Dieu, entre les mains du savant *vartabed Der* Kévork, son valeureux gardien » (gardien ou supérieur դիտապետ, euphémisme courant pour archevêque). Lui-même, s'adressant à deux *khodja*, ses compatriotes ou de proches parents semble-t-il, leur écrit « du seuil du beau sanctuaire de la Très-Sainte-Mère-de-Dieu-à-la-Délectable-Vue, et de la ville de Palou ceinte par l'Euphrate »[47].

Bien sûr le *vartabed* Siméon, s'il faut lui reconnaître une personnalité, peut avoir simplement précédé Kévork à Havav ; ils nous paraissent en tout cas presque contemporains. Ce que nous retiendrons surtout est l'identité des formulations rencontrées dans chacune de leurs lettres : le « beau sanctuaire de la (Très-)Sainte-Mère-de-Dieu-à-la-Délectable-Vue ». Sous la plume du premier : գեղեցկաշէն « bien bâti, beau à voir » ; sous celle du second : գեղեցիկ « beau ». Loin d'une appréciation de pure forme, nous voyons dans ces termes, rarement mis à profit d'ailleurs dans ce genre d'expression, un témoignage montrant qu'à l'époque où ils écrivent, le monastère de Havav, en particulier son église, n'est pas un édifice délabré mais consiste en une construction bien faite et belle à voir : elle a été rénovée. Or il nous faut remonter à l'archevêque Kévork, en 1635 ou 1645, pour trouver mention d'une restauration du monastère. Deux questions se posent inévitablement : Kévork *vartabed*, quelque cent vingt ans plus tard, aurait-il rouvert un semblable chantier ? Un épisode comparable se serait-il déroulé dans l'intervalle ? À ces questions, Dikran Papazian apporte le début d'une réponse : il sait que dans les années 1700, *mélik* Mardiros (Mardo) avait empêché *hadji* Tëhad *beg*, un descendant d'Asli *beg*, de reconstruire à Havav sa résidence *(konak)*, renversée par un tremblement de terre qui avait aussi ruiné la moitié du village. Tëhad *beg* avait été contraint de s'installer beaucoup plus loin, à T'il[48]. De son côté, l'inventaire patriarcal de 1913 a enregistré les deux églises Gathoghigué et de la Sainte-Mère-de-Dieu de Havk', ou Havav, sous les années 1116 H et 1131 H, soit 1704 et 1718[49]. Il ne s'agit naturellement pas de leur date de fondation mais de celles de démarches et d'autorisations délivrées pour leur rénovation. Ces circonstances concordent. Mais nous avons vu que cet inventaire s'en tenait, pour

47. Vienne, Bibl. des Mekhitaristes, ms. 913, fol. 98^a, 102^b.
48. PAPAZIAN, *Histoire de Havav* (cité n. 5), p. 17-18.
49. SAFRASTIAN, Les inventaires (cité n. 17).

l'église du monastère, à l'année 620 (H ou EA), autrement dit 1223 ou 1171. Bien qu'il y soit précisé que, sur les trente-huit églises en service du *caza* de Palou, celle de Sakrat' disposait seule d'un firman impérial, firman du reste récent (1275 H = 1858), nous lisons chez Tzakhsourian que le monastère avait bien son firman, ce qui l'avait toujours dispensé de telles démarches[50]. Et en effet, les rénovations du XVIIe siècle n'apparaissent pas dans le document du patriarcat ; mais inversement, celles du XVIIIe relatives aux églises de Havav peuvent avoir aussi bien concerné son monastère.

La plus ancienne rénovation du monastère de Havav dont nous ayons le témoignage est donc celle qu'a menée à bien l'archevêque et prieur Kévork en 1635 ou 1645. Nous pensons que la construction des fontaines de Havav, sous l'apparence que nous leur connaissons, peut lui être attribuée, sans préjudice des aménagements antérieurs dont ne pouvait être dépourvue une localité qualifiée de bourg (գիւղաքաղաք) par le colophon de 1293. L'énigmatique inscription de la fontaine haute en serait la marque semi-effacée. Le tremblement de terre des années 1700 s'accorde avec les interventions qui touchent les deux églises de la localité en 1704 et 1718, et qui ont pu être accompagnées ou suivies d'autres travaux, en particulier d'une consolidation de l'église du monastère elle-même, belle et bien bâtie aux dires du *vartabed* Siméon et du second Kévork. Nous sommes bien sûr amenés à nous demander si ce dernier, avant que ses diocésains de Palou ne quémandent une aide pour apurer les dettes consécutives à la restauration d'une église en ville, ne s'est pas engagé dans des travaux similaires d'entretien ou de rénovation des monuments, qu'il a conduits tout en restant – en dépit des difficultés – un contribuable fidèle du siège d'Édchmiadzin[51].

C'est ici qu'intervient précisément l'inscription rescapée annoncée au début de cet article. Si la campagne de l'été 2011 a permis aux volontaires présents sur le chantier des fontaines de Havav de participer à diverses reprises aux événements de la vie villageoise, favorisant ainsi un imprévisible rapprochement, elle a été aussi décisive pour l'approfondissement de la démarche où s'étaient engagés certains des habitants à l'initiative de Fethiye Çetin, qu'il soit devenu inévitable de reconnaître une ascendance inavouée, ou qu'on veuille porter sur l'histoire et ses vestiges un regard affranchi. Mais d'aucuns ont anticipé ces moments par des actions restées confidentielles, comme accomplies dans leur attente et dans une sorte de perception sacrée des choses. C'est ainsi qu'une pierre inscrite indéchiffrable, trouvée dans la démolition d'une maison arménienne, a été tenue par une famille locale pour un objet important qu'elle a précieusement conservé. Impatience des uns, curiosité des autres, elle a été révélée à des participants originaires de France qui, ainsi, ont pu la photographier (fig. 5). L'inscription qu'elle porte concerne, on le devine, les fontaines de Havav.

50. TZAKHSOURIAN, *Histoire du Palahovid* (cité n. 8), p. 377.
51. AGHANIANTS, *Archives* (cité n. 34), col. 325, 761. GRIGORIAN, *Archives* (cité n. 35), p. 140.

Relevé



Déchiffrage

ԽԾԿ caractères lisibles.
ԽԾԿ caractères abîmés identifiables.
ԽԾԿ caractères disparus restitués.
[խծկ] caractères omis, restitués à la lecture.

1 **ՎԵՐՍՏԻՆ ՆՈՐՈԳԵՑԱՒ ‘ ԱՂԲԵՐՍԸՆ ՀԱՒԱՒ ՋԻ**
2 **ԵՂԵՒ ՋԵՌԱՄԲ ‘ ՍՈՐԻՆ ԴԻՏԻ**
3 **ՏԵԱՌՆ ‘ ԳԷՈՐԳ ‘ ՎՐԴՊԵՏԻ**
4 **ԸՍԲՈՍՆԵԼՈՎ ‘ ՈՔ ՀԱՆԴԻՊԻ**
5 **ՄԻՆ ՀԱՅՐ ՄԵՐԻՒ ‘ ՏՈՒՔ ՈՂՈՐՄԻ**
6 **Ի ԹՎԱԿԱՆԻՍ ‘ ՄԵՐԱՋՆԷՅԻ ‘**
7 **ՌԱ ‘ ԵՒ ՄԵՆ ‘ ԺԷ ‘ ԸՆԴ ‘ ԳԻՄԻ ‘**

Lettres conjointes et combinaisons, soulignées dans le déchiffrage :

- ԻՆ ligne 1
- ՈՐՈ ligne 1
- ԳԵ ligne 1
- ԱՒ ligne 1
- ՂԲԵՐ ligne 1
- ԸՆ ligne 1
- ԱՒԱՒ ligne 1
- ԵՒ lignes 2 et 7
- ՈՒ ligne 5
- ՈՐ ligne 5

Lecture

Վերստին նորոգեցաւ աղբերսըն[1] Հաւաւ[2] զի
Եղեւ ձեռամբ սորին դիտի
Տեառն Գէորգ[3] վ[ա]րդ[ա]պետի
Ըսբոսնելով[4] ոք հանդիպի
Մին Հայր Մերի տուք ողորմի
Ի թվականիս[6] մերազնէյի[7]
Ռա եւ մեն ժէ ընդ գիմի:

1. Աղբերսըն « les fontaines », pluriel déterminé associé au verbe singulier նորոգեցաւ « restaurer » 3e pers. de l'aoriste passif de l'indicatif.
2. Հաւաւ Havav : probable locatif.
3. Տէր Գէորգ [oc]*Der* Kévork (class. *Tēr* Gēorg [Georges]) : nom d'un ecclésiastique. Cf. *supra*.
4. Pour զբօսնելով.
6. Pour թուականիս.
7. Pour մերազնէի.

L'inscription est gravée en onciales d'un peu plus de 3 cm de hauteur sur un bloc réglé de marbre clair d'environ 45 × 28,5 cm[52]. Elle comporte sept lignes, qui se terminent toutes en –ի (-i). Hormis la première ligne, longue de treize syllabes, le reste est composé d'octosyllabes. La dernière n'a cependant que sept pieds, peut-être par omission involontaire d'un եւ « et » en milieu de ligne : Ռա եւ մեն [եւ] ժէ ընդ գիմի. Donnée en caractères alphanumériques dans ce dernier vers, la date se lit assez curieusement à partir des noms des lettres assemblées.

Traduction

Les fontaines ont été restaurées à Havav une nouvelle fois ; ce, des mains de son gardien, du docteur [oc]Der *Kévork. Promeneurs qui [les] découvrez, d'un* Pater *faites[-lui] l'aumône. Dans le calendrier de notre nation, en* Ra *(= 1000) et* Men *(= 200) [et]* Jé *(= 10) mis ensemble avec* [oc]Kim *(= 3)* [ռմժգ = 1213 EA = 1764].

52. D'après la taille des doigts visibles sur la photographie originale.



Fig. 5 – Havav, inscription retrouvée en 2011.

Cette inscription établit donc que les fontaines de Havav ont été restaurées en 1764. Mais elle précise qu'elles l'ont été « une nouvelle fois », d'où l'on déduit que les travaux de 1635, ou 1645, s'ils ont concerné les fontaines, ont pu consister en une première restauration. Toutefois, une autre intervention au moins a pu avoir lieu entre 1645 et 1764 dont nous supposons que le souvenir était connu ou la mention visible au milieu du XVIII[e] siècle sur ces monuments – explication vers laquelle nous penchons davantage. Jean-Michel Thierry, qui s'est rendu sur les lieux en 1987, y voit des œuvres du XVII[e] ou du XVIII[e] siècle[53]. Nous reconnaissons dans l'auteur de l'inscription le prieur Kévork *vartabed* sur qui nous nous étions arrêté. Il se présente comme le gardien, surveillant ou supérieur (դէտ, gén. դիտոյ) des lieux, terme déjà présent dans le composé դիտապետ du ms. 913. Ce dernier a donc bien contribué à son tour à maintenir en état le patrimoine confié à ses soins, dont Havav a manifestement fait partie. Supérieur de la Sainte-Mère de Dieu à la Délectable Vue, il semble avoir été aussi, aux côtés du *mélik'*, responsable d'une communauté villageoise qui, à la date indiquée et aux termes d'un compromis qui reste à élucider, n'hébergeait plus son bey mais n'en versait pas moins à celui-ci une dîme de 8 % sur ses revenus en nature[54]. Les rôles complexes qu'ont pu jouer les personnages,

53. J.-M. THIERRY, Monuments arméniens de la région de Palu (Turquie centrale), *REArm*, n. s., 27, 1998-2000, p. 329-358, ici p. 340.

54. PAPAZIAN, *Histoire de Havav* (cité n. 5), p. 16-17.

religieux ou non, rencontrés dans cet arrière-plan immédiat de l'histoire contemporaine, de même que leurs rapports, mériteraient sans doute d'être mieux cernés. Il apparaît d'ailleurs, malgré l'imprécision des données qui nous viennent de la tradition orale, que Havav faisait alors partie d'une coalition qui l'unissait au Dersim et à la vingtaine de villages de la région voisine de ocKjkan, circonstance qui assurait sa protection face aux chefs tribaux et beys du bas pays[55]. Pour en revenir aux fontaines, elles ont connu avant le XXe siècle, comme l'ensemble des monuments de Havav, d'autres rénovations sur lesquelles nous restons peu documentés. Indirectement, cette inscription rescapée en témoigne cependant, puisqu'elle provient de la maçonnerie d'une maison où elle avait trouvé place avant 1915, peut-être au XIXe siècle, à une époque où elle devait être déjà tombée de son support.

Pour celle qui a été la promotrice d'un projet dont tout le sens est de rendre au présent l'histoire, mais aussi de la comprendre et d'en prendre la mesure, cet apport inattendu de l'épigraphie n'est pas sans intérêt ni valeur.

55. *Ibid.* p. 15, 19-20.

ARMÉNIEN ԻՒՐ *IWR* ET ՀԻՒՐ *HIWR*, GREC ἙΤΑΙΡΟΣ : LE « SOI » ET LE « SIEN », L'« HÔTE » ET LE « COMPAGNON »

par Charles de LAMBERTERIE

1.1. Le thème pronominal իւր- *iwr-* de l'arménien classique donne naissance à deux paradigmes, à savoir, d'après les indications fournies par les manuels[1] :

- un pronom réfléchi, qui, au moins au singulier (« se, soi » au sens de « lui-même, elle-même »), est défectif et ne comporte que les formes suivantes : gén.-dat.-loc. իւր *iwr*, abl. իւրմէ *iwrmē*, instr. իւրեաւ *iwreaw* (avec les variantes իւրեւ *iwrew* et իւրեամբ *iwreamb*), tandis que le pluriel (« eux-mêmes, elles-mêmes ») a une flexion complète : nom. իւրեանք *iwreankʻ*, acc.-loc. իւրեանս *iwreans*, gén.-dat.-abl. իւրեանց *iwreancʻ*, instr. իւրեամբք *iwreambkʻ*;
- un adjectif possessif réfléchi (« son propre, sien »), qui suit régulièrement la flexion des thèmes en *-o-* (sg. nom.-acc. իւր *iwr*, gén.-dat. իւրոյ *iwroy*, instr. իւրով *iwrov*, pl. nom. իւրք *iwrkʻ*, acc.-loc. իւրս *iwrs*, gén.-dat.-abl. իւրոց *iwrocʻ*, instr. իւրովք *iwrovkʻ*) mais qui à certains cas du singulier comporte des formes caractéristiques de la flexion pronominale : dat. իւրում *iwrum* (attesté à côté de իւրոյ *iwroy*), loc. իւրում *iwrum*, abl. իւրմէ *iwrmē*. Le pluriel ne signifie en principe que « ses, les siens » ; pour dire « leur(s) propre(s) », l'arménien utilise le génitif pluriel du pronom, à savoir իւրեանց *iwreancʻ*, par un procédé semblable à celui du grec (ἑαυτῶν, αὑτῶν dans la langue classique, αὐτῶν dans la κοινή) : ainsi գնացին յաշխարհն իւրեանց (Mt 2,12) ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν « ils partirent vers leur *[iwreancʻ]* pays ». On notera un tour comme զի նա փրկեսցէ զժողովուրդ իւր ի մեղաց իւրեանց (Mt 1,21) αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν « car c'est lui qui délivrera son peuple de ses péchés », litt. « de leurs [*iwreancʻ* : αὐτῶν] péchés », avec accord selon le sens comme en grec en raison de la valeur de collectif qu'a le nom du « peuple ».

Par « réfléchi », il faut entendre que իւր- *iwr-* renvoie non seulement au sujet grammatical du verbe, mais aussi au topique, c'est-à-dire au terme le plus important pour le sens général de la phrase, qui ne se confond pas nécessairement avec le sujet au nominatif. C'est le

1. Voir notamment A. MEILLET, *Altarmenisches Elementarbuch* (Indogermanische Bibliothek 1/1/10), Heidelberg 1913, § 72 et 76 ; H. JENSEN, *Altarmenische Grammatik*, Heidelberg 1959, § 200 et 210-212.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 429-438.

cas dans l'exemple que nous venons de citer, auquel on peut en ajouter bien d'autres, ainsi **քանզի եկի քակել** [...] **զհարսն ի սկեսրէ իւրմէ** (Mt 10,35) ἦλθον γὰρ διχάσαι [...] νύμφην κατὰ τῆς πενθερᾶς αὐτῆς « car je suis venu séparer [...] la belle-fille de sa *[iwrmē]* belle-mère », en regard de **որ յանձնէ իւրմէ խօսի** (Jn 7,18) ὁ ἀφ' ἑαυτοῦ λαλῶν « celui qui parle de son propre chef *[y-anjnē iwrmē]* » ; dans le même sens aussi, **շատ է աւուրն չար իւր** (Mt 6,34) ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς « à chaque jour suffit sa [*iwr* : αὐτῆς] peine ». Dans plusieurs passages de l'Évangile, la tradition manuscrite hésite entre le réfléchi et l'anaphorique, ainsi en Jn 4,53 **հաւատաց ինքն եւ ամենայն տունն իւր / նորա** ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη « il crut, lui et toute sa maison », avec le réfléchi *iwr* dans le manuscrit dit d'Etchmiadzine (E) mais l'anaphorique *nora* dans le manuscrit dit de Moscou (M)[2]. Par ailleurs, l'adjectif possessif **իւր** *iwr* correspond assez souvent à ἴδιος « qui appartient en propre » dans le texte grec, ainsi en Jn 10,12 (parabole du bon pasteur) **որոյ ոչ իւր են ոչխարքն** οὗ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἴδια « [le mercenaire], dont les brebis ne sont pas les siennes propres *[iwr]* », la version arménienne collant de près à l'original grec. En cet emploi, le terme est volontiers lexicalisé, ainsi en Jn 1,11 (prologue du quatrième Évangile) **յիւրսն եկն եւ իւրքն զնա ոչ ընկալան** εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον « il est venu chez les siens *[y-iwrs-n]*, et les siens *[iwrk'-n]* ne l'ont pas reçu ».

Si le pronom **իւր** *iwr* est défectif, la raison en est qu'il fonctionne, pour une part, en supplétisme avec le pronom **ինքն** *ink'n* « lui-même », dont la fonction propre est l'expression de l'ipséité. Ce dernier a une flexion complète et régulière de thème en *-n-* : sg. nom.-acc. **ինքն** *ink'n*, gén.-dat.-loc. **ընքեան** *ənk'ean*, abl. **ընքենէ** *ənk'enē*, instr. **ընքեամբ** *ənk'eamb*, avec aux formes polysyllabiques les variantes secondaires **ինքեան** *ink'ean*, etc., analogiques du monosyllabe **ինքն** *ink'n* (par élimination de l'alternance *i* / *ə* entre syllabe tonique et syllabe prétonique), qui se généralisent au cours de l'histoire de la tradition des textes ; pl. nom. **ընքեանք** *ənk'eank'*, acc.-loc. **ընքեանս** *ənk'eans*, gén.-dat.-abl. **ընքեանց** *ənk'eanc'*, instr. **ընքեամբք** *ənk'eambk'* (avec, ici encore, des variantes à initiale **ինք-** *ink'-*), sur le modèle duquel est visiblement formé le paradigme de **իւրեանք** *iwreank'*. La marque la plus manifeste de ce supplétisme est l'absence d'un accusatif complément d'objet direct dans la flexion de **իւր** *iwr*, le grec ἑαυτόν étant constamment rendu, lorsqu'il a cette fonction, par **զինքն** *z-ink'n* dans la version arménienne : ainsi en Mt 27,42 (récit de la crucifixion) **զայլս ապրեցոյց, զինքն ոչ կարէ ապրեցուցանել** ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι « il en a sauvé d'autres, il ne peut se sauver lui-même ». On remarquera le contraste que présente un passage comme Jn 21,7 (apparition aux disciples au lac de Tibériade) **արկաւ զիւրեւ զսփածանելին. քանզի մերկ էր, եւ ընկէց զինքն ի ծովն** τὸν ἐπενδύτην διεζώσατο, ἦν γὰρ γυμνός, καὶ ἔβαλεν ἑαυτὸν εἰς τὴν θάλατταν « il [*sc.* Simon Pierre] revêtit son maillot, car il était nu, et se jeta dans le lac », avec d'abord le réfléchi dans le tour *arkaw z-iwrew* « il se mit [*arkaw*, forme verbale moyenne] autour de lui [prép. *z-* + instr. *iwrew*] » et ensuite le pronom d'ipséité pour l'expression du COD [prép. *z-* + acc. *ink'n*]. Même chose avec l'accusatif **զինքն** *z-ink'n* complément du comparatif, ainsi en Mt 12,45 **երթայ եւ առնու**

2. Sur ces deux manuscrits et leur importance pour l'histoire du texte arménien de l'Évangile, voir B. O. Künzle, *Das altarmenische Evangelium = L'Évangile en arménien ancien*, Bern 1984 *(1, Edition; 2, Lexikon)*. L'excellente édition de Künzle, accompagnée d'un lexique exhaustif, fournit la base des études relatives à la langue des Évangiles (ainsi Ch. de Lamberterie, L'augment dans le texte arménien de l'Évangile, *REArm* 30, 2005-2007, p. 31-57).

ընդ իւր եւթն այդ այսս չարագոյն քան զինքն πορεύεται καὶ παραλαμβάνει μεθ' ἑαυτοῦ ἑπτὰ ἕτερα πνεύματα πονηρότερα ἑαυτοῦ « il va et prend avec lui [prép. *ənd* + loc. *iwr*] sept autres esprits pires que lui *[z-ink'n]* ». Et de même, avec supplétisme entre le nominatif et le génitif, ինքնին խաւսեսցի վասն իւր (Jn 9,21) αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ λαλήσει « il parlera lui-même de lui-même » : le pronom *ink'n* est ici renforcé par la particule d'insistance *-in*, ce qui constitue une double marque d'ipséité, tandis que la préposition *vasn* est construite avec le génitif du réfléchi *(iwr)*. Bien entendu, le pronom d'ipséité peut apparaître lui aussi après préposition pour traduire le réfléchi du grec, ainsi en Mt 13,21 ոչ ունի արմատս յընքեան οὐκ ἔχει δὲ ῥίζαν ἐν ἑαυτῷ « il n'a pas de racines en lui [prép. *y-* + loc. *ənk'ean*] ». Dans un passage comme Mt 1,24 առ յինքն զկինն իւր παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ « il prit *[aṙ]* chez lui [prép. *y-* + acc. *ink'n*] sa femme [COD *z-kin-n iwr*] », le traducteur arménien a rendu par un tour prépositionnel le préverbe παρ- du grec, subterfuge auquel il a été contraint du fait que sa langue était pauvre en préverbes[3].

Pour dire « soi-même », l'arménien recourt aussi, de manière usuelle, au substantif անձն *anjn* « âme, personne », accompagné ou non de l'adjectif possessif réfléchi. À l'exemple de Jn 7,18 cité ci-dessus (*y-anjnē iwrmē* ἀφ' ἑαυτοῦ), on peut en ajouter bien d'autres. Ainsi, dans le récit de la crucifixion, en regard de la version de Matthieu citée plus haut (*z-ink'n* : ἑαυτόν), le texte de Marc (15,31) est զայլս ապրեցոյց, զանձն ոչ կարէ ապրեցուցանել, avec *z-anjn*, le texte grec étant le même chez les deux évangélistes. Noter Mt 18,4 որ խոնարհեցուցէ զանձն (իւր) ὅστις ταπεινώσει ἑαυτόν « celui qui s'abaissera », *z-anjn* E / *z-anjn iwr* M ; en sens inverse, Jn 5,26 որպէս հայր ունի կեանս յանձին (իւրում) ὥσπερ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ « de même que le père a la vie en lui », avec *y-anjin* (prép. + loc.) *iwrum* E / *y-anjin* M.

1.2. Le tableau donné par les manuels appelle une correction, qui concerne le paradigme du pronom réfléchi. Il est bien vrai que la forme իւր *iwr* ne peut jamais assumer la fonction de COD, mais cela n'implique pas l'absence d'un accusatif իւր *iwr* en arménien classique, en dépit de ce qu'enseignent les ouvrages de référence. Car, ainsi que l'indique avec raison A. Abrahamyan dans son excellent manuel d'arménien classique, il existe bel et bien des exemples d'un accusatif իւր *iwr* régi par une préposition[4], et les attestations qu'il fournit en ce sens, empruntées aux historiens, sont confirmées par le témoignage des Évangiles, ainsi que l'a bien montré B. Künzle dans son remarquable lexique de la langue des Évangiles[5]. Au reste, cette doctrine était déjà celle de l'ancienne (1885) mais toujours précieuse *Grammaire de la langue arménienne* de V. Č'alexean remaniée par A. Aydenean[6] : ouvrage véritablement

3. On attendrait *aṙ ink'n* plutôt que *y-ink'n*, du fait que c'est arm. *aṙ* qui correspond normalement à gr. παρά (les deux formes sont d'ailleurs apparentées et continuent un même étymon i.-e. *$p^o r̥ n$* ou *$p r̥ h_2 n̥$*, voir *CEG* 6, p. 149-150 = *DELG* 2009, p. 1342). Si l'auteur de la version arménienne a opéré ce remplacement, c'est sans doute pour éviter un disgracieux առ առ ինքն *aṙ aṙ ink'n*, en raison de l'homophonie de la forme verbale առ *aṙ* « il prit » et de la préposition առ *aṙ* « près de ».

4. Ա. Ա. ԱԲՐԱՀԱՄՅԱՆ, *Գրաբարի ձեռնարկ* [A. A. Abrahamyan, *Manuel d'arménien classique*], 3e éd., Erevan 1964, § 119.

5. Künzle, *Das altarmenische Evangelium* (cité n. 2), II, p. 305-306.

6. Վ. Վ. ՉԱԼԸԽԵԱՆ, *Քերականութիւն հայկազնեան լեզուի* [V. V. Č'alexean, *Grammaire de la langue arménienne*], remaniée par A. Aydenean [Ա. Այտընեան], Vienne 1885, p. 44. La chose est signalée par J. J. S. Weitenberg, Remarks on the pronominal genitive in classical Armenian, *REArm* 17, 1983, p. 113-121, ici p. 118, n. 17, qui renvoie aussi au manuel d'Abrahamyan.

fondateur en matière de philologie arménienne et dont Meillet a pu dire, à juste titre, qu'il était, bien qu'il s'agisse d'un ouvrage scolaire, la meilleure description de l'arménien classique au sens strict du terme (c'est-à-dire de la langue du v[e] siècle de notre ère)[7].

L'un des exemples les plus nets en ce sens est Lc 18,40 (guérison d'un aveugle près de Jéricho) **զտեղի առ Յիսուս, եւ հրամայեաց ածել զնա առ իւր. եւ իբրեւ մերձ եղեւ առ նա, եհարց զնա** σταθεὶς δὲ ὁ 'Ιησοῦς ἐκέλευσεν αὐτὸν ἀχθῆναι πρὸς αὐτόν. ἐγγίσαντος δὲ αὐτοῦ ἐπερώτησεν αὐτόν « Jésus s'arrêta et ordonna qu'on l'amène [inf. *acel* + COD *z-na*, *sc.* l'aveugle] auprès de lui [*sc.* Jésus, *aṙ iwr* (prép. + réfléchi indirect)] ; et lorsqu'il [*sc.* l'aveugle] se fut approché de lui [*sc.* Jésus, *aṙ na* (prép. + anaphorique à l'accusatif)], il [*sc.* Jésus] l'interrogea *[sc.* l'aveugle, *z-na]* »[8]. Le parallélisme des deux phrases invite à voir dans la forme **իւր** *iwr* de l'expression **առ իւր** *aṙ iwr* non pas un locatif indiquant le lieu où l'on est – ce qui formellement serait possible –, mais un accusatif indiquant le lieu où l'on va ; en effet, la flexion de l'anaphorique oppose constamment le locatif **առ նմա** *aṙ nma*, dans des tours statiques (« il se trouve près de lui »), à l'accusatif **առ նա** *aṙ na*, dans des tours dynamiques (« il se rend près de lui »). Au reste, telle est bien la seule construction possible du verbe **ածել** *acel* « mener, conduire », à preuve **ածին զնա առ նա** (Mc 9,20) ἤνεγκαν αὐτὸν πρὸς αὐτόν « et ils le *[z-na]* conduisirent *[acin]* auprès de lui *[aṙ na]* ». Le pronom d'ipséité se rencontre dans des tournures comparables où il y a clairement indication d'un mouvement, ainsi, de manière constante, avec le verbe **կոչել** *koč'el* « appeler [= faire venir] auprès de soi », à preuve Mc 3,13 (appel des disciples) **ելանէ ի լեառն(ն), եւ կոչէ առ ինքն զորս ինքն կամեցաւ. եւ չոգան առ նա** ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος καὶ προκαλεῖται οὓς ἤθελεν αὐτός, καὶ ἀπῆλθον πρὸς αὐτόν « il [*sc.* Jésus] monte sur la montagne [avec article en M] et appelle auprès de lui [*aṙ ink'n* (acc.), procédé auquel recourt le traducteur pour rendre le préverbe προ- et le moyen καλεῖται] ceux qu'il voulut *[sic]*, et ils allèrent auprès de lui [*aṙ na* (acc.)] ». Autre exemple tout aussi clair : Jn 19,27 (crucifixion de Jésus) **ապա ասէ ցաշակերտն, Ահա մայր քո. եւ յայնմ ժամանակէ առ աշակերտն զնա առ իւր** εἶτα λέγει τῷ μαθητῇ, 'Ιδὲ ἡ μήτηρ σου. καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια « il dit alors au disciple : "Voici ta mère." Et à partir de ce moment le disciple la *[z-na]* prit *[aṙ]* auprès de lui *[aṙ iwr]* », passage à rapprocher évidemment de celui, cité plus haut, de Mt 1,24 **առ յինքն զկինն իւր** παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ « il prit *[aṙ]* chez lui [prép. *y-* + acc. *ink'n*] sa femme ».

Cette mise en place des données synchroniques est de la plus haute importance pour l'analyse diachronique. Tant que l'on considérait la flexion du pronom **իւր** *iwr* comme dénuée d'accusatif, il était logique d'interpréter la finale **-ր** *-r* de **իւր** *iwr* comme une désinence de génitif comparable à celle que l'on trouve dans d'autres pronoms, personnels (**մեր** *mer* « de nous », **ձեր** *jer* « de vous »), anaphoriques (**նորա** *nora* « de lui ») et démonstratifs (**այնր** *aynr* « de ce », **այնորիկ** *aynorik* « de celui-là »). Mais dès lors qu'il existe bel et bien un accusatif **իւր** *iwr*, ce découpage *iw-* + *-r*, que l'on avait déjà des raisons de juger artificiel du fait que la base **iw-* n'est nulle part attestée comme telle, se révèle

7. MEILLET, *Altarmenisches Elementarbuch* (cité n. 1), p. 6-7 : « Die beste Beschreibung des streng klassischen Armenisch ist ein Schulbuch », avec référence à cet ouvrage.

8. Je donne ici une traduction française du texte arménien, dont la syntaxe ne comporte aucune équivoque, sans préjudice de savoir ce qu'il en est dans l'original grec, où l'expression ἐγγίσαντος δὲ αὐτοῦ peut se comprendre soit comme « l'aveugle [sujet non exprimé] s'étant approché de lui [*sc.* Jésus] », soit comme « lui [*sc.* l'aveugle] s'étant approché » (sans expression du complément).

intenable. Le parallèle de **մեր** *mer* et de **ձեր** *jer* demeure toutefois valide, car ces mots sont, dans leur principe, des adjectifs possessifs qui suivent exactement la même flexion que **իւր** *iwr*, à savoir celle des thèmes en *-o-* mais avec aux cas obliques du singulier des finales caractéristiques des pronoms : pour **մեր** *mer* « notre », sg. nom.-acc. **մեր** *mer*, gén. **մերոյ** *meroy*, dat.-loc. **մերում** *merum*, abl. **մերմէ** *mermē*, instr. **մերով** *merov*, pl. gén.-dat.-abl. **մերոց** *meroc'*, instr. **մերովք** *merovk'*, et de même pour **ձեր** *jer* « votre ». En d'autres termes, de la double fonction de **իւր** *iwr*, à la fois pronom réfléchi et adjectif possessif réfléchi, l'analyse formelle montre que c'est cette dernière qui est la plus ancienne[9] : le « soi » est proprement « ce qui appartient en propre ». La différenciation fonctionnelle s'est accompagnée d'une différenciation formelle, le pronom réfléchi ayant une forme de gén.-dat.-loc. **իւր** *iwr* – synchroniquement sans désinence – qui lui est propre. Mais il s'agit d'un fait secondaire, et l'on ne saurait évidemment partir d'un génitif **իւր** *iwr* ayant la même finale que **նորա** *nora* ou **այնր** *aynr*, **այնորիկ** *aynorik*, car l'anaphorique et les démonstratifs distinguent toujours le génitif du datif-locatif (**նմա** *nma*, **այնմ** *aynm*, **այնմիկ** *aynmik*).

2. En ce qui concerne l'étymologie, on s'accorde à considérer que la base **իւր-** *iwr-* doit se rattacher, d'une manière ou d'une autre, à la famille du pronom réfléchi de l'indo-européen. Celle-ci est, on le sait, d'une extrême complexité, mais par chance nous disposons aujourd'hui de la remarquable monographie qu'a consacrée Daniel Petit à tout cet ensemble, ouvrage qui constitue une avancée significative et où les données arméniennes sont prises en compte[10]. En partant de ce livre et d'autres études consacrées spécifiquement à l'arménien, dont on trouvera une liste exhaustive, assortie d'une bonne synthèse, dans le récent dictionnaire étymologique de H. Martirosyan[11], il est possible d'établir aujourd'hui comme suit l'état de la question. On part traditionnellement d'un étymon **sewe-ro-* ou **sewo-ro-* pour expliquer la forme arménienne[12], mais phonétiquement c'est impossible, et il faut donc recourir à des solutions alternatives : soit partir d'un étymon **seu-ro-* ou même **sēu-ro-*, ce qui revient à projeter dans la préhistoire la forme attestée à époque historique – le modèle de ce qu'il ne faut pas faire en linguistique comparative –, soit, ce qui est bien préférable, considérer que le réfléchi i.-e. **sewe* « soi » aboutissait à **iw* en proto-arménien et que sur cet étymon hérité a été construit un adjectif dérivé en **-ro-* de date arménienne. Il existe plusieurs variantes de cette explication[13], mais les différences entre elles sont minimes. Elle est, en soi, raisonnable tant que l'on s'en tient au dossier

9. Telle est bien d'ailleurs l'opinion dominante chez les linguistes : voir en ce sens D. Petit, **Sṷe- en grec ancien : la famille du pronom réfléchi* (Collection linguistique publiée par la Société de linguistique de Paris 79), Paris – Leuven 1999, p. 223, avec histoire de la question. Ainsi que le montre l'auteur, la thèse inverse (R. Schmitt, *Grammatik des Klassisch-Armenischen mit sprachvergleichenden Erläuterungen* [Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 123], Innsbruck 2007, 2e éd. [1re éd., 1981], p. 118) paraît peu convaincante.

10. Petit, *Sṷe- *en grec* (cité n. 9), p. 221-224.

11. H. K. Martirosyan, *Etymological dictionary of the Armenian inherited lexicon* (*EDArmIL*) (Leiden Indo-European etymological dictionary series 8), Leiden – Boston 2010, p. 303.

12. Ainsi A. Meillet, *Esquisse d'une grammaire comparée de l'arménien classique*, Vienne 1936, 2e éd. (1re éd., 1903), p. 92.

13. Voir notamment, pour se limiter aux études les plus importantes, R. Godel, *An introduction to the study of classical Armenian*, Wiesbaden 1975, p. 111-112 ; Weitenberg, Remarks (cité n. 6), p. 118-119 ; F. Kortlandt, *Armeniaca*, Ann Arbor 2003, p. 41 (< article de 1983).

constitué jusqu'ici, à ceci près que, nous venons de le voir, le découpage *iw-* + *-r* qu'on serait tenté d'opérer à l'intérieur même de l'arménien est artificiel. Pour faire avancer la question, il faut y ajouter des données nouvelles qui jusqu'ici n'avaient pas encore été prises en compte, et c'est à quoi nous allons nous appliquer maintenant.

Quant au pronom d'ipséité **ինքն** *ink'n*, il est tentant de le rattacher lui aussi au thème du réfléchi indo-européen, comme invite à le faire le simple fait que le réfléchi ἑαυτόν du grec est rendu par **զինքն** *z-ink'n* dans les textes traduits. La forme grecque continue, on le sait, un étymon *ϝhé + αὐτόν dont le premier élément repose sur i.-e. **swé*, et pour la forme le *-k'-* de *ink'n* est le reflet régulier d'un groupe i.-e. **sw-*, comme le montre, entre autres exemples, le nom arménien de la « sœur » : nom. sg. **քոյր** *k'oyr* < i.-e. **swésōr*, gén. sg. **քեռ** *k'eṙ* < **swésr-os*, avec une flexion dont le caractère irrégulier s'explique par la conservation d'alternances héritées de l'indo-européen dans la base radicale[14]. On est donc amené à partir d'un conglomérat pronominal pour expliquer la forme arménienne **ինքն** *ink'n*. Reste à savoir quels en sont exactement les constituants. Je me permets, sur ce point, de renvoyer à une étude récente où j'ai cherché à faire progresser la question en rapprochant la forme arménienne des formes attestées dans les deux langues les plus proches de l'arménien à l'intérieur de la famille des langues indo-européennes, à savoir le grec et le phrygien (vieux phryg. *venavtun*), qui constituent avec l'arménien la branche orientale de l'indo-européen « balkanique »[15].

3. Pour faire avancer le dossier de **իւր** *iwr*, je partirai d'une idée brillante que l'on doit au linguiste arménien Gevorg B. Jahukyan (1920-2005) et que H. Martirosyan a eu pleinement raison de reprendre dans son dictionnaire étymologique, à savoir qu'à l'intérieur de l'arménien ce thème pronominal doit être rapproché du substantif **հիւր** *hiwr* (gén. **հիւրոյ** *hiwroy*) « hôte »[16]. Que dans les langues indo-européennes nombre de termes

14. Sur ce nom indo-européen, voir, pour s'en tenir à un ouvrage récent, D. S. Wodtko, B. Irslinger, C. Schneider, *Nomina im indogermanischen Lexikon (NIL)*, Heidelberg 2008, p. 680-683, et sur les formes arméniennes *EDArmIL* (cité n. 11), p. 665-666. En ce qui concerne les *realia*, le savant que nous honorons dans ce recueil a consacré, comme on sait, une belle étude au vocabulaire de la parenté en arménien (J.-P. Mahé, Structures sociales et vocabulaire de la parenté et de la collectivité en arménien contemporain, *REArm* 18, 1984, p. 327-345) ; il y montre, dans le sillage des travaux d'Émile Benveniste, que l'Arménie a gardé, jusqu'à l'époque contemporaine, la structure d'une société patriarcale qui remonte à un passé fort ancien.

15. Voir Ch. de Lamberterie, Grec, phrygien, arménien : des anciens aux modernes, *Journal des savants*, 2013/1, p. 3-69, ici p. 42-43 : en partant de la forme **hwén autón* du phrygien, qui elle-même représente une innovation par rapport à la forme grecque **hwé autón* (par extension de la désinence nominale du second élément au premier), j'admets que l'arménien, ayant perdu le thème pronominal **autó-*, a remplacé le conglomérat « soi-même » par un conglomérat redoublé « soi-soi », c'est-à-dire **hwén hwen*, qui aboutit régulièrement à **ինքն** *ink'n* à travers une étape intermédiaire *k^hín k^hin (pour le traitement, cf. arm. **ոք** *ok'* « quelqu'un » < *k^hó^h k^he = skr. *káś ca* < i.-e. *k^wós k^we).

16. Г. Б. Джаукян, *Сравнительная грамматика армянского языка* [G. B. Jahukyan, *Grammaire comparée de la langue arménienne*], Erevan 1982, p. 39 et Գ. Բ. ՋԱՀՈՒԿՅԱՆ, *Հայոց լեզվի պատմություն : Նախագրային ժամանակաշրջան* [Id., *Histoire de la langue arménienne. Époque prélittéraire*], Erevan 1987, p. 146 ; *EDArmIL* (cité n. 11), p. 413 (avec d'autres références, l'idée avait été déjà émise avant Jahukyan mais d'une manière moins nette). L'*EDArmIL*, qui prête souvent le flanc à la critique en ce qui concerne la linguistique comparative, présente le grand avantage de faire connaître aux linguistes occidentaux nombre de travaux de valeur réalisés en Arménie qui leur sont peu familiers (voir Ch. de Lamberterie,

désignant des relations sociales dérivent du réfléchi **s(w)e-*, c'est un fait bien connu des comparatistes[17], dont la raison est sans doute que ce thème pronominal résulte lui-même de la grammaticalisation d'un lexème[18]. Jahukyan cite à cet égard le nom de l'« hôte » en lituanien, *svēčias* < **swe-tyo-*, et l'on pourrait multiplier les exemples comparables. Je me limiterai ici à présenter le dossier philologique du substantif հիւր *hiwr*, qui confirme pleinement ce rapprochement, pour en dégager les implications au regard de l'étymologie.

3.1. Dans la Bible arménienne, les traducteurs disposent de plusieurs termes distincts pour rendre le grec ξένος selon les emplois de ce dernier. Le mot grec signifie le plus souvent « étranger », et il est alors traduit en arménien par le mot աւտար *awtar* (emprunté à l'iranien), ainsi աւտար էի, եւ ժողովեցէք զիս (Mt 25,35) ξένος ἤμην καὶ συνηγάγετέ με « j'étais un étranger *[awtar]*, et vous m'avez recueilli », ou bien ի գերեզման աւտարաց (Mt 27,7) εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις « [un champ] destiné à servir de sépulture aux étrangers *[awtarac']* ». Mais l'emploi de աւտար *awtar* est impossible lorsque ξένος fait référence à l'hospitalité, et dans ce cas les traducteurs ont recours à d'autres procédés.

3.1.1. Pour désigner l'« hôte » en tant que « personne qui accueille », l'arménien a un terme spécifique, à savoir ասպնջական *aspnǰakan*, ainsi ողջոյն տայ ձեզ Գայիոս ասպնջական իմ եւ ամենայն եկեղեցւոյն (Rm 16,23) ἀσπάζεται ὑμᾶς Γάϊος ὁ ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας « Gaïus, mon hôte *[aspnǰakan im]* et celui de toute l'Église, vous salue » ; Gaïus était l'homme chez qui Paul séjournait lorsqu'il était de passage à Corinthe et au domicile duquel se réunissait l'assemblée des chrétiens de cette ville. L'étymologie de ce mot est bien connue : c'est un emprunt au mot parthe *aspinǰakān* « hôte, hôtelier », nom de métier en *-akān* (d'un type abondamment productif) qui dérive du substantif *aspinǰ* « hôtel, lieu de séjour »[19].

3.1.2. Pour désigner l'« hôte » comme « étranger de passage accueilli au cours d'un voyage », le terme spécifique est հիւր *hiwr* (gén. հիւրոյ *hiwroy*), ainsi եթէ զհիւրս ընկալեալ իցէ (1 Tm 5,10) εἰ ἐξενοδόχησεν « à condition qu'elle ait pratiqué l'hospitalité », litt. « qu'elle ait accueilli des hôtes », l'arménien ayant un syntagme constitué du verbe au parfait *(ənkaleal ic'ē)* et de son complément *(z-hiwrs)* en regard de la forme verbale unique du grec, ou առնել հիւրոյն անցաւորի եկեալ առ նա (3 Rg 12,4), τοῦ ποιῆσαι τῷ ξένῳ ὁδοιπόρῳ ἐλθόντι πρὸς αὐτόν, litt. « pour faire à l'hôte *[hiwroy-n]* de passage *[anc'awori]* venu chez lui », c'est-à-dire « pour accomplir ses devoirs d'hospitalité à l'égard du voyageur de passage ». De ce nom procède le verbe dénominatif հիւրանալ *hiwranal* « recevoir l'hospitalité », dont il existe un exemple dans la Bible : հիւրացեալ է ինձ եղբայրն (Si 29,34) ἐπεξένωταί μοι ὁ ἀδελφός, litt. « est accueilli comme hôte [*hiwrac'eal ē*, parf.]

compte rendu de H. Martirosyan, *EDArmIL*, *Bulletin de la Société de linguistique de Paris* 107/2, 2012, p. 160-169, ici p. 160-161) ; nous en avons ici un bel exemple.

17. Voir en ce sens, pour se limiter à deux références entre bien d'autres, É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vol., Paris 1969, I, p. 328-333 ; F. Bader, Autour du réfléchi anatolien : étymologies pronominales, *Bulletin de la Société de linguistique de Paris* 77/1, 1982, p. 83-155.

18. Voir en ce sens Petit, *Su̯e- *en grec* (cité n. 9), p. 417-418.

19. Voir É. Benveniste, *Titres et noms propres en iranien ancien*, Paris 1966, p. 16. Ce terme de civilisation d'origine parthe était certainement d'un emploi répandu dans tout le monde oriental, comme le montre le fait qu'il a été emprunté aussi par le syriaque *('špyzkn')*.

pour moi *[inj]* le frère »[20], c'est-à-dire « j'ai mon frère en séjour chez moi », et en outre il existe, comme on peut s'y attendre, plusieurs composés de dépendance : **հիւրասէր** *hiwrasēr* (1 Tm 3,2) φιλόξενος « hospitalier », litt. « qui aime les hôtes », avec le dérivé **հիւրասիրութիւն** *hiwrasirut'iwn* (Rm 12,13) φιλοξενία « hospitalité » et l'antonyme **հիւրատեայ** *hiwrateay* μισόξενος « inhospitalier » (Philon) ; **հիւրընկալ** *hiwrənkal* « qui reçoit les hôtes », bâti sur le syntagme *z-hiwrs ənkal-* que nous venons de rencontrer, avec le dérivé **հիւրընկալութիւն** *hiwrənkalut'iwn* que Koriwn applique à l'« hospitalité accordée par l'impure Rahab aux espions », **զժանդագործին Ռախաբու զհիւրընկալութիւն լրտեսացն** (II,3) ; chez le même auteur, **հիւրամեծարին Աբրահամու** (II,5) « Abraham l'hospitalier », litt. « qui honore *[-mecar]* les hôtes ».

Ces témoignages suffisent à montrer le bien-fondé du rapprochement proposé par Jahukyan entre **հիւր** *hiwr* et **իւր** *iwr* : accueillir chez soi un hôte, c'est proprement « faire sien » l'étranger, le considérer comme un membre de sa famille.

3.2. Le substantif **հիւր** *hiwr* (gén. **հիւրոյ** *hiwroy*) suit la même flexion que l'adjectif possessif **իւր** *iwr* (gén. **իւրոյ** *iwroy*), mais il présente en outre une particularité remarquable qui est d'importance pour l'origine de tout ce groupe. Ainsi que le signale Adjarian dans son dictionnaire étymologique[21], la forme la plus ancienne du nom.-acc. sg. est **հեւր** *hewr*, bien attestée dans plusieurs manuscrits, même si la tradition des textes et l'usage des éditeurs tendent à y substituer très tôt la forme **հիւր** *hiwr*; et de même pour les autres formes monosyllabiques du paradigme, nom. pl. **հեւրք** *hewrk'* / **հիւրք** *hiwrk'* et acc.-loc. pl. **հեւրս** *hewrs* / **հիւրս** *hiwrs*. Cela signifie qu'au départ ce mot présentait une alternance identique à celle que l'on connaît dans le nom de l'« huile » : diphtongue **եւ** *ew* dans le monosyllabe **եւղ** *ewł* (nom.-acc. sg.), c'est-à-dire sous l'accent, et diphtongue **իւ** *iw* dans les formes dissyllabiques (gén. sg. **իւղոյ** *iwłoy*, etc.), c'est-à-dire en syllabe prétonique – alternance que conservent les manuscrits les plus anciens mais qui, en raison de son faible rendement, a été rapidement éliminée par généralisation de **իւ** *iw* à l'ensemble du paradigme (nom.-acc. sg. **իւղ** *iwł*)[22]. Il faut donc partir d'un paradigme **հեւր** *hewr* / **հիւրոյ** *hiwroy* et poser un thème **hewro-* dans la protohistoire de l'arménien. Le pronom, quant à lui, ne connaît que la graphie **իւր** *iwr*, ce qui tient et à sa fréquence et au fait que les formes monosyllabiques de l'adjectif possessif apparaissent fréquemment dans des contextes où l'on peut soupçonner qu'elles avaient le statut de clitique, ainsi dans les syntagmes du type de **զանձն իւր** *z-anjn iwr* « sa personne » (> « lui-même, soi ») cité ci-dessus.

Jahukyan a proposé successivement deux étymologies pour tout cet ensemble, en posant d'abord, comme d'autres avant lui, un étymon **seuro-* – ce qui, nous l'avons vu, n'est pas satisfaisant –, et ensuite un étymon **setro-*, sans fournir de plus ample justification à cette seconde reconstruction[23]. Pour la formation, elle est fort éclairante

20. Le datif μοι du texte grec est en réalité le complément d'agent du parfait passif (« par moi », et non « pour moi »), et dans cet emploi on attendrait en arménien le génitif **իմ** *im*; le datif **ինձ** *inj* est donc un calque de l'original grec mal compris par le traducteur.

21. Հ. ԱՃԱՌՅԱՆ, *Հայերեն արմատական բառարան* [H. AČAṘEAN, *Dictionnaire étymologique de l'arménien*], I-IV, Erevan 1971-1977 (édition imprimée de l'original publié en phototypie de 1926 à 1935), III, p. 102. Dans le même sens *EDArmIL* (cité n. 11), p. 413.

22. Sur cette alternance, voir MEILLET, *Altarmenisches Elementarbuch* (cité n. 1), § 26.

23. Première hypothèse chez JAHUKYAN, *Grammaire* (cité n. 16), p. 39, et seconde ID., *Histoire* (cité n. 16), p. 146.

et nous paraît digne d'être retenue. Puisqu'il faut partir, comme le montre le dossier philologique, de l'adjectif possessif « sien, qui appartient en propre (sens comparable à gr. ἴδιος) », dont procèdent et le pronom (« le soi » = « ce qui appartient en propre ») et le substantif (« l'hôte » = « celui que l'on fait sien »), un dérivé d'appartenance **se-tro-* désignant « ce que l'on a en sa possession », par opposition à tout ce qui est extérieur à soi, s'intègre sans difficulté dans la série des adjectifs possessifs du type de gr. ἡμέτερος « notre, le nôtre », ὑμέτερος « votre, le vôtre », lat. *noster, uester* (< **nos-tro-*, **wos-tro-*), où la valeur différentielle du suffixe **-t(e)ro-* est un fait bien connu[24].

Du point de vue formel, le traitement du groupe interne **-tr-* de **setro-*, à savoir **-θr-* > **-fr-* > *-wr-*, est régulier, comme le montre le parallèle bien connu de **հաւր** *hawr*, gén.-dat.-loc. sg. du nom du « père » < **patr-es* (ou **-os*), **-ei*, *-i* (= lat. *patris*, *-ī*, *-e*, gr. πατρός, -ί). Reste à rendre compte de la discordance entre le thème nominal à initiale *h-* et le thème pronominal à initiale Ø-. C'est là un problème classique de la phonétique historique et comparée de l'arménien, que nous ne pouvons traiter ici en détail mais qu'il convient néanmoins d'aborder brièvement[25]. Jahukyan lui-même est d'avis que le traitement régulier de i.-e. **s-* devant voyelle est le maintien de *h-* jusqu'à époque historique (i.-e. **setro-* > proto-arm. **hewro-* > arm. **հեւր** *hewr*) et que la psilose de **իւր** *iwr* vient de ce que ce mot était exposé à un affaiblissement de l'initiale en tant que forme grammaticalisée[26]. Ce n'est pas impossible, mais le traitement **s-* > Ø- dans **եւթն** *ewtʻn* « sept » (< i.-e. **septḿ̥*) ou **աղ** *ał* « sel » (< i.-e. **sal-*) fait fortement hésiter à adopter cette explication. Dans l'adjectif **հին** *hin* « vieux » (< i.-e. **séno-*), l'*h-* initial pourrait être, comme le pensait Meillet, non pas hérité de l'indo-européen, mais dû à l'influence de l'iranien (phl. *han*), et il existe, de toute manière, plusieurs cas où un *h-* de l'arménien a bien peu de chance de refléter une consonne héritée, ainsi dans l'adjectif **հում** *hum* « cru » < **ōmó-* (gr. ὠμός, skr. *āmá-*)[27]. Quoi qu'il en soit, on peut retenir, au moins comme constatation d'un état synchronique, l'existence d'une opposition entre une forme forte à initiale *h-* dans le lexème **հեւր** *hewr* et une forme faible à initiale vocalique dans le mot grammaticalisé **իւր** *iwr,* quel que soit l'arrière-plan diachronique.

4. Il existe en grec un mot qui, sans offrir un correspondant exact aux formes arméniennes issues de **se-tro-*, en est cependant très proche et appartient, lui aussi, au

24. Voir notamment sur ce point É. Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris 1948, p. 119. En arménien même, Meillet soulignait la similitude de formation entre **իւր** *iwr* et **մեր** *mer* « de nous », **ձեր** *jer* « de vous », formes dont la finale -**ր** *-r* « est l'ancien suffixe indiquant l'opposition de deux comme dans le latin *nostrum*, *uestrum*, cf. got. *unsar*, *izwar* » (*Esquisse* [cité n. 12], p. 92).

25. Ce problème a été l'objet de nombreux travaux (ainsi J. A. C. Greppin, *Initial vowel and aspiration in Classical Armenian*, Wien 1973 – compte rendu de cet ouvrage par P. Considine dans *REArm* 13, 1978-1979, p. 355-364 ; Kortlandt, *Armeniaca* [cité n. 13], p. 39-44, et bien d'autres), mais sans qu'aucune des solutions proposées pour le résoudre ne s'impose. Il faut, en tout cas, renoncer à l'idée, séduisante en apparence, selon laquelle arm. *h-* pourrait dans certains mots refléter une laryngale de l'indo-européen (voir Lamberterie, Grec, phrygien, arménien [cité n. 15], p. 29).

26. Jahukyan, *Grammaire* (cité n. 16), p. 39.

27. A. Meillet, *Études de linguistique et de philologie arméniennes. 2*, Louvain 1977, p. 167-168 (< article de 1919) et Id., *Esquisse* (cité n. 12), p. 38. Noter cependant que cette explication de **հին** *hin* n'a plus guère aujourd'hui la faveur des linguistes, à en juger par les travaux récents (état de la question *EDArmIL* [cité n. 11], p. 408-409).

lexique des relations sociales. Il s'agit du mot ἑταῖρος (ἕταρος) « compagnon », largement attesté depuis les poèmes homériques. L'histoire en est assez complexe, mais on s'accorde à partir d'une base *se-tr̥- (ou *se-t°r-) dont dérivent les différentes formes attestées, et à le rattacher au groupe du réfléchi *s(w)e- de l'indo-européen[28]. À l'intérieur du grec, on en rapproche le terme voisin, pour la forme et le sens, qu'est ἔτης « compagnon, camarade » (Hom. +), mais il existe entre les deux une différence importante : ἔτης remonte avec certitude à un étymon ϝhέτᾱς < *swe-tā-, comme le montrent et les traces de ϝ dans les poèmes homériques et les formes dialectales (él. ϝέτᾱς), alors que pour ἑταῖρος (ἕταρος) le dossier homérique invite plutôt à partir d'un étymon *se-t°r-(y)o-; on admet donc que nous avons affaire ici à deux dérivés du thème du réfléchi indo-européen qui reflètent les deux formes de ce dernier, à savoir *swe- et *se-, et cette doctrine est certainement à retenir[29]. La prise en compte du dossier arménien apporte une précieuse confirmation en ce sens. La proximité des notions d'« hôte » et de « compagnon » apparaît en pleine lumière dans une inscription métrique archaïque (vers 700 aC) en provenance d'Ithaque : hός [μοι ἔε̄ ξ]ένϝος τε φίλος καὶ π[ισ]τὸς ἑταῖρος « lui qui était pour moi un hôte chéri et un fidèle compagnon »[30]. Peut-on rêver plus belle concordance entre le grec et l'arménien?

Abréviations

CEG : Chronique d'étymologie grecque, publiée par A. Blanc, Ch. de Lamberterie & J.-L. Perpillou dans la *Revue de philologie. CEG* 1, *RPh* 70/1, 1996, p. 103-138. – *CEG* 2, *RPh* 71/1, 1997, p. 147-179. – *CEG* 3, *RPh* 72/1, 1998, p. 117-141. – *CEG* 4, *RPh* 73/1, 1999, p. 79-108. – *CEG* 5, *RPh* 74/1, 2000, p. 257-286. – *CEG* 6, *RPh* 75/1, 2001, p. 131-162. – *CEG* 7, *RPh* 76/1, 2002, p. 113-142. – *CEG* 8, *RPh* 77/1, 2003, p. 111-140. – *CEG* 9, *RPh* 78/1, 2004, p. 155-179. – *CEG* 10, *RPh* 79/1, 2005, p. 159-180 (+ index des *CEG* 1 à 10, p. 181-193). – *CEG* 11, *RPh* 80/2, 2006, p. 339-369. – *CEG* 12, *RPh* 83/2, 2009, p. 285-328. – *CEG* 13, *RPh* 85/2, 2011, p. 129-160.

DELG : P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris. I (Α-Δ), 1968; II (Ε-Κ), 1970; III (Λ-Π), 1975; IV/1 (Ρ-Υ), 1977; IV/2 (Φ-Ω), par J. Taillardat, O. Masson et J.-L. Perpillou, sous la dir. de M. Lejeune, avec la contrib. de F. Bader, J. Irigoin et P. Monteil, 1980. – Une nouvelle édition du *DELG* a été publiée par le même éditeur en 2009; le texte est resté sans changement mais a été recomposé (ce qui a entraîné une modification de la pagination : 1-1260 au lieu de 1-1306), et le volume comporte, en supplément, les 10 premières livraisons de la *CEG* (p. 1261-1383). Dans le présent article, les indications *DELG* et *DELG* 2009 renvoient respectivement à l'édition originale et à la nouvelle édition.

28. Voir *DELG*, p. 380-381; D. Petit, notice *s.u.* dans *CEG* 4, p. 89 (= *DELG* 2009, p. 1300), avec mention d'une autre hypothèse étymologique, bien peu convaincante, due à M. Peters; Petit, *Su̯e- *en grec* (cité n. 9), p. 154; en dernier lieu R. S. P. Beekes, *Etymological dictionary of Greek (EDG)* (Leiden Indo-European etymological series 10/1-2), Leiden – Boston 2010, p. 473-474 (lemme où je constate, avec amusement, que l'auteur m'attribue (!) le rapprochement avec ἐτεός et ὅσιος proposé par Peters).

29. Voir en ce sens, outre les références indiquées à la note précédente, *DELG* p. 382 et D. Petit, notice *s.u.* ἔτης dans *CEG* 4, p. 89 (= *DELG* 2009, p. 1300). Vues contraires chez R. Wachter, *Non-Attic Greek vase inscriptions (NAGVI)*, Oxford 2001, p. 235-236.

30. Édition et commentaire de cet hexamètre chez P. A. Hansen, *Carmina epigraphica graeca (CEG)*, I, Berlin 1983, p. 453 et Wachter, *NAGVI* (cité n. 29), p. 168-169 (qui signale la psilose ionienne de ἐταῖρος).

DE L'ALBANÉTIE À L'ARMÉNIE : LA DESTINÉE DES *CANONS DU ROI VAČ'AGAN*

par Aram MARDIROSSIAN

En ce temps-là, un prêtre de la nation albanienne,
nommé Beniamēn, s'en vint le [i.e. *Maštoc'*] *rencontrer.*
L'ayant interrogé pour s'enquérir des mots barbares de
langue albanienne, il fit ensuite des signes d'écriture,
selon l'ingénieuse pratique dont le ciel l'avait gratifié.
Aidé de la grâce du Christ, il leur donna un ordre
et les consigna par écrit, après mûre réflexion.[1]

Les *Canons du roi Vač'agan*[2] représentent un document juridique composé de vingt et une dispositions qui, d'après leur prologue, ont été rédigées sous le règne du roi Vač'agan III le Pieux (484-v. 510)[3]. Plus précisément, ces canons furent élaborés, peu après l'accession au trône de ce dernier, à l'occasion d'un synode réuni à Ałuen[4], le 13 du mois de *mareri*, d'une année non spécifiée[5]. En dehors de Vač'agan, aurait pris

1. Koriwn, *Vie de Maštoc'* : Կորիւն, *Վարք Մաշտոցի*, թարգմանությամբ, առաջաբանով եւ ծանոթագրություններով Մ. Աբեղյան [trad., introd. et notes par M. Abełyan], Erevan 1941, XVI, 9 ; J.-P. MAHÉ, Koriwn, La *Vie de Maštoc'*, traduction annotée, *REArm* n. s. 30, 2005-2007, p. 59-97, ici p. 81 [trad. française], qui relate la création par son maître Maštoc' des caractères albaniens, dernière étape d'une œuvre en trois temps, qui avait commencé par l'invention des alphabets arménien puis géorgien.

2. Le présent travail offert au professeur Jean-Pierre Mahé, qui jadis nous enseigna le *grabar* tout en codirigeant notre thèse de doctorat, s'intéresse au droit de l'Église des Ałuank'. Il s'agit, en l'occurrence, d'une analyse des *Canons du roi Vač'agan* suivie de leur traduction en français. Dans un souci de précision, le récipiendaire de ces lignes a choisi dans ses écrits de traduire ce dernier nom par « Albanétie » et non « Albanie » comme c'est couramment le cas. Nous suivrons ici son exemple.

3. Pour les différentes éditions de ces canons, cf. *infra*, n. 6 et 9. Après la mort du sassanide Pēroz lors de la défaite écrasante des armées perses contre les Huns Hephtalites, son successeur Vałarš (484-488) n'eut d'autre choix que d'accepter le traité de Nuarsak, au terme duquel Vahan Mamikonean, désormais gouverneur *(marzpan)* de Persarménie, imposa au nouvel empereur l'accession de Vač'agan, neveu d'un précédent roi d'Albanétie, sur le trône de ses ancêtres.

4. Résidence royale dont le site se trouve aujourd'hui sur le territoire de la République du Haut-Karabagh qui a proclamé son indépendance le 2 septembre 1991.

5. Movsēs Dasxuranc'i, *The history of the Caucasian Albanians*, transl. by C. J. F. Dowsett, London 1961, p. 50 n. 1, estime que « during the period AD 484/5-487/8, when I Nawasard occurred on

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 439-451.

part à ce concile Šup'ałišoy, l'archevêque de Partaw, ainsi qu'une importante assemblée d'ecclésiastiques et de nobles.

Fait rare, les *Canons du roi Vač'agan* ne nous sont pas seulement connus, comme c'est habituellement le cas, par le *Livre des canons arméniens (Kanonagirk' Hayoc')*, établi par le catholicos Yovhannēs Awjnec'i (717-728) au début du VIIIe siècle, et qui sera périodiquement augmenté jusqu'au XIe siècle[6]. Du fait qu'ils sont d'origine albanienne, les *Canons du roi Vač'agan* apparaissent aussi de façon quasi identique dans l'*Histoire des Albaniens*, compilation anonyme rédigée initialement au VIIIe siècle, avant d'être enrichie et retouchée à l'extrême fin du Xe siècle, par un auteur qui, par la suite, sera appelé à tort Movsēs Dasxuranc'i, puis Kałankatuac'i[7].

Il apparaît donc que des canons qui auraient été élaborés à la fin du Ve siècle ne nous sont parvenus que par des sources composées entre le VIIIe siècle et le Xe siècle. Nous allons, dans les lignes qui suivent, essayer de montrer qu'en dépit de ce décalage chronologique, rien ne permet de remettre sérieusement en cause l'authenticité des *Canons du roi Vač'agan.* Nous commencerons, dans un premier temps, par examiner les données qui, en apparence, représentent des indices démentant notre hypothèse, avant, dans un second temps, de glaner, dans le contenu même des canons, les preuves de leur authenticité.

I. Un canon, deux témoins : l'intégration des *Canons du roi Vač'agan* dans l'*Histoire des Albaniens* et le *Livre des canons arméniens*

Au cours du VIIIe siècle, un compilateur anonyme a rédigé les deux premiers livres de l'*Histoire des Albaniens* – un troisième sera rajouté au Xe siècle – en rassemblant quatre chroniques antérieures datant des VIe-VIIe siècles[8]. Or, les *Canons du roi Vač'agan* constituent le dernier chapitre de la plus ancienne de ces chroniques, dont le titre est la *Vie de Vač'agan le Pieux*, et qui fut terminée peu après la disparition de ce monarque

28 July, 13 Mareri was 26 January ». Ն. ԱԿԻՆԵԱՆ, *Մովսէս Դասխուրանցի, կոչուած Կաղանկատուացի, եւ իր* Պատմութիւն Աղուանից [N. Akinean, *Movsēs Dasxuranc'i (appelé Kałankatuac'i) et son* Histoire des Albaniens], Vienne 1970, p. 137, relève toutefois qu'Ałuen étant alors la résidence d'été du monarque – comme l'indique précisément le prologue du concile (cf. *infra*, p. 444-445) –, ce dernier avait dû se tenir à la fin du printemps ou – nous serions tenté de rajouter – durant la période estivale.

6. Édition du *Livre des canons arméniens* de Yovhannēs Awjnec'i par Վ. Հակոբյան (V. Hakobyan), *Կանոնագիրք Հայոց* [*Livre des canons arméniens*], I, Erevan 1964 [édition] (désormais *KH I*) ; commentaire par A. Mardirossian, *Le Livre des canons arméniens* (Kanonagirk' Hayoc') *de Yovhannēs Awjnec'i : église, droit et société en Arménie du IVe au VIIIe siècle*, Louvain 2004. Pour les groupes canoniques ajoutés par la suite, cf. Վ. ՀԱԿՈԲՅԱՆ, *Կանոնագիրք Հայոց* [V. Hakobyan, *Livre des canons arméniens*], II, Erevan 1971 [édition] (p. 91-100 s'agissant des *Canons du roi Vač'agan*, désormais *KH II*).

7. Cf. C. Zuckerman, The Khazars and Byzantium : the first encounter, dans *The world of the Khazars : new perspectives : selected papers from Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium*, ed. by P. B. Golden *et al.*, Leiden – Boston 2007, p. 399-432, et J.-P. Mahé, L'historiographie arménienne de la conversion des Albaniens, *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences historiques et philologiques* 139, 2006-2007, p. 32-35 ; édition du texte définitif par Վ. Առաքելյան [V. Aṙak'elyan], *Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի [Histoire du pays des Albaniens]*, Erevan 1983 [édition] ; trad. anglaise Dowsett, *Movsēs Dasxuranc'i* (cité n. 5), p. 50-54. Les principales différences entre les deux versions portent sur les noms des participants du synode mentionnés dans le prologue et l'épilogue du groupe canonique.

8. Mahé, L'historiographie (cité n. 7), p. 32-33, qui passe en revue ces différentes sources.

vers 510[9]. Sachant que cet ouvrage fut écrit en arménien, une question se pose : les *Canons du roi Vač'agan* ont-ils été initialement rédigés directement en arménien par le concile réuni à Ałuen, ou les a-t-on d'abord composés en albanien avant de les traduire en arménien lors de leur insertion dans la *Vie de Vač'agan*? Deux éléments penchent en faveur de la première hypothèse.

D'abord, on sait que dès son accession au trône en 484, le roi instaure une puissante politique d'arménisation de l'Église albanienne[10]. Dès lors, N. Akinean pouvait justement relever la présence dans les *Canons du roi Vač'agan* d'une série de mots présentant la forme spécifique de l'arménien usité en Albanétie. Citons, à titre d'exemples, les expressions *gayt'ank' aṙnel* « commettre un scandale » ou encore *vsam* au lieu de *mec* « principal, éminent »[11].

Cependant, après leur insertion dans la *Vie de Vač'agan le Pieux*, les canons en question disparaissent de la scène durant environ deux cents ans, pour ne réapparaître qu'au VIII[e] siècle. Un tel silence, d'après nous, ne grève nullement l'authenticité des *Canons du roi Vač'agan*. Certes, le catholicos Yovhannēs Awjnec'i n'intègre pas ces derniers dans le *Livre des canons arméniens* qu'il promulgue officiellement à l'occasion du synode de Duin en 719[12]. Une telle omission peut surprendre au premier abord, mais en réalité elle n'a rien d'étonnant, du fait que le catholicos-philosophe *(imastasēr)* opère une sélection serrée parmi les nombreux groupes canoniques qui existaient déjà à son époque, pour n'en garder que vingt-quatre[13]. Yovhannēs Awjnec'i écarta ainsi de son corpus les canons du synode de Duin de 645, ou encore les *Canons de Thaddée* ou les *Canons de saint Nersēs*, ces deux derniers groupes constituant, par ailleurs, des faux forgés au VII[e] siècle par le julianiste Yovhannēs Mayragomec'i[14]. Dès lors, l'absence des *Canons du roi Vač'agan* qui représentaient originellement un groupe canonique non-arménien est tout à fait compréhensible.

Une seconde absence reste en apparence plus problématique. Le livre III de l'*Histoire des Albaniens* évoque la condamnation en 705 par Mik'ayel, catholicos d'Albanétie, d'un prince local, impliqué dans un mariage consanguin au troisième degré[15]. Or, à aucun moment, le prélat ne fait référence aux *Canons du roi Vač'agan* qui évoquent précisément ce problème, mais aussi celui de l'affinité[16]. L'omission de Mik'ayel peut s'expliquer de deux façons : ou bien, comme le pense N. Akinean, à cette époque, les *Canons du roi*

9. *Histoire des Albaniens* (cité n. 7), I, 26.
10. MAHÉ, L'historiographie (cité n. 7), p. 35.
11. Respectivement c. 6, et c. 17, 19, cf. AKINEAN, *Movsēs* (cité n. 5), p. 139-140.
12. MARDIROSSIAN, *Le Livre* (cité n. 6), p. 274.
13. HAKOBYAN, *KH I* (cité n. 6). La récente remise en cause de l'édition de ce grand philologue par A. HAKOBYAN, Les sources de la littérature canonique arménienne des V[e]-XII[e] siècles, dans *Arménie : la magie de l'écrit : Marseille, Centre de la Vieille Charité, 27 avril-22 juillet 2007*, sous la dir. de C. Mutafian, Paris – Marseille 2007, p. 158-159 [traduction du texte original arménien en français par A. Mardirossian], ne nous paraît pas fondée.
14. MARDIROSSIAN, *Le Livre* (cité n. 6), p. 264-265, et ID., Un grand absent : les canons du synode de Duin (645), dans *Vertiges du droit : mélanges franco-helléniques à la mémoire de Jacques Phytilis*, éd. A. Helmis *et al.*, Paris 2011, p. 289-301 [trad. française], pour un examen des canons de Duin (645).
15. *Histoire des Albaniens* III, 13. Mik'ayel aurait rassemblé, pour l'occasion, un synode au monastère de Šamkor, auquel aurait pris part le grand théologien arménien Sołomon de Makenoc'.
16. C. 10, cf. notre traduction *infra*, et HAKOBYAN, *KH II* (cité n. 6), p. 309-310.

Vač'agan étaient encore relégués dans « un recoin obscur » d'un quelconque monastère; ou bien, le catholicos albanien avait de bonnes raisons d'estimer alors comme peu opportun de faire référence à ces derniers.

Quoi qu'il en soit, peu de temps après cet épisode, ces dispositions allaient refaire surface par la grâce d'un auteur anonyme qui allait les reprendre dans la *Vie de Vač'agan le Pieux* pour les intégrer au sein de l'*Histoire des Albaniens*. On peut, en outre, se demander si les Pères du synode de Partaw, réuni en 768 par Sion le catholicos d'Arménie, n'avaient pas en leur possession les *Canons du roi Vač'agan*[17]. En effet, plusieurs de leurs dispositions présentent des similitudes significatives avec ces derniers; le débat est ouvert.

Après avoir trouvé leur place dans l'*Histoire des Albaniens*, les canons élaborés à Ałuen allaient être repris au sein du *Livre des canons arméniens*, où ils trouvaient naturellement leur place en tant que texte juridique.

Après sa compilation par Yovhannēs Awjnec'i en 719, le *Livre des canons arméniens* entre, lui aussi, dans une période obscure, puisque jusqu'au xᵉ siècle, comme l'a bien montré V. Hakobyan, nous ne savons rien de son évolution. Ce n'est que sous le pontificat d'Anania Mokac'i (943-967) que le corpus sort de l'ombre. Différents écrits de ce catholicos attestent qu'il employait un *Livre des canons arméniens* comprenant au moins trente-quatre groupes canoniques[18]. Nous avons essayé de montrer ailleurs qu'Anania Mokac'i, qui avait augmenté le corpus, avait de bonnes raisons d'intégrer en son sein un groupe canonique intitulé l'Écrit sur la Tradition – datant du viiᵉ siècle – attribué au patriarche Sahak Part'ew (387-438)[19]. Or, ce groupe canonique figure en quarantième position dans le *Livre des canons arméniens*, alors même que les *Canons du roi Vač'agan* le précèdent de cinq places, puisqu'ils occupent la trente-cinquième position.

Il y a plus. On sait qu'Anania Mokac'i avait lu l'*Histoire des Albaniens* : il connaissait donc l'existence des *Canons du roi Vač'agan*, indice supplémentaire en faveur de leur intégration dans le *Livre des canons arméniens* par ce catholicos, lors de son travail de révision et de complément du corpus[20]. Dans l'hypothèse, peu probable, où les *Canons du roi Vač'agan* n'auraient pas été inclus dans ce dernier à l'époque d'Anania Mokac'i, nous savons de façon certaine qu'ils étaient présents dans la version du *Livre des canons arméniens* employé par le catholicos Sargis Iᵉʳ Sewanc'i, dans les toutes premières années de son pontificat en 991-992, puisqu'à ce moment-là, le corpus comprenait quarante groupes canoniques[21].

17. Hakobyan, *KH II* (cité n. 6), p. 3-18; cf. A. Mardirossian, Les canons du synode de Partaw (768), *REArm* n. s. 27, 1998-2000, p. 117-134 [traduction française], et Id., Synod of Partaw (768) : the reaction to the Muslim conquest, dans *Conciliorum œcumenicorum generaliumque decreta. 5*, Bologna [trad. anglaise], à paraître.

18. Hakobyan, *KH II* (cité n. 6), p. xv-xx.

19. A. Mardirossian, L'Écrit sur la Tradition de saint Sahak : les soubresauts de la politique fiscale de l'Église arménienne du viiᵉ au xᵉ siècle, *Le Muséon* 119/3-4, 2006, p. 375-397, ici p. 384-388 [traduction française].

20. Anania Mokac'i pouvait toutefois connaître les *Canons du roi Vač'agan* par ailleurs, notamment s'ils étaient conservés, séparément du *Livre des canons arméniens*, dans les archives catholicossales.

21. Hakobyan, *KH II* (cité n. 6), p. xx-xxv.

Après avoir examiné le parcours des *Canons du roi Vač'agan* depuis leur rédaction à la fin vᵉ siècle jusqu'à leur insertion dans le *Livre des canons arméniens* au xᵉ siècle, intéressons-nous à présent au contenu des dispositions présentes dans ce groupe canonique.

II. Un goût d'authenticité : le contenu des *Canons du roi Vač'agan*

Deux points d'inégale importance sont ici à prendre en compte : d'abord le prologue et l'épilogue du concile d'Ałuen, puis les canons proprement dits.

Le prologue mentionne, en dehors du roi Vač'agan, au moins un autre personnage dont l'historicité est indiscutable : Šup'ałišoy, l'archevêque de Partaw. Quant aux autres évêques, chorévêques et prêtres mentionnés dans ce même document, si pour la plupart d'entre eux, ils ne paraissent pas être connus autrement, la charge de la preuve pèse plutôt ici sur ceux qui souhaiteraient démontrer qu'il s'agit de personnages imaginaires forgés par quelque faussaire, et en premier lieu, par le compilateur anonyme de l'*Histoire des Albaniens*. La même remarque est valable pour les différents princes laïcs mentionnés dans l'épilogue[22].

Mais c'est avant tout à la lecture des vingt et un canons que l'on peut humer le parfum de leur authenticité. Sur la forme d'abord, la plupart d'entre eux sont rédigés dans un style ramassé et sobre à forte connotation juridique. En cela, ils diffèrent sensiblement des très nombreux canons pseudépigraphes composés par Yovhannēs Mayragomec'i au début du viiᵉ siècle. Contrairement à la plupart de ceux-ci, les *Canons du roi Vač'agan* ne présentent pas un style pastoral ni ne comprennent d'interminables citations scripturaires[23]. On peut, en revanche, les rapprocher des dispositions du synode de Duin (645) ou de Partaw (768) qui offrent également une rédaction privilégiant le pragmatisme juridique.

Quant au fond, les *Canons du roi Vač'agan* témoignent d'une certaine cohérence en essayant de couvrir un large champ juridique[24]. Si, assez logiquement, les questions relatives à l'Église et au culte sont les plus fréquemment abordées, un nombre non négligeable de dispositions s'intéressent également à des thèmes touchant au siècle. Ainsi, pas moins de neuf canons sont consacrés aux biens et aux revenus ecclésiastiques[25], tandis que d'autres dispositions évoquent les paroisses et les prêtres, mais aussi les modalités de nomination de ces derniers[26], le privilège du for[27], l'établissement d'édifices cultuels[28] et la réglementation des jeûnes[29]. Les questions relatives à la société sont extrêmement graves : coups et blessures, unions entachées de parenté, crimes passibles de la peine capitale et, enfin, prohibition des funérailles païennes[30].

22. Les participants au synode sont répertoriés par Հ. Աճառյան, *Հայոց Անձնանունների Բառարան* [H. Ačaryan, *Dictionnaire des noms propres arméniens*], Erevan 1942-1962.
23. Mardirossian, *Le Livre* (cité n. 6), p. 263.
24. Cf. J.-P. Mahé, Vač'agan III le Pieux et le culte des reliques, *REArm* n. s. 35, 2013, p. 113-129, qui replace les canons considérés dans leur contexte politico-religieux.
25. C. 1-7, 18-19.
26. C. 9, 20.
27. C. 15-16.
28. C. 7, 21.
29. C. 13-14.
30. Respectivement c. 8, 10, 11 et 12.

Le riche contenu de ces dispositions rappelle fortement celui du premier et, sans conteste, du plus important concile législatif de l'Église arménienne, à savoir le synode de Šahapivan réuni le 24 juin 444[31]. Mais le parallèle entre les deux assemblées apparaît de façon encore plus flagrante à la lecture des sanctions prévues à l'appui de leurs canons respectifs.

On sait qu'à la différence du droit canonique byzantin, la législation de Šahapivan inflige, en plus des peines religieuses – principalement l'excommunication ou l'exclusion –, des sanctions non religieuses, en l'espèce des amendes, des peines corporelles et même la peine capitale à l'encontre des sorciers et des apostats. Il ne faut pas en déduire que l'Église arménienne voulait s'affranchir du principe « Ecclesia abhorret a sanguine », mais nous avons eu l'occasion d'expliquer par ailleurs les raisons – notamment l'absence d'un pouvoir séculier centralisé après l'abolition de la royauté arsacide en 428 – qui motivaient la prescription de telles sanctions par le droit canonique arménien[32]. Or, les *Canons du roi Vač'agan* infligent eux aussi, à côté des sanctions religieuses, la peine de mort ou le paiement d'amendes[33]. En outre, ceux qui s'adonnaient à des funérailles païennes seront amenés à la cour royale pour être « châtiés » *(patuhasem)*, ce qui laisse entendre, ici, l'application d'une sanction séculière[34]. À l'instar des canons de Šahapivan, ceux de Vač'agan ont été composés à une époque où le droit canonique n'en était qu'à ses balbutiements dans le Caucase. Par conséquent, il était encore sous l'influence prégnante du droit coutumier oral *(awrēn-k')*, en particulier, s'agissant de la détermination des peines, et cela en dépit de l'existence effective d'un pouvoir royal à la tête du pays.

ՍԱՀՄԱՆԱԴՐՈՒԹԻՒՆ ԿԱՆՈՆԻ ՎԱՉԱԳԱՆԱՅ ԱՂՈՒԱՆԻՑ ԱՐՔԱՅԻ ԵԴԵԱԼ Ի ԺՈՂՈՎՆ, ՈՐ ՅԱՂՈՒ[Է]ՆՍ ԵՂԵՒ ԳԼՈՒԽ[Ք] ԻԱ

Յամս Վաչագանայ Աղուանից արքայի բազում հակառակութիւնք լինէին ի մէջ աշխարհականաց եւ եպիսկոպոսաց եւ քահանայից եւ քորեպիսկոպոսաց, ազատաց եւ ռամկաց: Ապա կամ եղեւ արքայի առնել ժողով յԱղուէն բազմամբոխ ատեան, յամսեանն մարերի որ աւր երեքտասան էր:

31. **Ն. Ակինեան, Շահապիվանի ժողովին կանոնները. Մատենագրական ուսումնասիրութիւն առթիւ 1500-ամեայ տարեդարձին (444-1944)** [N. Akinean, Les canons du synode de Šahapivan : étude littéraire à l'occasion du 1500e anniversaire (du synode)], *Հանդէս Ամսօրեայ* 63, 1949, p. 79-170 ; Mardirossian, *Le Livre* (cité n. 6).

32. *Ibid.*, p. 234-245.

33. Respectivement c. 11 et c. 18 ainsi que l'épilogue.

34. C. 12. À l'inverse, les c. 15-16 qui mentionnent des infractions moins lourdes décrètent que les coupables seront punis « selon les canons », alors que le c. 8 indique que les chrétiens qui versent le sang « seront amenés devant l'évêque et seront punis selon les lois *(awrēn-k')* ». Enfin, le c. 13 évoque la punition – sans autre précision – pour ceux qui ne respectent pas les interdits alimentaires durant le Carême ou qui travaillent le dimanche. Les quatre dispositions précitées infligent donc uniquement des sanctions religieuses.

L'ensemble de ces éléments milite en faveur de l'authenticité des *Canons du roi Vač'agan*. Mieux, de même que le synode de Šahapivan peut être considéré comme le concile de Nicée (325) de l'Église arménienne, de même, celui qui a été réuni à Ałuen par le roi Vač'agan peut être regardé comme le synode de Šahapivan de l'Église albanienne. Dans les deux cas, il s'agit de l'acte de naissance du droit canonique de ces Églises du Caucase. Mais contrairement au concile de Šahapivan qui représente la racine d'un arbre canonique dont les fruits allaient être nombreux au cours des siècles suivants, celui d'Ałuen allait rester sans lendemain. Aucune pousse ne germa à partir de cette racine et l'Église albanienne n'élabora pas d'autres canons par la suite. Toutefois, au terme d'un parcours d'un demi-millénaire, qui les mena de l'Albanétie à l'Arménie entre le v[e] et le x[e] siècle, les *Canons du roi Vač'agan* constituent la preuve éclatante de l'héritage commun qui unissait les Églises albanienne et arménienne, et plus généralement, l'héritage commun qui rassemblait les Albaniens et les Arméniens.

*
* *

Traduction des *Canons du roi Vač'agan*[35]

DÉFINITION CANONIQUE DE VAČ'AGAN, ROI D'ALBANÉTIE, DISPOSÉE LORS DU SYNODE RÉUNI À AŁUEN – 21 CHAPITRES

Durant le règne de Vač'agan roi d'Albanétie, d'innombrables disputes se produisaient parmi les laïcs et les évêques, les prêtres, les chorévêques, les nobles et la populace. Alors le roi décida de réunir un synode à Ałuen, une assemblée considérable, qui se tint le treizième jour du mois de mareri.

35. Notre traduction se fonde sur le texte de l'édition critique donnée par Hakobyan, *KH II* (cité n. 6), p. 91-100, que nous reproduisons ci-dessous.

Ես՝ Վաչագան Աղուանից արքայ, եւ Շոփաղիշոյ Պարտաւայ արքեպիսկոպոս, Մանասէ Կապաղակայ եպիսկոպոս, Յովնան Հրոշոյ եպիսկոպոս, Անանիա եւ Սահակ եւ Ռոստիդ եպիսկոպոսք, Յովսէփ Կաղանկատուայ երէց, Մատթէ Պարտաւայ երէց, Թովմայ թագաւորի դրան երէց, Պաւղոս Գայէգունու երէց, Շմաւոն Ցրոյ քորեպիսկոպոս, Մատթէ Դարահոջու երէց, Աբայիկազ Բեթայ երէց, Ուրբաթ Այրամանուշէից երէց, Յովէլ եւ Պարպ, Միքէ եւ Յակոբ երիցունք եւ ազատ մարդիկ եւ նահապետք Արցախայ, Բակուր Կաղանկատուայ նահապետ եւ այլք բազումք, որք միաբան առաջի իմ եկին ի հանդէս ի հովոց տեղուջս յԱղուէն, եւ կարգեցաք այսպէս.

Ա. Երիցունք որ ի շէնս լինիցին, երկիցս անգամ ի տարւոջն եպիսկոպոսին երկիր պագցեն, եւ զկարգս հոգեւորս ուսցին ի նմանէ ըստ գրոց. եւ որպէս կարգն է՝ ի տարւոջն եպիսկոպոսին ընծայ տարցի:

Բ. Քահանայ եւ սարկաւագ յորժամ ձեռնադրեն՝, Դ դրամ քահանային եւ Բ՝ սարկաւագին տացեն:

Գ. Ազատ մարդոյ եւ թագաւորազգի որ ինչ հոգւոյն մասն է տացէ իւրովք ձեռաւք ի կենդանութեանն՝ ձի թամբաւք եւ սանձիւք, եւ զոր ինչ կարողութիւնն իւր՝ տացէ. ապա եթէ ի կենդանութեանն չտայցէ, յետ մահուն ընտանիքն տացեն:

Դ. Պտուղ ի ժողովրդոց երիցուն՝ կարգ այս լիցի. թուանիկն Դ գրիւ ցորեան եւ Զ գրիւ գարի եւ ԺԶ փաս քաղցու. եւ որ տառապեալն իցէ՝ հացիդ զկէսն տացէ եւ զինչ որչափ եւ կարող իցէ. իսկ որոյ վար եւ այգի չէ՝ մի՛ առցեն: Եւ որ ոք աւելի քան զայս տացէ սակս ոգեաց՝ բարի առնէ, որպէս Պաւղոս ասէ. «Որ առատութեամբ սերմանէ, առատութեամբ հնձեսցէ» (Բ կոր Թ, 6): Եւ ոյր ոչխար է՝ ի տանէ ոչխար մի եւ Գ գղաթ բուրդ, մի պանիր. եւ ոյր ի տան իցէ՝ մի յովանակ. եւ ոյր պախրէք իցեն՝ որթ մի:

Ե. Եթէ ազատ է, եւ եթէ շինական, եւ եթէ այլ ոք յաշխարհականաց՝ ի տարւոջն զպատարագն մի՛ խափանեսցէ, այսինքն զմեռելոց յիշատակ, որպէս կարող է, եւ անմասն մի՛ արասցեն զմեռեալսն ի վաստակոց իւրեանց: Եւ մեռեալ մարդոյն թէ ձի է՝ մի ձի յոր եւ կամի եկեղեցի տացէ. թէ արջառ է՝ նոյնպէս արասցէ:

Զ. Վանաց երէց կամ վանական ոք եթէ ի վանացն գայթանք ոք առնէ եւ ի վերայ յայտ լինի՝ անարգեսցեն զնա եւ ի տեղւոյն ի բաց արասցեն, եւ զխոստակն[36] յեկեղեցի կալցեն:

Է. Եթէ վանաց երիցունք բազում են եւ ժողովուրդք սակաւ, եւ այլ վանաց ժողովուրդք բազում են եւ երիցունք սակաւ, ի բազում ժողովրդենէն առցեն եւ տացեն վանացն, որոյ երիցունքն շատ են:

Ը. Քրիստոնեայ մարդ, որ կռուի եւ արիւն հեղու՝ տարցեն առաջի եպիսկոպոսին եւ ըստ արիւնացն պատուհասեսցեն:

Թ. Երէց որ զշէն մեծ պահեսցէ, այլ մի՛ պահեսցէ շէն. եւ որ մաւտ Բ ազարակք են՝ մի երէց պահեսցէ, եւ այնչափ հովուեսցէ երէցն, որչափ առաջնորդելն կարիցէ:

36. Pour une discussion des autres sens de ce terme, cf. Dowsett, *Movsēs Dasxuranc'i* (cité n. 5), p. 52 n. 1.

Moi, Vač'agan roi d'Albanétie, [et] Šop'ałišoy archevêque de Partaw, Manasē évêque de Kapałak, Yovhan évêque de Hroš, les évêques Anania, Sahak et Otup'd, Yovsēp' prêtre de Kałankatu, Matt'ē prêtre de Partaw, T'ovma prêtre de la cour royale, Pawłos prêtre de Gayegoyč, Šmavon chorévêque de Cri, Matt'ē prêtre de Darahoǰ, Abayikaz prêtre de Bet', Urbat' prêtre d'Ayramanoyš, les prêtres Yovēl, Parp, Mik'ē et Yakob et les nobles et les chefs de clans d'Arc'ax, Bakur chef du clan de Kałankatu et de nombreux autres, qui tous ensemble réunis se présentèrent devant moi dans ma résidence d'été d'Ałuēn, nous ordonnâmes ainsi.

1. Les prêtres ruraux rendront hommage à leur évêque deux fois par an et apprendront de lui les règles spirituelles selon les Écritures ; et comme c'est la règle, ils lui apporteront une offrande annuelle.

2. Lorsque l'on ordonne un prêtre ou un diacre, l'on donnera 4 *dram* au prêtre et deux au diacre.

3. Un noble ou un membre du clan royal doit au cours de sa vie donner « la part de son âme »[37] de ses propres mains, un cheval sellé et harnaché, et toute chose dans la mesure de ses capacités ; mais s'il ne le fait pas de son vivant, sa famille pourra le faire après sa mort.

4. Concernant les fruits que le peuple donnera au prêtre, la règle est la suivante ; celui qui est fortuné donnera quatre boisseaux de blé, six d'orge et seize cruches de [vin] doux ; et celui qui est démuni donnera la moitié du pain et autant de vin qu'il pourra ; mais qu'on ne prenne rien à celui qui ne possède ni champ ni vigne. Et ceux qui pour le salut de leur âme donneront plus que cela agiront bien, ainsi que Paul le disait : « Celui qui sème abondamment, récoltera abondamment » (2 Co 9,6). Et celui qui possède chez lui des moutons [donnera] un mouton, trois toisons de laine, et un fromage ; et celui qui possède chez lui [des chevaux donnera] un poulain ; et celui qui possède [chez lui du bétail donnera] un veau.

5. Qu'un noble, un vilain ou tout autre laïc ne s'abstienne pas d'une offrande annuelle en commémoration des défunts, dans la mesure de ses moyens, et qu'il ne prive pas les défunts d'une part de leurs gains. Et si le défunt possédait des chevaux, on donnera l'un d'eux à celui que l'Église voudra, et s'il [possédait] des moutons, on fera de même.

6. Le prêtre régulier ou le moine dont le scandale commis au sein du monastère éclate au grand jour sera frappé de mépris, expulsé de l'endroit et son bénéfice foncier sera saisi par l'Église.

7. Si les prêtres réguliers sont nombreux [dans un monastère] tandis que l'assemblée des fidèles est réduite, et que l'assemblée des fidèles [rattachée] à un autre monastère est pléthorique alors que les prêtres réguliers sont peu nombreux, on prélèvera [une part des offrandes effectuées] par la congrégation populeuse pour la donner au monastère comprenant un grand nombre de prêtres réguliers.

8. Le chrétien qui se bat et verse le sang sera amené devant l'évêque qui le châtiera en accord avec les lois.

37. Les membres de l'élite sociale sont ici tenus de réserver de leur vivant une part successorale – qui ne peut être détournée par leurs héritiers – pour le salut de leur âme.

Ժ. Այր՝ զերրորդ ազգի կին մի՛ արասցէ, եւ զեղբաւր կին մի՛ արասցէ։

ԺԱ. Եւ որ զկին թողու, եւ որ առանց պսակի կին առնէ, եւ որ անաւրէն եւ մարդասպան է, եւ կամ զգէտս հարցանէ, զայնպիսին կապեալ՝ ի դուռն արքունի տարցեն եւ դառն մահ ի վերայ դիցեն։

ԺԲ. Եւ այնք որ կոծ դնեն, զտանուտէրն եւ զգուսանն կապեսցեն եւ ի դուռն արքունի տարցեն եւ պատուհաս ի վերայ դիցեն. եւ ընտանիք զհետ արտասուել մի՛ իշխեսցեն։

ԺԳ. Որ զմեռելոտի ուտէ եւ որ ի Քառասներորդսն միս ուտէ եւ որ ի կիւրակէի գործ ինչ գործէ եւ յեկեղեցի չերթայ՝ երէցն պատուհաս արասցէ ժողովրդեամբքն հանդերձ։

ԺԴ. Եւ որ ի չորեքշաբաթու կամ ուրբաթու միս ուտէ յառաջ քան զաղուհացսն՝ մի շաբաթ պահեսցէ. եթէ երիցուն առաջի ոք գայ եւ վկայէ վասն մարդոյն, թէ չէ այդպէս, աւագ շինին կալցի եզն մի զմարդոյն եւ յերէցն տացէ։

ԺԵ. Եթէ աշխարհական ոք յերիցու կամ ի սարկաւագի վերայ բամբասանս դիցէ եւ նոքա խոստովանեսցին թէ այդպէս իցէ, եպիսկոպոսն դիցէ ի վերայ կարգ՝ յանապատի ապաշխարեսցեն։ Ապա եթէ ոչ խոստովանեսցին ճշմարտութեամբ եւ զոր այլքն ասեն՝ ճշմարտութեամբ յայտ լինի, որպէս ի կանոնս է գրեալ՝ պատուհաս դիցեն եւ ի բաց հալածեսցեն ի շինոյն։ Ապա եթէ մեղքն չեն յայտ, պատարագ հրամայեսցեն մատուցանել քահանային եւ երդումն լիցի այն։

ԺԶ. Եւ եթէ ընկերք իւր եւ աշակերտք մեղս ի վերայ դնեն երիցուն եւ ինքեանք հաւատարիմք են, երէցն առաջի սեղանոյն կացցէ եւ ամբաստանողք առաջի ժողովրդեանն ի բեմէն ի վայր ածցեն եւ ի շինոյն արտաքս հանցեն։ Ապա եթէ աշակերտքն քինով լինին եւ ժողովուրդքն գիտէին եթէ յառաջն խռով էին, քահանայն պատարագ մատուսցէ եւ ժողովուրդքն անիծիւք ի բաց հալածեսցեն։ Ապա եթէ խոստովանին, թէ սուտ ասացաք, ապաշխարութիւն ի վերայ դիցեն եւ ի վանաց մի՛ հանցեն։ Իսկ եթէ յետ այնր վնաս ինչ գործիցեն՝ կանոնաւք դատեսցին։

ԺԷ. Դարձեալ եպիսկոպոսունք եւ երիցունք զազատ արանց առաջի արքայի եղեն տրտունջ, եթէ ի շինի երկուս կամ երիս եկեղեցիս առնեն վանս։ Եւ արքայի առաջի ազատ մարդիկ պայմանեցին, եւ արքայի եւ եպիսկոպոսաց եւ ազատաց այսպէս հաճոյ թուեցաւ, թէ զարարեալ եկեղեցիսն թողցեն եւ զպտուղ եւ զհաս եկեղեցւոյ ի վսամ եկեղեցին տացեն։

ԺԸ. Եւ որ տասնորդս տան ազատ մարդիկ՝ զկէսն ի բուն եկեղեցին տացեն եւ զկէսն յիւրեանց եկեղեցին։

9. Le prêtre qui a soin d'un grand village ne doit pas s'occuper [en plus] d'un autre; et si deux hameaux sont proches l'un de l'autre, un seul prêtre aura soin d'eux, et un prêtre peut diriger autant de [fidèles] qu'il est capable de prendre en charge.

10. Qu'un homme ne prenne pas pour femme une parente au troisième [degré], pas plus qu'il ne prenne la femme de son frère.

11. Et celui qui abandonne son épouse ou qui cohabite avec une femme sans l'épouser, ou qui est un impie ou un homicide ou qui consulte les voyants doit être amené à la cour royale chargé de chaînes et être mis à mort cruellement.

12. Et celles qui se frappent par deuil, que le chef du clan et les musiciens soient chargés de chaînes et amenés à la cour royale et se voient infliger un châtiment, et qu'après cela, leurs familiers n'osent pas commander des pleureuses.

13. Celui qui mange une charogne ou qui mange de la viande pendant le Carême ou qui accomplit tel ou tel travail le dimanche plutôt que de se rendre à l'église, se verra châtier par le prêtre entouré de l'assemblée des fidèles.

14. Et celui qui mange de la viande le mercredi ou le vendredi avant [Carême] devra jeûner pendant une semaine. Si quelqu'un se présente devant le prêtre pour attester que l'homme en question n'agit pas ainsi, le chef du village saisira l'un de ses bœufs pour le donner au prêtre.

15. Si un laïc porte une accusation [lit. une médisance] contre un prêtre ou un diacre et que ceux-ci avouent la réalité de celle-ci, que l'évêque les ramène à l'ordre en leur faisant faire pénitence dans un ermitage. Mais s'ils n'avouent pas la vérité, alors que les propos des autres [*i.e.* des accusateurs] constituent manifestement la vérité, que conformément au contenu des canons, on leur inflige un châtiment et on les chasse du village. Mais si le péché n'est pas attesté, le prêtre se verra ordonner de célébrer une messe qui aura valeur de serment.

16. Et si un prêtre est accusé d'un péché par ses collègues et ses disciples et qu'eux-mêmes sont dignes de confiance, le prêtre se tiendra devant l'autel et ses accusateurs face à l'assemblée des fidèles et qu'on le descende de la *bema* et qu'on le conduise hors du village. Mais si les disciples avaient un contentieux [avec le prêtre] et que l'assemblée des fidèles savait qu'ils s'étaient précédemment querellés, le prêtre célébrera une messe et les fidèles les maudiront [les accusateurs] et les chasseront [du monastère]. Mais s'ils avouent en disant : « nous avons proféré un mensonge », qu'on leur inflige une pénitence mais qu'ils ne soient pas expulsés du monastère. Mais si après cela ils commettent des méfaits, les canons s'appliqueront [*i.e.* ils seront châtiés].

17. De plus, s'agissant des évêques et des prêtres qui se plaignent auprès du roi de nobles qui ont, disent-ils, fait [ériger] deux ou trois églises ou maisons religieuses. Et face au roi, ces nobles ont trouvé un accord – qui est apparu convenable au roi, aux évêques et aux nobles –, selon lequel les églises érigées demeurent ainsi et que leurs fruits et leurs revenus soient laissés à l'église principale [lit. éminente] [de la circonscription].

18. Et les nobles qui versent la dîme, donneront la moitié à l'église principale [de la circonscription], et l'autre moitié à leur propre église.

[ԺԹ]. Կիրակէին տէր եւ ծառայ ի վսամ եկեղեցին երթիցեն յաղաւթս եւ զյիշատակ յեկեղեցին տարցեն, այլ անաշխարհիկն զհոգեցատուրն յեկեղեցին տարցէ:

Ի [ԺԹ]. Ազատ արանց որչափ իւրեանց դաստակերտք են՝ զերէց առանց եպիսկոպոսին մի՛ իշխեսցեն հանել, եւ մի՛ եպիսկոպոսն իշխեսցէ առանց նոցա հանել եւ առնել: Եւ երիցուն թէ յազատէ կամ ի ժողովրդականէ վտանգ լինի, գնալ մի՛ իշխեսցէ առանց եպիսկոպոսին:

ԻԱ [Ի]. Ազատ մարդոյ իւր եկեղեցւոյ եթէ սեղան կանգնէ կամ նշխարս բերէ կամ պատարագ առնէ՝ եպիսկոպոսին հրամանաւ արասցէ, որչափ իւր կարողութիւն իցէ: Եւ որ զայս հրաման առնէ եւ կատարէ՝ աւրհնեալ եղիցի. եւ որ ոչն առնէ՝ հեռի եղիցի յեկեղեցւոյ եւ ապա ըստ կարին տուգանս բերցէ առաջի եպիսկոպոսին: Եւ յետ այնր որչափ տուգանն տացէ մարդն, որ ի կանոնսն գրեալ է՝ ընդ աւրհնութեամբ արասցեն:

[ԻԱ]. Զայս պայման արարին եպիսկոպոսունք եւ քահանայք եւ ազատ մարդիկ առաջի արքայի. թէ ի մեր եպիսկոպոսաց, եւ յերիցանց եւ յեկեղեցւոյ բերանոյ՝ աւրհնեալ եղիցի թագաւորն թագուհովն հանդերձ եւ զաւակովն եւ ամենայն աշխարհովս որ յայս ժողովեալ են՝ աւրհնեալ եղիցին:

Եւ զայս հրաման մատանեցին՝ Մուծիկ արքայի հրամանատար, Միրհաւրիկ հազարապետ, ազգապետ[ք]՝ Մարութ, Տիրազդ, Ասպրակոս, Շամայ, Բակուր, Առատան, Արշէս, Վարդան քաջ, Գարդմանայ տէր՝, Խուրս, Գերմանոս[ե?]ան, Խոսկեան, Փիրոզ նահապետ եւ ամենայն ազատք Աղուանից: Վասն առաւել գրոյս [հաստատութեան] Վաչագանայ արքայի Աղուանից մատանի եդաւ ի վերայ:

[19]. Le dimanche, le maître comme le serviteur se rendront à l'église principale [de la circonscription] pour prier et pour offrir un service de commémoraison, quant à l'étranger, il donnera à l'église pour le repos des âmes.

20 [19]. Les nobles pour autant qu'ils agissent dans les limites de leurs domaines n'auront pas le droit de déposer un prêtre [sans l'accord] de l'évêque, et l'évêque n'aura pas le droit, sans leur accord, de déposer ou de nommer [un prêtre dans leurs domaines]. Et le prêtre qui est menacé par un noble ou un laïc n'a pas le droit de quitter [son église] sans l'accord de l'évêque.

21 [20]. Le noble qui érige un autel ou qui apporte des reliques ou qui procède à une offrande dans son église devra le faire dans toute la mesure de ses possibilités avec le commandement de l'évêque. Et celui qui observe et accomplit ce commandement sera béni ; et celui qui ne l'observe pas sera éloigné de l'Église, puis il versera à l'évêque une amende [dont le montant] sera proportionné à ses ressources. Et après avoir payé le montant de l'amende prescrit par les canons, il recevra une bénédiction.

[21]. Cette stipulation a été élaborée par les évêques, les prêtres et les nobles en présence du roi ; que le roi avec la reine et leur fils et toutes les personnes présentes à ce synode soient bénis par [lit. la bouche] nos évêques, les prêtres et l'Église.

Et ces commandements ont été scellés par Mucik, chancelier du roi, Mirhawrik, intendant général, les chefs des maisons dynastiques, Marut', Tirazg, Asprakos, Šamay, Bakur, Aṙatan, Aršēs, Vardan le Brave, Xurs seigneur de Gardman, Germanos[e]an, Xoskean, le chef de clan P'irog et tous les nobles d'Albanétie. L'autorité de cet écrit a été ratifiée par l'apposition du sceau de Vač'agan roi d'Albanétie.

TROIS VERSIONS GÉORGIENNES ANCIENNES DE LA *VIE D'ANASTASIE LA PATRICE*

par Nana MIRACHVILI-SPRINGER

Notre recherche vise à illustrer la richesse de l'hagiographie géorgienne grâce à une étude de la *Vie d'Anastasie la Patrice*. Les versions géorgiennes de la *Vie* sont publiées et traduites ici pour la première fois d'après les plus anciens manuscrits. Attribué à abba Daniel de Scété, le récit, composé au VIe siècle, retrace l'histoire d'une patrice de la cour de Constantinople qui s'enfuit en Égypte puis passe vingt-huit ans dans une grotte, donnée par abba Daniel, dans le désert de Scété, déguisée en moine, afin d'échapper à l'amour de l'empereur Justinien (527-565). Notre recherche révèle les particularités des textes de la *Vie* et tente d'identifier les sources de la traduction. Elle propose une étude comparée des trois traductions de la *Vie*, confrontées aux versions grecques et syriaque.

Les textes géorgiens de la *Vie* sont conservés dans trois manuscrits anciens, comprenant tous une traduction du type *keimena*[1] : le ms. *A*-35 (Tbilissi) du Xe-XIe s. contenant le *Patericon* traduit par Euthyme l'Ibère (sigle *Euth.*, fol. 261^{v}-264^{v}) ; le ms. *A*-1105 (Tbilissi) du XIe s. renfermant le *Patericon* traduit par le hiéromoine Théophile (sigle *Théo.*, fol. 181^{v}-183^{v})[2], ainsi que le recueil hagiographique Bodley 1 (Oxford, bibliothèque Bodléienne), élaboré au XIe s. à Jérusalem par le scribe Giorgi-Prokhore[3] au monastère

1. Selon l'illustre interprète géorgien Ep'rem Mcire (XIe siècle), on appelait კიმენი *kimeni* ou *keimena*, du grec κείμενον-« posé », les traductions des œuvres hagiographiques écrites dans un langage simple, dépourvu de rhétorique, კ. კეკელიძე, *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან* [K. KEKELIDZE, *Études sur l'histoire de la littérature géorgienne ancienne*], Tbilissi 1957, p. 502 ; ე. გაბიძაშვილი, *ქართული ნათარგმნი აგიოგრაფია* [E. GABIDZAŠVILI, *Hagiographie géorgienne traduite*], Tbilissi 2004, p. 13-73 ; K. SALIA, La littérature géorgienne (Ve-XIIIe s.), *Bedi Kartlisa* 15-18, 1965, p. 15-61 ; M. van ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires*, Louvain 1975, p. 3.

2. Les textes sont édités par მ. დვალი, *შუა საუკუნეთა ნოველების ძველი ქართული თარგმანები. 2* [M. DVALI, *Traduction géorgienne des nouvelles médiévales. 2*], Tbilissi 1974, p. 84-89 ; la biographie de Théophile (XIe s.) voir KEKELIDZE, *Études* (cité n. 1), p. 243-246.

3. Moine puis prêtre, Giorgi-Prokhore passa plusieurs années dans le monastère de Saint-Sabas puis fonda le monastère de Sainte-Croix près de Jérusalem, კ. კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. 1* [K. KEKELIDZE, *Histoire de la littérature géorgienne ancienne. 1*], Tbilissi 1980, p. 102-106 ;

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 453-472.

géorgien de Sainte-Croix (sigle *Bod.*, fol. 488r-490r)[4]. Ce dernier est un recueil composite, riche en matériaux hagiographiques, dont le noyau doit se rattacher à un modèle grec aujourd'hui perdu. Le catalogue de P. Peeters ne contient pas la description de la *Vie*[5]. Une copie de la version bodléienne est insérée dans le ms. *A*-382 du xve s.

Parmi les 11 récits attribués à Daniel de Scété, seule la *Vie d'Anastasie la Patrice* est attestée en géorgien. Les textes *Euth.* et *Théo.* n'ont aucun titre, tandis que *Bod.* est intitulé ამბა დანიელისი პატრიკიაჲსთჳს, რომელმან სახელი გარდაიცვალა საჭურისად (D'abba Daniel sur la Patrice qui changea son nom en celui d'eunuque). *Euth.*, plus abrégé, présente de nombreuses divergences par rapport au *Bod.* et à l'ample traduction de Théophile. Tandis que *Euth.* qualifie Anastasie de ნეტარი *netari*, « bienheureuse », dans *Théo.* et *Bod.* elle est dite la Patrice. *Euth.* est aussi le seul à décrire Anastasie comme l'épouse d'un grand patrice de la cour de Justinien[6]. Ces variantes démontrent que *Bod.*, *Théo.* et *Euth.* ne remontent pas au même archétype, la dernière traduction provenant probablement d'un modèle grec actuellement inconnu[7].

Comparaison des versions géorgiennes avec les textes grecs

L. Clugnet a publié les 11 récits grecs attribués à abba Daniel le Scétiote d'après des manuscrits (dont aucun n'est antérieur au ixe siècle) contenant des collections de *Vies* et d'apophtegmes de moines d'Égypte *(Apophthegmata* et *Gerontica).* Plusieurs de ces récits existent aussi en syriaque, en arabe, en copte, en éthiopien et un au moins en arménien[8]. Les textes syriaques, copte et éthiopiens de la *Vie d'Anastasie la Patrice* ont été publiés (l'arabe est inédit), mais d'après L. Clugnet le texte grec est l'original[9]. Il distingue les

ლ. მენაბდე, *ძველი ქართული კულტურის კერები* [L. Menabde, *Les anciens foyers culturels géorgiens*], Tbilissi 1996, p. 67-89 ; Gabidzašvili, *Hagiographie* (cité n. 1), p. 18-21.

4. D'après P. Peeters, *Recherches d'histoire et de philologie orientales* (Subsidia hagiographica 27), Bruxelles 1951, p. 84, « Le manuscrit d'Oxford est un magnifique codex en parchemin. C'est une copie très rapprochée de l'original, la plus ancienne et manifestement la meilleure qui nous soit restée. Il faudrait reconstituer le texte en la prenant pour base. »

5. P. Peeters, De Codice hiberico Bibliothecae Bodleianae Oxoniensis, *AnBoll* 31, 1912, p. 301-318 ; pour une description précise de la *Vie*, voir le catalogue, établi par ს. ქურციკიძე, ბოდლე, *მრავალთავი* 20 [C. K'urcikidze, Bodle, *Recueil de l'institut des manuscrits* 20], Tbilissi 2003, p. 389 ; Kekelidze, *Études* (cité n. 1), p. 135 ; Gabidzašvili, *Hagiographie* (cité n. 1), p. 310.

6. Les manuscrits syriaques de Londres (*Addit.* 14.601) et les manuscrits grecs de Paris contiennent un certain nombre de fragments de lettres adressées par Sévère, patriarche d'Antioche, à Anastasie, femme de consul (ὑπάτισσα) ou diaconesse (διάκονος), cf. L. Clugnet, *Vie et récits de l'abbé Daniel le Scétiote (vie s.)*, Paris 1901, p. 12.

7. ს. ქურციკიძე, მ. დვალი, ამბა დანიელის ავტორობით ცნობილი პატერიკული თხრობის კიდევ ერთი თარგმანისათვის, *მაცნე* 1-4 [C. K'urcikidze, M. Dvali, Encore sur une traduction d'une narration patristique attribuée à Amba Daniel, *Macne : revue historique et philologique* 1-4], Tbilissi 1997, p. 97-106.

8. Clugnet *Vie et récits* (cité n. 6) ; G. Garitte, Daniel de Scété, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* 14, Paris 1960, col. 70-72 ; M. Delcourt, Le complexe de Diane, *Revue de l'histoire des religions* 153, 1953, p. 6 ; A. Anson, The female transvestite, *Viator* 5, 1974, p. 29.

9. G. Garitte signale : « L'édition de L. Clugnet, qui a tiré les textes grecs de quelques manuscrits de Paris, est très insuffisante ; sans un dépouillement exhaustif des manuscrits grecs et orientaux, et une comparaison attentive des diverses recensions, il est impossible de se prononcer sur l'origine des textes » ; Garitte, Daniel de Scété (cité n. 8), col. 71.

rédactions *A* (ms. *Coislin* 283, BnF), *B* (ms. *Parisinus gr.* 914) et *C*, dans un ménologe à la date du 10 mars, le jour de la commémoration de sainte Anastasie[10]. Cette dernière rédaction étant assez éloignée des trois versions géorgiennes, on les a comparées, pour le grec, avec les rédactions *A* et *B* et pour le syriaque, avec la traduction de F. Nau[11], ainsi qu'avec celle de S. Brock et S. Harvey[12].

Le titre de *Bod.* s'accorde avec *Grec B* : Τοῦ αὐτοῦ ἀββᾶ Δανιὴλ περὶ τῆς Πατρικίας τῆς μετονομασθείσης εὐνούχου (Du même abba Daniel, sur la Patrice qui changea son nom en celui d'eunuque) ; en revanche, *Grec A* donne : Βίος καὶ πολιτεία Ἀναστασίας τῆς Πατρικίας (Vie et conduite d'Anastasie la Patrice). Cependant, de façon générale, *Bod.* et *Euth.* sont plutôt proches de *Grec A*, tandis que *Théo.* est plus ample et diffus.

Voici quelques exemples caractéristiques de décalage entre les versions géorgiennes et les versions grecques publiées.

Grec B	*Grec A*	*Bod.*	*Euth.*	*Théo.*
Καὶ λαλήσαντες οἱ ἀμφότεροι ἀπῆλθον	Καὶ κλαύσαντες ἀμφότεροι ἐξῆλθον καὶ ἀπῆλθον εἰς τὸ σπήλαιον	და ვითარ იტირეს, წარვიდეს და მიიწინეს ქუაბსა მას	და წარემართნეს ორნივე ტირილითა დიდითა	და იტირეს ფრიად ზოგად ორთავე და წარვიდეს
Et ayant conversé, tous les deux partirent	Et ayant pleuré, tous les deux sortirent et partirent pour la grotte	Et lorsqu'ils eurent pleuré, ils partirent et arrivèrent à la grotte	Et tous deux se mirent en route avec de grands pleurs	Et tous deux ensemble pleurèrent beaucoup et partirent

Les trois versions géorgiennes traduisent κλαύσαντες იტირეს = « ayant pleuré » de *Grec A* (de même le syriaque : « The two men wept and came »[13]) et non λαλήσαντες = « ayant conversé » de *Grec B*. Pour le reste *Euth.* et *Théo.* s'écartent totalement du grec, tandis que *Bod.* n'omet qu'un seul mot (ἀμφότεροι).

Grec A	*Euth.*	*Grec B*	*Bod.*	*Théo.*
καὶ ἀναβλέψας πρὸς ἀνατολὰς, καὶ εἰς τὰ δεξιὰ, ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὑπερ τὸν ἥλιον	და მიჰხედნა მარჯუენით და თქუა: „კელთა შენთა შევჰვ-ედრებ სულსა შენსა." და იქმნა პირი მისი, როგორც მზჱ	Καὶ ἀναβλέπει εἰς τὰς ἀνατολὰς καὶ εἰς τὰ δεξιὰ καὶ λέγει: « Καλῶς ἤλθατε, ἄγωμεν », καὶ ἐγένετο τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς πῦρ	და ესერაჲ თქუა, მიიხილა აღმოსავალით და მარჯუენით და თქუა: „კეთილად მოხუე-დით, მიგუალეთ." და მეყსეულად განათლდა პირი მისი, ვითარცა ცეცხლი	და მიხედნა მარჯუჱნით კჱრძო და თქუა: „კჱთილად მოხუჱდით." და გაბრწყინდა პირი მისი, ვითარცა ლამპარი ცეცხლისაჲ

10. Clugnet *Vie et récits* (cité n. 6), p. 2-11.

11. Publiée dans Clugnet, *Vie et récits* (cité n. 6), p. 73-78.

12. S. Brock, S. Harvey, Anastasia, dans *Holy women of the Syrian Orient*, Berkeley 1987, p. 142-149.

13. Brock, *Holy women* (cité n. 12), p. 146.

et il leva les yeux vers l'Orient et à droite ; son visage rayonna plus que le soleil	Il regarda à droite et dit : « Je remets mon âme entre tes mains. » Et son visage devint comme le soleil	Et il regarda vers l'Orient et à droite et dit : « Vous êtes venus en paix, partez », et son visage devint comme un feu	Et sur ces mots il regarda vers l'Orient et à droite et dit : « Vous avez bien fait de venir, repartez (en paix.) » Et soudain son visage s'illumina comme un feu	Il regarda du côté de la droite et dit : « Vous avez bien fait de venir. » Et son visage s'illumina, comme une lampe de feu

Euth. se rapproche de *Grec A* en parlant de ἥλιος, soleil ; *Bod.* se rapproche de *Grec B* en évoquant πῦρ, feu, mais il est important de souligner que les trois versions géorgiennes s'écartent les unes des autres. Le syriaque est aussi différent : « and he looked in the direction of the east and the south, stretched out his hands and said : "You did well to come, let us be off." His face shone like lightning from heaven. »[14]

D'autres exemples confirment que les textes géorgiens ne proviennent pas d'un texte grec publié et ne dérivent pas du même archétype. Cependant l'influence grecque se fait sentir dans le style des versions géorgiennes, ainsi qu'en témoigne le calque littéral : ვყოთ სიყუარული *vqot' siquaruli* ποιήσωμεν ἀγάπην, « faisons une agape » où « agape » signifie un repas charitable après l'enterrement. Le contexte de cette phrase est instructif, « faisons un (acte) d'amour », d'après le grec.

Grec A	*Grec B*	*Bod.*	*Euth.*	*Théo.*
Καὶ θάψαντες αὐτὸν καὶ ποήσαντης εὐχὴν λέγει ὁ γέρων: « Καταλύσωμεν σήμερον καὶ ποιήσωμεν ἀγάπην ἐπάνω τοῦ γέροντος », καὶ βαστάσαντες τὴν σειρὰν ἤνεγκαν καὶ ἦλθον εὐχαριστοῦντες τῷ Θεῷ	Καὶ θάψαντες αὐτὸν καὶ ποιήσαντης εὐχήν, λέγει ὁ γέρων τῷ μαθητῇ αὐτοῦ: « Καταλύσωμεν τὴν νηστεῖαν σήμερον, καὶ ποιήσωμεν ἀγάπην ἐπάνω τοῦ γέροντος. » Καὶ κοινωνήσαντες εὗρον ἔχοντα αὐτὸν ὀλίγους παξαμάδας καὶ βρεκτά καὶ ποιήσαντες ἀγάπην ἐπάνω αὐτοῦ καὶ βαστάσαντες τὴν σειρὰν ἣν ἔκαμνεν ἀπῆλθον εὐχαριστοῦντες τὸν Θεὸν ἐν τῷ κελλίῳ ἑαυτῶν	ვითარცა დაჰმარხეს, ყვეს ლოცვაჲ. და ჰრქუა ბერმან მოწაფესა თჳსსა : „დავაცადოთ დღეს მარხვაჲ და ვყოთ სიყუარული ბერსა ამას ზედა.“ და ვითარცა ეზიარნეს, პოვეს მცირედ პაქსიმატი და დამბალი ცერცჳ და ყვეს სიყუარული და წარიტანეს კელთსაქმარი მისი, რომელ აქუნდა გინგილაჲ და წარვიდეს და ადიდებდეს ღმერთსა	და ვითარცა დაჰფლეს იგი, ჰრქუა ბერმან: „დავჰჴსნათ დღეს მარხვაჲ, შვილო, და ვყოთ სიყუარული გუამსა ზედა წმიდისა ამის ბერისასა.“ ეზიარნეს და პირ-იჴსნეს და რამეთუ პოეს პაქსიმადი და ცერცჳ დამბალი. მოიქცეს სენაკად თჳსად და ჰმადლობდეს ღმერთსა	და ვითარცა დაჰფლჱს იგი და ყვეს ლოცვაჲ, ჰრქუა ბერმან მოწაფესა თჳსსა: „დავჰჴსნათ, შვილო, დღეს მარხვაჲ და ვყოთ სიყუარული სამარხოსა ზედა ბერისასა.“ და ეზიარნეს იგინი და პოვეს მცირედ პაქსიმადი და ოსპნი დამბალი და ყვეს სიყუარული საფლავსა მას ზედა ბერისასა. და აღიღეს მათ თანა სირაჲ იგი, რომელ შურებოდა, და უკუმოიქცეს სჱნაკად თჳსად და ჰმადლობდეს ღმერთსა მიზჱზსა ყოველთა კჱთილთასა

14. *Ibid.*, p. 147.

Quand ils l'eurent enterré et fait une prière, le vieillard dit : « Rompons (le jeûne) aujourd'hui et faisons une agape sur ce vieillard ». Et emportant la corde, ils partirent et rendaient gloire à Dieu	Et quand ils l'eurent enterré et fait une prière, le vieillard dit à son disciple : « Rompons le jeûne aujourd'hui et faisons une agape sur ce vieillard. » Quand ils eurent communié, ils trouvèrent qu'il avait un peu de biscottes et de croûtes trempées, et ils firent une agape sur lui ; emportant la corde à laquelle il œuvrait, ils partirent à leur cellule et rendaient gloire à Dieu	Quand ils l'eurent enterré, ils firent une prière. Et le moine dit à son disciple : « Rompons le jeûne aujourd'hui et faisons une agape sur ce moine. » Et lorsqu'ils eurent communié, ils trouvèrent un peu de biscottes et les fèves trempées (dans l'eau). Et ils firent agape et emportèrent l'ouvrage de ses mains, qui comportait une étole de diacre. Ils partirent et rendaient gloire à Dieu	Quand ils l'eurent enterré, le moine dit : « Rompons le jeûne aujourd'hui, mon fils, et faisons une agape sur ce saint moine. » Ils communièrent et ils mangèrent, car ils trouvèrent les biscottes et les fèves trempées (dans l'eau). Ils retournèrent à leur cellule et rendaient gloire à Dieu	Quand ils l'eurent enterré et ils firent une prière, le moine dit à son disciple : « Mon fils, rompons le jeûne aujourd'hui et faisons une agape sur le tombeau du moine. » Ils communièrent, ils trouvèrent un peu de biscottes et les lentilles trempées (dans l'eau) et ils firent agape sur le tombeau du moine. Ils emportèrent avec eux la corde à laquelle il œuvrait et ils retournèrent à leur cellule et rendaient gloire à Dieu à cause de ses bonnes actions

La version syriaque est très proche du *Grec B*[15].

D'après le grec, Daniel et son disciple prirent en partant la corde qu'Anastasie était en train de tresser avant sa mort (ἦν ἔκαμνεν). *Théo.* se contente d'emprunter le mot grec σειρά, qui devient *sira*, « corde »[16]. En revanche, *Bod.* parle de გინგილაჲ *gingilay* qui signifie ὠράριον, « l'étole du diacre »[17]. Pourtant le mot grec σειρά n'a aucun rapport avec les habits liturgiques. Nous signalons cette confusion sans pouvoir en expliquer l'origine.

Nous présentons d'abord les textes et les faisons suivre de quelques observations sur les origines possibles des versions géorgiennes de la *Vie d'Anastasie*.

15. CLUGNET *Vie et récits* (cité n. 6), p. 75 ; BROCK, *Holy women* (cité n. 12), p. 147.

16. Le mot géorgien სირა *sira* « corde », dérive vraisemblablement du mot grec σειρά, cf. R. GVARAMIA, *Al Bust'ani* (la version arabe du *Pré spirituel*, selon le manuscrit sinaïtique du x[e] siècle), Tbilissi 1965, p. 43-44 ; ი. აბულაძე, *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი* [I. ABULADZE, *Dictionnaire du géorgien ancien*], Tbilissi 1973, p. 393.

17. Ὠράριον, *orarium* (ოლარი, ორარი *olari, orari*), la *stola* (étole), ornement liturgique de diacre ; cf. le dictionnaire de სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული. 1* [Sulxan-Saba ORBELIANI, *Dictionnaire du géorgien. 1*], Tbilissi 1966, p. 157 : გინგილა, დიაკვნის ოლარი (*gingila, diakvnis olari*).

B

1. (488r) **ამბა დანიელისა პატრიკიაჲსთჳს, რომელმან გარდაიცვალა სახელი საჭურისად.**

საჭურისი ვინმე დაყუდებულ იყო შინაგანსა-რე უდაბნოსა სკიტისასა. ხოლო სენაკი მისი ეშორა სკიტესა მილიონით ათორმეტით. ერთსა შაბათსაგანსა დღესა მოვიდა იგი ამბა დანიელისა შემწუხრებულსა, ვიდრემდის არავინ ცნა მისლვაჲ მისი გარეშე მოწაფისა მისისა.

2. ხოლო უბრძანა ბერმან მოწაფესა თჳსსა, რაჲთა აღავსებდეს კეცისა ჭურჭელსა წყლითა მის საჭურისისათჳს კჳრიაკესა შინა ერთ და დასდგმიდეს ჭურჭელსა მას კარსა გარეშე სენაკისა მისისათა, და ჰრეკოს და წარვიდეს, და ყოვლადვე არა იკადროს სიტყჳს მიგებად მისა. და ჰრქუა მას: „ჰხედევდ და რაჟამს ჰპოო კეცი მახლობელად კარსა მის ქუაბისასა დაწერილი, მოიტანე შენ თანა.“ და ჰყოფდა ესრეთ მოწაფჱ იგი.

3. და ერთსა დღესა შინა პოვა კეცი დაწერილი, ვითარმედ: „მიიხუენ, მამაო, ჭურჭელნი და მოვედ მხოლოჲ ძმითურთ. და ვითარცა წარიკითხა ბერმან დაწერილი კეცსა ზედა, ატირდა ტირილითა დიდითა და ჰრქუა მოწაფესა თჳსსა: „ჵ, ვითარი სუეტი წარწყმიდა შინაგანმან უდაბნომან.“

ექვთიმე
მთაწმინდელი
Euthyme l'Hagiorite
უსათაურო

იყო ვინმე საჭურისი და ჯდა ქუაბსა შინა მცირესა, რომელი იყო ათორმეტსა მილიონსა უშინაგანე[ს]სა სკიტით უდაბნოსა. ხოლო მოვალნ იგი თუესა შინა ერთგზის მამისა დანიელისა ღამით. და არავინ უწყოდა ესე, გარნა მოწაფემან მამისა დანიელისამან.

ხოლო დაემცნა ბერსა მოწაფისა თჳსისადა, რაჲთა კჳრეაკესა შინა ერთგზის მიართუმიდეს მას წყალსა და დასდგმიდეს კართა ზედა მისთა, და სულღებით შეიქცეოდის და არა იხილვიდეს მას, არამედ უკუეთუ პოოს კართა ზედა მისთა კეცი დაწერილი, აღიღოს და მიართუას იგი ბერს. და ესრეთ იქმოდა მოწაფე იგი მისი.

ხოლო დღესა ერთსა პოვა კეცი დაწერილი კარსა ზედა მის[ს]ა. და მოართუა იგი ბერსა. ხოლო ბერმან წარიკითხა წერილი იგი, ვითარმედ: „აღიღე სათხროლი და მოვედით შენ და შენი მოწაფე.“ და ვითარცა წარიკითხა ბერმან, შეიპყრა იგი მწუხარებამან და ცრემლოოდა იგი ფრიად.

თეოფილე
ხუცესმონაზონი
Théophile le Hiéromoine

უსათაურო

საჭურისი ვინმე მკჳდრობდა უშინაგანესსა უდაბნოსა სკიტისასა. ხოლო იყო სენაკი მისი შორს სკიტისაგან, ვითარ ათვრამეტ მილიონ. ესე მივალნ ერთგზის შჳდეულსა შინა ღამით მამისა დანიელისსა, და არავინ იცოდა სხუამან, თჳნიერ მან და მოწაფემან მისმან.

ხოლო დაემცნო ბერსა მოწფისა მის თჳსისადა, რაჲთა შჳდეულსა შინა ერთგზის მიართუმიდეს ჭურჭლითა წყალსა და დასდგმიდეს [ვ] გარეშე კარსა, ოდენ რეკჳბისა მიერ აცნობებდეს მას, და ესრეთ მდუმრიად განეშორებოდის, რომელ ყოლადვე არას იტყოდის სიტყუასა. ხოლო ესეცა ეთხრა ბერსა მოწფისადა, რაჲთა ოდესცა პოოს კჱცი დაწერილი, მოართუას მას. და ესრეთ ჰყოფდა ყოველსა მოწაფე იგი ბერისაჲ, ვითარცა განეწესა მისდა მოძღუარსა მისსა.

დღესა უკუჱ ერთსა პოვა კჱცი დაწერილი გარეშე კარსა მას ქუაბისსა მოწაფემან მან ბერისამან, რომელსა ზედა ეწერა ესრეთ: „მამაო, მოშუჱრ მარტოჲ ვიდრე ჩემდადმდჱ და მოწაფეცა შენი, და თანა მოიტანეთ სათხროლი.“ და ვითარცა აღმოიკითხა დაწერილი იგი ბერმან, იტირა ტირილითა დიდითა

Bod.	*Euthyme l'Hagiorite*	*Théophile le Hiéromoine*
1. (488r) D'ABBA DANIEL SUR LA PATRICE QUI CHANGEA [SON] NOM EN CELUI D'EUNUQUE	[SANS TITRE]	[SANS TITRE]
Un certain eunuque pratiquait l'ascèse dans le désert intérieur de Scété. Or, sa cellule était éloignée à douze milles de Scété. Un jour de samedi, il vint chez Abba Daniel dans la soirée avant que nul ne sût qu'il y était allé, sauf son disciple.	Il était un eunuque qui était établi dans une petite grotte située à douze milles dans le désert intérieur de Scété. Or, il avait coutume de venir une fois par mois chez le Père Daniel la nuit, et nul ne le connaissait, sauf le disciple du Père Daniel.	Un certain eunuque s'était établi dans le désert intérieur de Scété. Or sa cellule était située à dix-huit milles environ de Scété. Une fois par semaine, la nuit, il avait coutume de venir chez le Père Daniel, et personne d'autre ne le savait, sauf lui et son disciple.
2. Or le vieillard ordonna à son disciple de remplir d'eau une jarre en poterie pour l'eunuque, une (fois) par semaine, et de poser la jarre à la porte, à l'extérieur de sa cellule, de frapper et de partir, mais de n'oser en aucun cas lui adresser la parole. Et il lui dit : « Regarde, et lorsque tu trouveras un tesson écrit près de la porte de sa grotte, apporte-le moi. » Son disciple fit ainsi.	Cependant, le vieillard avait commandé à son disciple de lui apporter de l'eau une fois par semaine, de la poser à la porte et de repartir immédiatement sans le voir. Toutefois, s'il trouvait un tesson écrit à sa porte, (il devait) l'apporter au vieillard. Et son disciple faisait ainsi.	Cependant, le vieillard avait commandé à son disciple de lui apporter de l'eau dans une jarre une fois par semaine, de la poser à l'extérieur de la porte, en frappant seulement pour le lui faire comprendre, et de repartir en silence sans dire un mot. Or, le vieillard avait aussi dit à son disciple que, lorsqu'il trouverait un tesson écrit, il le lui apportât. Et le disciple du vieillard (Daniel) faisait tout, comme l'avait prescrit son maître.
3. Et un jour il trouva un tesson écrit : « Prends les outils, Père, et viens seul avec un frère. » Et lorsque le vieillard lut ce qui était écrit sur le tesson, il pleura des larmes abondantes et dit à son disciple : « Oh quel pilier le désert intérieur a détruit ! »	Or un jour, il trouva un tesson écrit à sa porte et il l'apporta au vieillard (Daniel). Le vieillard lut l'écrit : « Prends une pelle et venez, toi et ton disciple ». Lorsque le vieillard lut (cela), le chagrin le saisit et pleurait abondamment.	Un jour donc, le disciple du vieillard trouva dehors, à la porte de la grotte, un tesson sur lequel était écrit ceci : « Père, hâte-toi (de venir) seul chez moi avec ton disciple, et apportez une pelle ». Lorsque le vieillard lut l'écrit, il pleura des larmes abondantes et dit à son disciple : « Hélas, (mon) enfant, quel pilier de lumière

4. და ჰრქუა მოწაფესა მას თჳსსა: „იპყრენ ჭურჭელნი ესე, მიგუალე სწრაფით, რაჲთა ადრე მოვიწიენით. ნუუკუე დავრჩეთ კურთხევისა და ლოცვისა მისისაგან, რამეთუ უფლისა მივალს.“

და ჰრქუა მოწაფესა თჳსსა: ,,შვილო, აღიღე სათხროლი და შემომიდეგ მე, რაჲთა წარვიდეთ სწრაფით და არა დავაკლდეთ ლოცვას მის ბერისასა, რამეთუ დიდი სუეტი წარვალს სოფლით.“

და ჰრქუა მოწაფესა თჳსსა: ,,ეჰა, შვილო, ვითარი-ღა სუჱტი ნათლისაჲ დამიტეობს ჩუენ დღეს.'' მერმჱ ჰრქუა: ,,აღიღე ჭურჭელი ესე, შვილო, და შემომიდეგ მე და გუალჱ და წარვიდეთ და ნუთუ ვითა მივესწრნეთ ბერსა, რაჲთა არა დავაკლდეთ ლოცვასა მისსა, რამეთუ წარვალს იგი უფლისა.“

5. (488ᵛ) და ვითარ იტირეს, წარვიდეს და მიიწინეს ქუაბსა მას და პოვეს იგი, რამეთუ სიმკჳრვალესა შეეპყრა. და დაეცა ბერი პირსა ზედა თჳსსა და ტირილით იტყოდა: „ნეტარ ხარ შენ, რამეთუ ჟამისა ამისათჳს განსვლისა შენისა იშრომე და შეურაცხ-ჰყავ სამეუფოჲ ქუეყნისაჲ და კაცთაჲ.“

და წარემართნეს ორნივე ტირილითა დიდითა. მივიდეს და პოვეს ნეტარი იგი შეპყრობილი სიმკჳრვალითა დიდითა და ეტყოდეს მას: ,,ნეტარ ხარ შენ, მამაო ანასტასი, რამეთუ შეურაცხ-ჰყვენ საფასენი [ვ]და კეთილნი ამის სოფლისანი, და ვითარცა ოდენ გსუროდა, რომელსაცა იხილავ დღეს და განისუენო შრომათაგან შენთა, რომელნი თავს-ისხენ სიყუარულისათჳს მისისა.“

და იტირეს ფრიად ზოგად ორთავე და და წარვიდეს. და პოვეს იგი მკჳრვალებითა ფიცხლითა შეპყრობილად. და დაადგო ბერმან თავი თჳსი ზედა მკჱრდსა მისსა და იტირა ფრიად და ჰრქუა: ,,ნეტარ ხარ შენ, რამეთუ ჟამისა ამისათჳს იურვოდე და ზრუნევდი და შეურაცხ-ჰყავ სამეუფოჲ ქუეყანისაჲ და დაუტევენ ყოველნი კაცნი და ყოველივე დიდებაჲ მსოფლიოჲ.“

6. და ჰრქუა საჭურისმან მან ბერსა: „ნეტარ ხარ შენ, ახალო აბრაჰამ, რამეთუ რავდენთა ნაყოფთა მიითუალავს ქრისტე კელთა ამათგან შენთა.“ და ჰრქუა ბერმან: „ლოცვაჲ ყავ ჩემთჳს, ძმაო.“ ხოლო საჭურისმან ჰრქუა: „მე, მამაო, მრავალთა ლოცვა მიკმს ჟამსა ამას შინა.“

მიუგო ნეტარმან ანასტასი ბერსა და ჰრქუა: ,,ნეტარ ხარ შენ, ახალო აბრაჰამ, რამეთუ შემწყნარებელ იქმენ უცხოთა, რომელ არს ქრისტე, რამეთუ მრავალნი ნაყოფნი შესწირენ ქრისტესა.“

ჰრქუა მას საჭურისმან მან: ,,ნეტარ ხარ შენ, ახალო აბრაჰამ, უცხოთ-შემწყნარებელო ქრისტესო, რამეთუ მრავალთა დაფარულთა მონათა მიიხუამს უფალი კელთაგან შენთა.“

7. და ჰრქუა მას ბერმან: „უკუეთუმცა მესწრო მე ჟამისა ამის, ვევედრემცა ღმერთსა. ხოლო შენ ყავ ლოცვაჲ ჩუენთჳს, რამეთუ მიმავალ ხარ წინაშე უფლისა.“

ხოლო ბერმან ჰრქუა მას: ,,ლოცვა ყავ ჩუენთჳს, მამაო!“ მიუგო მას ნეტარმან: ,,ჟამსა ამას მე მიკმან ლოცვანი თქუენნი და სხუათა წმინდათანი.“ ჰრქუა მას ბერმან: ,,უკუთუმცა მე მესწრა შენდა ჟამსა ამას, ვევედრემცა შენთჳს ღმერთსა.“

ჰრქუა მას ბერმან: ,,ყავ სიყუარული, მამაო, და ლოცვა ყავ ჩუენთჳსა.“ ჰრქუა მას საჭურისმან: ,,მე მრავალთა ლოცვანი მიკმან ჟამსა ამას.“ ჰრქუა მას ბერმან: ,,უკუეთუმცა მე უწინარეს შენსა წარვიდოდჱ, მემცა ლოცვა ვყავ შენთჳს.“

4. Puis il dit à son disciple : « Prends ces outils, viens vite, pour que nous y arrivions (assez) tôt, de crainte que nous ne manquions sa bénédiction et sa prière, car il part vers le Seigneur. »

Et il dit à son disciple : « (Mon) enfant, prends une pelle et suis moi, pour que nous partions vite et ne manquions pas la bénédiction de ce vieillard (l'eunuque), car un grand pilier va s'en aller du monde ».

va nous quitter aujourd'hui ! » Il dit encore : « Prends cet outil, (mon) enfant, et suis moi ; viens, partons de crainte que nous ne laissions le vieillard nous échapper et que nous ne manquions sa bénédiction, car il va partir vers le Seigneur. »

5. Et lorsqu'ils eurent pleuré, ils partirent et arrivèrent à sa grotte. Ils le trouvèrent pris par la fièvre. Et le vieillard se jeta face (contre terre), et il disait en pleurant : « Bienheureux es-tu, car c'est pour cette heure où tu pars que tu as travaillé et méprisé le royaume de la terre et des hommes. »

Et tous deux firent route en pleurant beaucoup. Ils allèrent et trouvèrent le bienheureux pris d'une grande fièvre. Et ils lui disaient : « Bienheureux es-tu, Père Anastase, car tu as méprisé les trésors et les biens de ce monde-ci, et, comme tu le désirais, aujourd'hui où tu Le (Dieu) verras, tu te reposeras de tes labeurs, (ceux) dont tu t'es chargé par amour pour Lui ! »

Et tous deux pleurèrent ensemble abondamment, et ils partirent. Et ils le trouvèrent pris d'une fièvre cruelle. Et le vieillard posa la tête sur la poitrine de celui-ci. Il pleura beaucoup et lui dit : « Bienheureux es-tu, car (c'est) de cette heure-ci (que) tu te souciais avec anxiété, et (c'est) pour elle (que) tu as méprisé le royaume de la terre et as quitté tous les hommes et toute gloire de ce monde ».

6. Et l'eunuque dit au vieillard : « Heureux es-tu, nouvel Abraham, car combien de fruits le Christ recevra-t-il de tes mains que voici ! » Et le vieillard lui dit : « Fais une prière pour moi, frère. » Mais l'eunuque lui dit : « C'est moi, Père, qui ai besoin des prières de beaucoup à cette heure-ci. »

7. Le vieillard lui dit : « Si seulement j'étais parvenu à cette heure-ci, je supplierais Dieu. Mais c'est à toi de faire la prière pour nous, car tu vas partir devant Dieu. »

Et le bienheureux Anastase répondit au vieillard et lui dit : « Bienheureux es-tu, nouvel Abraham, car tu te fis a accueillant aux étrangers, c'est-à-dire au Christ : en effet, tu as offert au Christ beaucoup de fruits ! » Or le vieillard lui dit : « Fais une prière pour nous, Père ». Le bienheureux lui répondit : « En cette heure-ci, (c'est) moi (qui) ai besoin de vos prières et de celles des autres saints ». Le vieillard lui dit : « Si seulement je t'avais devancé pour cette heure-ci, je prierais Dieu pour toi. »

L'eunuque lui dit : « Bienheureux es-tu toi-même, nouvel Abraham, qui as accueilli le Christ en (la personne) d'étrangers, car le Seigneur recevra de tes mains beaucoup de serviteurs cachés ». Le vieillard lui dit : « Fais-(nous la) charité, Père, de faire une prière pour nous ». L'eunuque lui dit : « (C'est) moi (qui) ai besoin de beaucoup de prières en cette heure-ci. » Le vieillard lui dit : « Si seulement j'y étais allé avant toi, je ferais moi aussi une prière pour toi. »

8. და წარმოემართა ჭილისა მისგან, რომელსა ზედა წვა საჭურისი იგი, მოეხჳა თავსა ბერისასა, ამბორს-უყოფდა და იტყოდა: „ღმერთმან, რომელი მომიძღუა მე ადგილსა ამას, მანვე ყავნ სიბერესა შენსა თანა, ვითარცა აბრაჰამისთანა.“
9. და მოიყვანა ბერმან მოწაფჱ თჳსი და დააგდო იგი მუჴლთა ზედა საჭურისისათა და ჰრქუა: „აკურთხე შვილიცა ესე ჩემი, მამაო.“ და ამბორს-უყო მას და ჰრქუა: „ღმერთო, რომელი თანამდგომარე ჩემდა ხარ ჟამსა ამას განშორებისათჳს კარვისა ამისგან სულთაჲსა, რომელმან იცი, რავდენი ნაბიჯი ფერჴისაჲ წარუდგამს სახელისათჳს შენისა სენაკსა ამას, შენ განუსუენე სულსა მამათა ამათთასა <მის ზედა>, ვითარცა განუსუენე სულსა ელიაჲსსა ელისეს ზედა, რაჲთა ეწოდოს სახელი (489[r]) მამათა მისთა ამისვე ზედა.“

10. და ჰრქუა ბერსა საჭურისმან: „ყავ სიყუარული ღმრთისათჳს და ნუ განძარცჳ, რომელი-ესე მმოსიეს სამოსელი. არამედ ვითარცა ესე ვარ, ეგრეთ მიმითუალე უფალსა და ნუმცა სცნობს სხუაჲ ვინ ჩემსა გარეშე თქუენსა.“

8. დბ. 17:5 ; აპ. 7:15.
9. ფს. 26(27):5-6 ; მთ. 17:2-5, 2 მფ. 2:15.

მაშინ წარმოჴდა ნეტარი ჭილსა ზედა თჳსსა და აღიღო თავი ბერისაჲ ქუენყანით, ამბორს-უყო და თქუა: „ღმერთმან, რომელმან მომიძღუა მე ადგილსა [ა]მას, მანვე აღასრულა სიბერისა შენისა თანა, ვითარცა აბრაჰამის თანა.“* და მოიყვანა ბერმან მოწაფე თჳსი და დააგდო ფერჴთა თანა ნეტარისა ანასტასი საჭურისისათა და თქუა მას: „აკურთხჱ, მამაო, შვილი ესე ჩემი.“ ხოლო მან ამბორ-უყო მას და თქუა: „ღმერთო ჩემო, რომელი ჟამსა ამას წინაშე მიდგ ულირსსა ამას მონასა შენსა, რაჲთამცა შენ თჳთ განმიყვანე ჴორცთაგან ჩემთა**, სახიერო მეუფეო, რომელმან უწყნი შრომანი ძმისა ამის და რავდენი ნაბიჯი წარმოუდგამს ჩემდა მომართ უდაბნოსა ამას სახელისა შენისა წმინდისათჳს, განუსუენე სულსა მამისა მისისა მის ზედა, ვითარცა განუსუენე სულსა ელიასჲსსა ელისეს ზედა.“*** და ამისა შემდგომად ჰრქუა მათ: „ყავთ სიყუარული, რაჲთა არა განმძუარცოთ სამოსელი ჩემი, რომელი-ესე მმოსია, არამედ ამით დამფალთ და სხუასა ნუვის უთხრობთ, ნუცა აცნობებთ, არამედ თქუენ ოდენ დამფალთ!“

* დბ. 17:5 ; აპ. 7:15.
** ფს. 26(27):5-6.
*** მთ.17:2-5 ; 2 მფ. 2:15.

და წარმოჴდა ზედა ფსიათსა საჭურისი იგი, უპყრა თავსა ბერისასა, ამბორ-უყოფდა მას და ეტყოდა: „ღმერთმან, რომელმან მიმიყვანა მე ადგილსა ამას, მან სრულ ყავნ სიბერესა ზედა შენსა, რაჲ-იგი სრულ-ყო აბრაჰამს ზედა.“ და მოიყვანა ბერმან მოწაფჱ თჳსი და დააგდო იგი ფერჴთა თანა საჭურისისათა და ჰრქუა მას: „აკურთხე, მამაო, შვილიცა ესე ჩემი, აკურთხჱ.“ ხოლო მან აღადგინა იგი, ამბორ-უყო მას და ჰრქუა: „ღმერთმან, რომელი მდგომარე არს ესწრა აწ ჩემ ზედა განყვანებისათჳს სულისა ჩემისა ჴორცთაგან**, <რომელმან იცის> რაოდენი ნაბიჯი წარმოუდგამს ძმასა ამას სახჱლისათჳს მისისა წმინდისა და მოსრულ არს სენაკად მწირობისა ჩემისა, მან სახიერმან და კაცთმოყუარემან განსუჱნებულ ყოს სული მამისა თჳსისაჲ მაგას ზედა, ვითარცა ელიაჲსი ელისჱს ზედა.“*** მერმე ჰრქუა საჭურისმან ბერსა: „მცნებისათჳს უფლისა, ნუ განმძარცჳთ მე, რაჲ ესე მმოსიეს, არამედ ვითარ ესე ვარ, ესრეთვე წარმგზავნეთ უფლისა და მიეცით მიწაჲ მიწასა და ნუმცა ვინ უწყის სხუამან ჩემთჳს, თჳნიერ თქუენ ორთასა.“

* დბ. 17:5 ; აპ. 7:15.
** ფს. 26(27):5-6.
*** მთ. 17:2-5 ; 2 მფ. 2:15.

8. Et l'eunuque se souleva de la natte de roseau sur quoi il était allongé. Il étreignit la tête du vieillard, l'embrassait en lui disant : « Puisse Dieu, qui m'a conduit dans ce lieu-ci, agir pour ta vieillesse comme pour celle d'Abraham. »

Alors le bienheureux s'assit en se redressant sur sa natte de roseau, il souleva de terre la tête du vieillard, l'embrassa et lui dit : « Dieu, qui m'a conduit dans ce lieu-ci, a aussi agi pour ta vieillesse comme pour Abraham. »*

Et l'eunuque s'assit en se redressant sur la couche, il prit la tête du vieillard, l'embrassait et lui disait : « Puisse Dieu, qui m'a emmené dans ce lieu-ci, accomplir sur ta vieillesse ce qu'il a accompli sur Abraham. »*

9. Alors le vieillard rapprocha son disciple et le projeta sur les genoux de l'eunuque, et lui dit : « Bénis aussi mon fils que voici, Père. » (L'eunuque) l'embrassa et dit : « Dieu, qui te tiens au-dessus de moi en cette heure-ci, pour séparer (mon) âme de cette tente (de mon corps), Toi qui sais combien de pas ces pieds ont faits pour ton nom dans cette cellule, fais reposer <sur lui> l'esprit de ces Pères, comme tu as fait reposer l'esprit d'Élie sur Élisée, afin que le nom de ses Pères soit invoqué sur lui aussi. »

Et le vieillard rapprocha son disciple, il le jeta aux pieds du bienheureux eunuque Anastase et lui dit : « Père, bénis mon fils que voici ».
Lui donc l'embrassa et dit : « Mon Dieu, qui en cette heure-ci te tiens devant moi, ton indigne serviteur que voici, pour me séparer toi-même de ma chair**, Roi bon qui connais les labeurs de ce frère et combien de pas il a avancés vers moi dans ce désert pour ton saint nom, fais reposer sur lui l'esprit de son Père, comme tu fis reposer l'esprit d'Élie sur Élisée »***.

Et le vieillard rapprocha son disciple, il le jeta aux pieds de l'eunuque et lui dit : « Bénis aussi, Père, mon fils que voici ». Lui donc le fit lever, l'embrassa et lui dit : « Puisse Dieu, qui maintenant se tient au-dessus de moi pour la séparation de mon âme et de ma chair**, <qui sait> de combien de pas a avancé ce frère pour son saint nom – et il est arrivé jusqu'à la cellule de ma petitesse –, puisse-t-il, Lui, le bon et l'ami des hommes, faire reposer sur lui l'esprit de son Père comme celui d'Élie sur Élisée »***.

10. Et l'eunuque dit au vieillard : « Pour Dieu, fais-moi (cette) charité : ne me dévêts pas de ce vêtement que je porte, mais envoie-moi vers le Seigneur comme je suis à présent. Et que nul autre n'apprenne rien de moi hormis vous. »

Et après cela, il leur dit : « Faites-(moi) la charité de ne pas m'ôter le vêtement que je porte, mais enterrez-moi avec lui, et ne le racontez, ni ne le faites savoir à nul autre, mais vous seuls enterrez-moi ! »

Ensuite l'eunuque dit au vieillard : « Par le commandement du Seigneur, ne me dévêtez pas de ce que je porte, mais comme je suis, envoyez-moi ainsi vers le Seigneur et donnez la terre à la terre, et que nul autre ne sache rien à mon sujet, sauf vous deux ! »

8. Gn 17,5 ; Ap 7,15.
9. Ps 26(27),5-6 ; Mt 17,2-5 ; 2 R 2,15.

* Gn 17,5 ; Ap 7,15.
** Ps 26(27),5-6.
*** Mt 17,2-5 ; 2 R 2,15.

* Gn 17,5 ; Ap 7,15.
** Ps 26(27),5-6.
*** Mt 17,2-5 ; 2 R 2,15.

11. და კუალად ჰრქუა: „მაზიარე, მამაო.“ და ვითარცა ეზიარა, თქუა: „მომეცით ქრისტეს მიერ სიყუარული და ლოცვა ყავთ ჩემთჳს.“ და ესე რაჲ თქუა, მიიხილა აღმოსავლით და მარჯუენით და თქუა: „კეთილად მოხუედით, მიგუალეთ.“ და მეყსეულად განათლდა პირი მისი, ვითარცა ცეცხლი. და იწერდა ჯუარსა პირსა თჳსსა და იტყოდა: „ჴელთა შენთა, ღმერთო, შეგვედრებ სულსა ჩემსა.“ და ესრეთ შეჰვედრა სული თჳსი უფალსა.

და ჰრქუა ბერსა: „აწ მომგუარე, მამაო, უხრწნელი და პატიოსანი კორცი და სისხლი ქრისტესი, რაჲთა მივიღო და მივსცე სული ჩემი ჴელთავე წმინდათა მისთა.“ ეზიარა და ჰრქუა მათ: „ლოცვა ყავთ ჩემთჳს და მშჳდობაჲ ქრისტჱსი იყავნ თქუენ თანა.“ და მიჰხედნა მარჯუენით და თქუა: „ჴელთა შენთა შევჰვედრებ სულსა ჩემსა.“ და იქმნა პირი მისი, ვითარცა მზჱ. და ესრეთ მისცა სული თჳსი უფალსა.

მერმე ჰრქუა ბერსა: „მომგუარეთ მე მსხუჱრპლი იგი საჲდუმლოჲ, რაჲთა ვეზიარო.“ და ვითარცა ეზიარა წმიდასა მას სიწმიდესა, კუალად თქუა: „მომეცით მე ამბორი იგი ქრისტესმიერისა სიყუარულისაჲ და ლოცვა ყავთ ჩემთჳს.“ და მიხედნა მარჯუჱნით კჱრძო და თქუა: „კჱთილად მოხუჱდით.“ და განბრწყინდა პირი მისი, ვითარცა ლამპარი ცეცხლისაჲ, და დაიწერა პირსა მისსა ჯუარი და თქუა: „ჴელთა შენთა, ღმერთო ჩემო, შევჰვედრებ სულსა ჩემსა.“ და ესრეთ მისცა სული თჳსი უფალსა.

12. და იტირეს ბერთა და დასთხარეს წინაშე ქუაბსა მას. და განიძარცუა ბერმან, რაჲ-იგი ემოსა სამოსელი და ჰრქუა მოწაფესა თჳსსა: „შეჰმოსე სამოსელსა მისსა ზედა, რომელ ჰმოსიეს.“ რამეთუ ემოსა მას სამოსელად თივაჲ და სქემანი.

13. ხოლო ვითარცა ჰმოსდა ძმაჲ იგი, იხილა და ცნა, ვითარმედ ძუძუნი მისნი დედაკაცისანი არიან, ვითარცა ფურცელნი განჴმელნი და არა თქუა.

ხოლო მათ თხარეს საფლავი წინაშე კართა ქუაბისათა. და აღიჴადა ბერმან სამოსელი თჳსი და ჰრქუა მოწაფესა თჳსსა: „შეჰმოსე ესე სამოსელი ზედა მისსა.“ რამეთუ ეცუა მას სამოსელი თივისაჲ და საბეჭური თივისაჲვე. და ვითარცა შეჰმოსდა ძმაჲ იგი, იხილნა ძუძუნი მისნი შემჭნარნი, ვითარცა ორნი ფურცელნი და გულისხმა-ყო, ვითარმედ ბუნებით დედაკაცი არს.

ხოლო იტირეს ზოგად ორთავე ფრიად და აღმოთხარეს კარსა წინა ქუაბისასა საფლავი. და განიძარცუა ბერმან სამოსჱლი თჳსი, რომელი ემოსა და ჰრქუა მოწაფესა თჳსსა: „შეჰმოსჱ ესე ზედაკჱრძო სამოსჱლსა მისსა.“ ხოლო ეცუა მას სჱვინი თხზული ბაჲაჲსა შინაკჱრძო და გარეშე ვარემანდი ფლასისაჲ. და ვითარცა ჰმოსდა მას ძმაჲ იგი, მიხედნა და იხილა, რამეთუ ძუძუნი მისნი იყვნენ, ვითარცა დედაკაცისანი, რომელნი მსგავსად ორთა ფურცელთა გამჴმარ იყვნეს. გარნა დუმნა და არარაჲ თქუა.

14. და ვითარცა დაჰმარხეს, ყვეს ლოცვაჲ. და ჰრქუა ბერმან მოწაფესა თჳსსა: „დავაცადოთ დღეს მარხვაჲ

და ვითარცა დაჰფლეს იგი, ჰრქუა მას ბერმან: „დავჰჴსნათ დღეს მარხვაჲ, შვილო, და ვყოთ სიყუარული

და ვითარცა დაჰფლჱს იგი და ჰყვეს ლოცვაჲ, ჰრქუა ბერმან მოწაფესა თჳსსა: „დავჴსნათ, შვილო, დღეს მარხვაჲ

11. მთ. 17:2; მკ. 9:3; ლკ. 9:29.

* ლუკ. 23:46.
** მთ. 17:2; მკ. 9:3; ლკ. 9:29

* მთ. 17:2; მკ. 9:3; ლკ. 9:29.
** ლუკ. 23:46.

11. Et il dit à nouveau : « Donne-moi la communion, Père. » Et lorsqu'il eut communié, il dit : « Donnez-moi (un signe d')amour de la part du Christ et faites une prière pour moi. »
Et sur ces mots, il regarda vers l'Orient, puis à droite et il dit : « Vous êtes venus pour le bien, partez (en paix). » Et soudain son visage s'illumina comme un feu. Et il traçait le signe de la croix sur son visage et disait : « Dieu, je remets mon âme entre tes mains. » Et ainsi il remit son âme au Seigneur.

Et il dit au vieillard : « Maintenant, Père, administre-moi la chair et le sang incorruptible et précieux du Christ, afin que je les reçoive et que je remette mon âme dans ses saintes mains ».
Il communia et leur dit : « Faites une prière pour moi, et que la paix du Christ soit avec vous ! »
Puis il regarda vers la droite et dit : « Dans tes mains, je recommande mon âme. »* . Et son visage devint comme le soleil**, et ainsi il remit son âme au Seigneur.

Ensuite il dit au vieillard : « Administre-moi l'oblation mystérieuse afin que je communie ». Et quand il eut communié au saint sacrement, il dit à nouveau : « Donnez-moi le baiser de l'amour qui vient du Christ et faites pour moi une prière ».
Et il regarda vers la droite et dit : « Vous avez bien fait de venir ». Et son visage resplendit comme une torche de feu*, et il se signa le visage de la croix et dit : « Dans tes mains, mon Dieu, je recommande mon âme. »* Et ainsi, il remit son âme au Seigneur.

12. Et les vieillards pleurèrent et creusèrent devant la grotte. Et le vieillard ôta le vêtement qu'il portait et dit à son disciple : « Mets-le lui par-dessus le vêtement qu'il porte ! » Car il était habillé d'un vêtement d'herbe et d'une robe monastique.

13. Or, comme le frère l'en revêtait, il vit et reconnut qu'il avait des seins de femme comme des feuilles desséchées, mais il ne (le) dit pas.

Quant à eux, ils creusèrent une tombe devant les portes de la grotte. Et le vieillard enleva son propre vêtement et dit à son disciple : « Mêts-le lui par-dessus son vêtement à lui. » Car il portait un vêtement d'herbe et une cape d'herbe également. Et comme le frère l'en revêtait, il vit ses seins défraîchis comme deux feuilles, et il comprit que, par son sexe, c'était une femme.

Or, tous deux ensemble pleurèrent beaucoup et excavèrent une tombe devant la porte de la grotte. Et le vieillard ôta son propre vêtement, celui qu'il portait, et dit à son disciple : « Mêts-lui ceci par-dessus son vêtement ». Or, celui-ci portait en dessous un habit de palmes, et par-dessus, une robe de feutre grossier. Et comme le frère l'en revêtait, il regarda et vit qu'il avait des seins comme ceux d'une femme, qui étaient semblables à deux feuilles desséchées. Mais il se tut et ne dit rien.

14. Quand ils l'eurent enterré, ils firent une prière. Et le vieillard dit à son disciple :

Et quand ils l'eurent enterré, le vieillard lui dit : « Fils, Rompons aujourd'hui le

Et quand ils l'eurent enterré et eurent fait la prière, le vieillard dit à son disciple :

11. Mt 17,2 ; Mc 9,3 ; Lc 9,29.
11. Lc 23,46.

* Lc 23,46.
** Mt 17,2 ; Mc 9,3 ; Lc 9,29.

*Mt 17,2 ; Mc 9,3 ; Lc 9,29.
** Lc 23,46.

და ვყოთ სიყვარული ბერსა ამას ზედა.“ და ვითარცა ეზიარნეს, პოვეს მცირედ პაქსიმატი და დამბალი ცერცჳ და ყვეს სიყუარული. და წარიტანეს კელთსაქმარი მისი, რომელ აქუნდა გინგილაჲ და წარვიდეს და ადიდებდეს ღმერთსა.	გუამსა ზედა წმიდისა ამის ბერისასა.“ ეზიარნეს და პირ-იკსნეს და რამეთუ პოეს მცირედ პაქსიმადი და ცერცჳ დამბალი, მოიქცეს სენაკადვე თჳსად და ჰმადლობდეს ღმერთსა.	და ვყოთ სიყუარული სამარხოსა ზედა ბერისასა.“ და ეზიარნეს იგინი და პოვეს მცირედ პაქსიმადი და ოსპნი დამბალი და ყვეს სიყუარული საფლავსა ზედა ბერისასა. და აღიღეს მათთანა სირაჲ იგი, რომელ შურებოდა და უკუმოიქცეს სჱნაკად თჳსად და ჰმადლობდეს ღმერთსა მიზჱზსა ყოველთა კჱთილთასა.
15. და ვითარცა მივიდეს, (489v) ჰრქუა მოწაფემან ბერსა: „უწყია, მამაო, რამეთუ საჭურისი იგი დედაკაცი იყო? ვითარ ვმოსდი, ძუძუნი მისნი ვიხილენ, რამეთუ დედაკაცისანი იყვნეს, ვითარცა ფურცელნი შემჭნარნი.“	ხოლო მოვიდოდეს იგინი გზასა, ჰრქუა მოწაფემან ბერსა: „უწყია, მამაო, რამეთუ საჭურისი ესე წმინდაჲ ბუნებით დედაკაცი იყო? რამეთუ ოდეს შევჰმოსდი მას, ვიხილენ ძუძუნი მისნი.“	ხოლო ვიდოდეს რაჲ იგინი გზასა, ჰრქუა ბერსა მოწაფემან მისმან: „იცია, მამაო, რომელ საჭურისი იგი დედაკაცი იყო? რამეთუ ვმოსდი რაჲ მას, ვიხილენ ძუძუნი მისნი, ვითარცა ფურცელნი დამჭკნარნი, რამეთუ იყვნეს დედაკაცისანი.“
16. და ჰრქუა ბერმან: „ვიცი, შვილო, რამეთუ დედაკაცი იყო. გნებავსა, რაჲთა გითხრა მისთჳს? ისმინე: ეგე პირველ პატრიკიაჲ იყო პალატსა შინა. და მეფესა ისტჳნიანეს უნდა, რაჲთა მიიყვანოს თჳსა პალატად დიდისა გულისკმიერობისა მისისათჳს. და ვითარცა ცნა და თევდორია აიშურვა და ეგულვა ექსორია-ყოფაჲ მისი. ხოლო მან იმიზდა ნავი ღამე და წარვიდა მიერ მინა(sic) ალექსანდრიაჲსასა. და დაყუდებულ იყო პამპტოს და მონასტერიცა აღ-ვეეშენა მუნ და ითქუმის მოდღევანდლად დღედმდე „პატრიკიაჲსი“.	ჰრქუა ბერმან: „ვიცი, შვილო, რამეთუ დედაკაცი იყო და უკუეთუ გნებავს, მე გითხრა საქმე ნეტარისაჲ მის, და ისმინე შენ გულს-მოდგინედ. რამეთუ იყო ნეტარი ესე ცოლი დიდისა პატრიკისაჲ და ინება მეფემან აღყვანებაჲ მისი პალატად მრავლისა სიკეთისა და სიბრძნისა მისასათჳს. ხოლო გულისხმა-ყო, რაჲ იგი, ამიზდა ნავი ფარულად და აღიღო საკმარი თჳსი, რაჲზომიცა უნდა და შევიდა ნავსა ღამით და წარვიდა ალექსანდრიად და მუნ აღაშენა მონასტერი შუენიერი, რომელი აწცა ჰგია სახელსა ზედა მისსა.	ჰრქუა მას ბერმან: „ვიცი, შვილო, რამეთუ დედაკაცი არს. და უკუეთუ გნებავს, მე გითხრა შენ მისთჳს, ისმინე: ესე უკუჱ ქალწული პირველთაგანი იყო და თავთა პალატისათაჲ შვილი მშობჱლთა დიდთა და წარჩინებულთაჲ. და მეფემან იუსტინიანე ინება აღყვანებაჲ მისი პალატად ქმნულკეთილობისათჳს მისისა და მრავლისა გონიერებისა. ცნა ესჱ თეოდორა დედოფალმან და განრისხნა და ინება ექსორია-ყოფაჲ მისი, რომელი-ესე ისწავა მათგან. და იმიზდა ნავი ღამით და აღიღო რაჲმე საფასეთაგან თჳსთა და ალექსანდრიად მოიწია და დაემკჳდრა პემპტონს ალექსანდრიაჲსასა, სადა-

« Rompons aujourd'hui le jeûne et faisons une agape sur ce vieillard. » Et lorsqu'ils eurent communié, ils trouvèrent un peu de pain sec et des fèves, trempées. Et ils firent une agape et emportèrent l'ouvrage de ses mains, qui incluait une étole (de diacre). Ils partirent et rendaient gloire à Dieu.

jeûne et faisons une agape sur le corps de ce saint vieillard ». Ils communièrent, se délièrent (du jeûne) et, comme ils avaient trouvé du pain sec et des fèves trempées, ils s'en retournèrent à leur cellule et rendaient grâce à Dieu.

« Fils, rompons aujourd'hui le jeûne et faisons une agape sur le tombeau du vieillard ». Et ils communièrent et trouvèrent un peu de pain sec et des lentilles trempées. Et ils firent une agape sur la tombe du vieillard et ils prirent avec eux la corde avec laquelle il œuvrait. Et ils revinrent à leur cellule et rendaient grâce à Dieu, cause de tous les biens.

15. Et lorsqu'ils s'en allèrent, le disciple dit au vieillard : « Sais-tu, Père, que cet eunuque était une femme ? Quand je l'habillais, j'ai vu ses seins, qui étaient (bien) d'une femme, (mais) comme des feuilles desséchées. »

Or, comme ils revenaient sur la route, le disciple dit au vieillard : « Sais-tu, Père, que ce saint eunuque, par son sexe, était une femme ? Car, quand je le revêtais, j'ai vu ses seins ».

Or, comme ils marchaient sur la route, le disciple dit au vieillard : « Sais-tu, Père, que l'eunuque était une femme ? Car, comme je la revêtais, j'ai vu ses seins desséchés comme des feuilles défraîchies, et que c'étaient bien ceux d'une femme ».

16. Le vieillard lui dit : « Je sais, fils, qu'elle était une femme. Veux-tu que je te raconte son (histoire) ? Écoute : elle était la première patrice au palais. L'empereur Justinien voulait l'emmener dans son propre palais à cause de sa grande intelligence. Et lorsque Théodora l'apprit, elle fut jalouse et elle projeta de l'envoyer en exil. Mais celle-ci loua un bateau la nuit et partit vers le port d'Alexandrie. Et elle s'établit à Pemptos* et elle y bâtit même un monastère, qui se nomme jusqu'à aujourd'hui (le Monastère) de la "Patrice".

Le vieillard lui dit : « Je sais, fils, que c'était une femme et, si tu le veux, que je te raconterai les faits de cette bienheureuse. Alors, écoute attentivement ! En effet, cette bienheureuse était l'épouse d'un grand patrice, et l'empereur voulut la promouvoir dans le palais à cause de l'abondance de sa grâce et de sa sagesse. Or, quand elle comprit cela, elle loua secrètement un bateau, y chargea ce dont elle avait besoin, autant qu'elle le voulait, monta à bord et, de nuit, partit pour Alexandrie. Là-bas, elle construisit un beau monastère qui, même maintenant, porte son nom.

Le vieillard lui dit : « Je sais, fils, que c'est une femme. Et si tu le veux, je te raconterai son histoire. Écoute : cette vierge donc était issue des plus éminents princes du palais, fille de parents grands et illustres. Et l'empereur Justinien voulut la promouvoir dans le palais, à cause de sa beauté et de son abondante intelligence. Quand l'impératrice Théodora l'apprit, elle s'irrita et voulut l'exiler, ce dont elle fut informée par eux. Et de nuit, elle loua un bateau, y chargea un peu de ses objets précieux, arriva à Alexandrie et s'installa à Pempton d'Alexandrie, où elle construisit un monastère, qu'on appelle jusqu'à aujourd'hui La Patrice.

		იგი მონასტერიცა აღაშენა, რომელსა ეწოდების, ვიდრე მოდღესამამდჱ „პატრიკიაჲსაჲ."
17. და შემდგომად სიკუდილისა თევდორაჲსა, კუალად ეუწყა მას, ვითარმედ გულს-უც მეფესა წარყვანებაჲ მისი. და ივლტოდა ღამე ალექსანდრიაჲთ და მოვიდა აქა, მახლობელად ჩემსა და მევედრებოდა მე, რაჲთა მივსცე მას სენაკი გარეშე სკიტისასა. და მან მითხრა მე ესე ყოველი.	ხოლო ცნა რაჲ მეფემან, ვითარმედ მუნ არს, იწყო ძიებად მისა. და კუალად გამოვიდა ნეტარი ესე მუნითცა ფარულად და მოვიდა ჩემდა მარტოჲ ღამით, და მაუწყა მე ყოველივე ცხოვრებაჲ მისი, და მევედრა მე, რაჲთამცა დავფარე ცხოვრებასა მისსა.	და ვითარცა მოკუდა თეოდორა დედოფალი, ცნა კუალად ამან, ვითარმედ კუალადცა ეძიებს მეფჱ და ჰნებავს წარყვანებაჲ მისი. აღდგა და ივლტოდა კუალადცა ალექსანდრიაჲთ სრულიად მარტოჲ. და მოვიდა ჩემ თანა ღამით და მევედრა მე, რაჲთა მივსცე მას სჱნაკი შორს სკიტისაგან და მითხრა მე ყოველივე წურილად თავისათჳს თჳსისა და საქმეთათჳს თჳსითა, და მივეც მას ქუაბი ესჱ. და შეიმოსა მან სახჱ სამამაკაცოჲ. და აჰა ესერა, არს დღეს ოცდარვაჲ წელიწადი, ვინაჲთგან დაემკჳდრა იგი სკიტეს, და არცა ერთმან ვინ ცნა მისთჳს, თჳნიერ შენ და ერთმან ძმამან სხუამან და მე ბერმან. და ძმამან მან სხუამან ამისათჳს იცოდა, რაჲთა უკუეთუ სადამე წარვიდოდით ჩუენ, მას დავჰვედრი მირთუმაჲ წყლისაჲ. არავინ უკუჱ <იცის> მისთჳს, თუ ვინ არს იგი თჳნიერ შენ ოდენ მარტოდ დღეს. და რაოდენნი დიდებულნი და მაგისტროსნი გამოგზავნნა მეუფემან იუსტინიანე ძიებად მაგისა და ვერ პოვეს ეგე ვერსად, და არა
18. და მივეც მას ქუაბი ესე და გარდავცვალე სამამაკაცოჲთა სქემითა. და ესერა დღეს ოცდარვაჲ წელიწადი აქუს სკიტეს და არავის უცნობიეს მისი გარეშე შენსა და ერთსა სხჳსა მოწფისა,(sic) და რავდენნი მსახურთა მისთაგანნი წარევლინნეს მეფესა ძიებად მისა. არა ხოლო თუ მას, არამედ პაპმანცა და ყოველმან ალექსანდრიამან და არავინ ცნა, რომელსა ადგილსა არს დღევანდლადმდე.	ხოლო მე მივიყვანე იგი ქუაბსა მას. და დაეყუდა იგი მას შინა გულს-მოდგინებითა დიდითა და სიხარულითა. და იცვალა სახელი თჳსი. და აჰა ესერა, აქუს აქა ოცდარვაჲ წელი და არავის უცნობია, გარნა მე და შენ და სხუასა ერთსა ძმისა, რამეთუ მე ოდეს წარვიდი სადმე, მას ძმასა დავამცნი, რაჲთა მიართუმიდეს მას წყალსა. ხოლო უცნობია არავის, თუ ვინ არს, არამედ შენ ოდენ ჟამსა ამას.	
19. (490r) აწ იხილე უკუჱ რავდენნი სამეუფოდ განმზადებულნი მოსწრაფჱ არიან ეშმაკისათჳს	ხოლო აწ იხილე, შვილო, თუ ვითარ რომელნი აღზრდილ არიან სახლთა შინა სამეუფოთა, დაუტევეს	ხოლო მეფჱმან არამედ პაპმანცა ალექსანდრიაჲსამან და თჳთ სრულიად ყოველმან

17. Et après la mort de Théodora, elle apprit à nouveau que l'empereur désirait l'emmener. Elle s'enfuit la nuit d'Alexandrie et elle arriva ici, près de chez moi, et elle me suppliait de lui donner une cellule à l'extérieur de Scété. Et elle me raconta tout cela.

18. Je lui donnai cette grotte et je lui changeai (son vêtement) en habit monastique masculin. Et voici, il y a aujourd'hui vingt-huit ans qu'elle est à Scété, et nul ne l'a connue, excepté toi et un autre disciple. Et combien l'empereur a-t-il envoyé de ses serviteurs à sa recherche ! Non seulement lui, mais aussi le patriarche et tout Alexandrie. Et jusqu'à aujourd'hui, nul n'a su dans quel endroit elle est.

Mais quand l'empereur apprit qu'elle était là-bas, il commença à la rechercher. Et de nouveau cette bienheureuse sortit de là secrètement. Elle vint seule chez moi, la nuit, et m'informa entièrement de sa vie, puis me supplia de cacher sa vie.

Or moi, je l'introduisis dans (sa) grotte. Elle y pratiqua l'ascèse avec beaucoup d'application et de charité. Et elle changea son nom. Et voici qu'elle (a passé) vingt-huit ans ici, et nul ne l'a reconnue, sauf moi, toi et un autre frère. Car lorsque je pars quelque part, j'ordonne à ce frère de lui porter de l'eau. Or, nul n'a su qui elle est, si ce n'est toi (et) seulement en cet instant.

Et quand l'impératrice Théodora mourut, elle apprit à nouveau que l'empereur reprenait les recherches et voulait l'emmener. Elle se leva et s'enfuyait à nouveau d'Alexandrie, entièrement seule. Elle vint chez moi la nuit et me pria de lui donner une cellule loin de Scété. Elle me raconta entièrement par le menu qui elle était et ce qu'elle avait fait, et je lui donnai cette grotte. Et elle revêtit un habit monastique masculin. Et voici aujourd'hui vingt-huit ans qu'elle s'est installée à Scété, et nul n'a rien appris à son sujet, sauf toi, un autre frère et le vieillard que je suis. Et la raison pour laquelle l'autre frère savait (c'était) pour que, si nous partions quelque part, je lui confiasse de lui porter de l'eau. Nul donc <ne sait>, à son propos, qui elle est, sauf toi, et seulement aujourd'hui. Et combien de grands princes et de magistres l'empereur Justinien a-t-il envoyés pour la chercher, et (qui) n'ont jamais pu la retrouver ! Et non seulement l'empereur, mais même le patriarche d'Alexandrie et tout Alexandrie elle-même ont fait maintes recherches pour elle, mais ils ne surent jamais la retrouver, ni apprendre où elle est aujourd'hui.

19. Vois donc maintenant combien (de personnes), préparées pour le règne, sont pressées de combattre le diable et meur-

Mais maintenant vois, fils, comment ceux qui ont été élevés dans les maisons des rois ont quitté cela et ont enduré

Vois-tu, fils, comment (des gens qui) avaient été élevés dans des fastes royaux se sont chargés pour Dieu de telles

ბრძოლად და შეჰმუსრევენ კორცთა მათთა. ხოლო ჩუენ სოფელსაღა ვიყვენით, არა გუაქუნდა პური, რაჲთამცა განვეძღით. და კუალად სამარტომყოფოსა რაჲ მოვედით, ვნუკევთ და ერთისაცა კეთილისა მოგებად ვერ შემძლებელ ვიქმნენით.

იგი და დაუთმეს ჭირსა და უპოვარებასა, და ილუწიან მოთმინებით ეშმაკთა ზედა და სიყუარულისათჳს ქრისტესისა უვარ-ჰყოფენ თავთაცა თჳსთა და შეჰმუსრვენ უწყალოდ კორცთა თჳსთა ცხოვრებისათჳს სულთა მათთაჲსა. ხოლო ჩუენ, რომელნი-ესე სოფელსა შინა პურითაცა ვერ განვძღებოდეთ, რაჲ მოვედით მონაზონებად, ესრეთ ვიშუებთ და განვისუენებთ უდბობით და ერთსაცა სათნოებასა არა მოვიგებთ.

ალექსანდრიამან [ვ] ფრიადი ძიებაჲ ყვეს მისთჳს და ვერსადა უძლეს პოვნად ანუ ცნობად მისთჳს, თუ სადა არს ვიდრე მოდღესამომდჱ. ხედავა, შვილო, თუ ვითარ იგი სუფევათა შინა სამეუფოთა აღზრდილ იყვნეს, ვითართა-ღა მოღუაწებათა შეუდგეს ღმრთისათჳს და თუ ვითარი ბრძოლაჲ და ძლევაჲ შეიმოსეს ეშმაკთა ზედა და კორცნი მათნი შემუსრნეს და დაამდაბლნეს? ხოლო ჩუენ უნდოთა შინა დაბათა შობილნი, რომელნი ვერცათუ პურითა განეძღებოდეთ სოფჱლსა შინა, მო-რაჲ-ვედით მონაზონებად, ვიშუებთ და განვისუჱნებთ და ერთსაცა სათნოებასა მოგებად ვერ შეუძლებთ.

20. ვილოცოთ უკუჱ, რაჲთა უფალმან ჩუენცა ღირს-მყვნეს მასვე გზასა წმინდათა მამათასა და პოვნად წყალობაჲ მას დღესა შინა ამბა ანასტასის, საჭურისისა თანა, რამეთუ სახელი მისი ითქუმოდა ანასტასია პირველად, ხოლო მე საჭურისად გარდავცვალე იგი ლოცვითა და მეოხებითა დედოფლისა ჩუენისა ღმრთისმშობელისა და მარადის ქალწულისა მარიამისითა და ყოველთა წმინდათა მისთაჲთა, რამეთუ მისა შუენის დიდებაჲ უკუნითი უკუნისამდე, ამენ!“†

ხოლო აწ ვევედრნეთ ჩუენ ღმერთსა, რაჲთა ღირს-გუყვნეს ჩუენ სრბად გზასა მას წმიდასა მამათა ჩუენთასა და წმინდისა მამისა ჩუენისა ანასტასი საჭურისასა მეოხებითა და დედოფლისა ჩუენისა წმინდისა ღმრთისმშობელისა, მარადის ქალწულისა მარიამისითა და ყოველთა წმინდათა მისთაჲთა. ამენ!“†

ვილოცოთ უკუჱ ჩუენცა, ვილოცოთ, რაჲთა უფალმან ღირს-გუყვნეს ჩუენცა სლვად სარბიელსა მას მართალთასა და რაჲთა წმინდათა თანა მამათა და წმინდასა თანა ანასტასიას საჭურისსა, (რამეთუ ანასტასია ეწოდებოდა), ჩუენცა ვპოოთ წყალობაჲ დღესა მას დიდსა საშჯელისასა ლოცვითა და მეოხჱბითა ყოვლად წმინდისა დედოფლისა ჩუენისა, ღმრთის-მშობელისა და ყოველთა წმინდათაჲთა და ლოცვითა მამისა დანიელისითა წინაშე საყდართა მათ საშინელთა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესთა, ამენ!“†

trissent leurs chairs ! Nous-mêmes, (lorsque) nous étions dans ce monde, nous n'avions pas (assez) de pain pour nous rassasier. En revanche, depuis que nous sommes arrivés dans la solitude, (nous vivons) dans l'abondance et nous sommes devenus incapables d'acquérir le moindre bien.

la douleur et l'indigence ; ils ont lutté avec patience contre les démons pour l'amour du Christ, en se niant eux-mêmes et en tuant leur chair impitoyablement pour le salut de leur âme. Mais nous qui, dans le monde, ne savions pas nous rassasier même de pain, depuis que nous sommes venus à l'état monastique, nous nous relâchons et nous reposons avec indolence, et nous n'acquérons pas une seule vertu.

ascèses, quel combat (ils ont livré) et quelle victoire ils ont remportée contre les démons, (comment) ils ont tué leur chair et l'ont humiliée ?
Mais nous, qui sommes nés dans de chétifs villages et qui, dans le monde, ne pouvions même pas nous rassasier de pain, depuis que nous sommes venus à l'état monastique, nous nous relâchons et nous reposons, et nous sommes incapables d'acquérir une seule vertu.

20. Prions donc pour que le Seigneur nous rende dignes, nous aussi, de la même voie que les saints Pères et pour que nous trouvions miséricorde en ce jour-ci, auprès d'Abba Anastase l'Eunuque, puisqu'il se nommait à l'origine Anastasie. Mais moi, je l'ai changé en eunuque par les prières et l'intercession de notre Reine, la Mère de Dieu, Marie toujours vierge, et de tous les saints. À lui revient la gloire dans les siècles des siècles. Amen. † »

Mais maintenant prions Dieu, qu'Il nous rende dignes de parcourir la sainte voie de nos Pères et de notre saint Père Anastase l'Eunuque, par l'intercession de notre Reine, la sainte Mère de Dieu, Marie toujours vierge, et de tous ses saints ! Amen. † »

Prions donc, nous aussi, pour que le Seigneur nous rende dignes, nous aussi, de parcourir la course des justes, et qu'avec les saints Pères et sainte Anastasie l'Eunuque – car il se nommait Anastasie –, nous trouvions nous aussi miséricorde dans le grand jour du jugement, par les prières et l'intercession de notre toute sainte Reine, la Mère de Dieu, et de tous les saints, ainsi que par les prières du Père Daniel, devant le trône redoutable de notre Seigneur Jésus Christ. Amen. † »

En guise de conclusion : les origines des versions géorgiennes

Dans l'ensemble, les versions géorgiennes anciennes de la *Vie d'Anastasie la Patrice Bod.*, *Euth.* et *Théo.* sont proches du grec, plus proches de *B* que de *A*, très abrégé. Cependant, ils ne se rattachent pas immédiatement aux textes grecs publiés.

Qui plus est, si *Euth.* et *Théo.* proviennent directement du grec, la version bodléienne présente un cas particulier. Malgré les mots d'emprunt et les convergences avec le grec, ainsi que les calques du grec comme მილიონი *milion-i* « mille »-μιλίων; სქემა *sk'ema* « habit monacal »-σχῆμα ; პალატი *palat-i* « palais »-παλατιόν ; პატრიკია *patrikia* « patrice »-πατρικία ; ექსორია *ek'soria* « exile »-ἐξορία ; მიზდი *mizd-i* « loyer »-μισθός ; პაქსიმატი *pak'simat-i*, « biscottes »-παξαμάδιον ; ამბა (არაბ *amba* en arabe) « abba »-ἀββᾶ, il est difficile d'affirmer que *Bod.* dérive du grec. On y trouve le mot სამარტომყოფოჲ *samartomqop'oy*, dont la signification est « lieu de vie solitaire » (*Grec A* propose μοναχικὸν, « ascétisme », « monachisme » ; selon *Euth.* et *Théo.* მონაზონება *monazoneba* « ascétisme » ; *Grec B* omet ce passage). Ailleurs καταλύσωμεν, « arrêtons-nous, faisons étape » est rendu par *Bod.* დავაცადოთ *davacadot'* « rompons » (d'après *Euth.* et *Théo.* დავჳსნათ *davqsnat'* « rompons ») ; πέμπψατε, « envoyez » მიმითუალე *mimit'uale* « envoie-moi » (*Euth.* et *Théo.* წარმგზავნეთ *c'armgzavnet'* « envoyez-moi ») ; παρέδωκεν « transmit », შეჰვედრა *šehvedra* « remit » (*Euth.* et *Théo.* მისცა *misca* « donna »). Au contraire *Euth.* et *Théo.* décalquent littéralement le grec[18]. Dans la phrase წარვიდა მიერ მინა ალექსანდრიაჲსასა (elle partit vers le port d'Alexandrie), *Bod.* contient le mot მინა *mina*, « port », dérivé de l'arabe (*Euth.* et *Théo.* omettent ce mot)[19]. Cet arabisme dans *Bod.*, ainsi que la transcription étrange de noms ისტჳნიანე *Istwiniane* « Justinien », თევდორია *T'evdoria*, « Théodora », ამბა *amba* (arabe), « abba » suggèrent que ce texte a été traduit non pas sur le grec directement, mais sur une version arabe.

La traduction représentée dans le manuscrit bodléien, éventuellement la plus ancienne conservée, est sans aucun doute d'origine palestinienne, plus exactement sabaïtique, et a été effectuée au IXe-Xe siècle au monastère de Saint-Sabas. Le scribe Giorgi-Prokhore, qui pendant longtemps travaillait dans ce monastère, a probablement inséré dans son manuscrit les textes provenant de la même institution en élaborant un recueil colossal de 500 feuillets.

En résumé, notre étude tente de montrer que les versions géorgiennes anciennes *Bod.*, *Euth. et Théo.* sont trois traductions différentes et dérivent de trois archétypes jusqu'à ce jour introuvables.

18. K'urcikidze, Dvali, Encore sur une traduction (cité n. 7), p. 100.

19. Cf. S. Soucek, Mīnā', *EI²*, p. 66-73, ici p. 66 ; « "El-Mina", c'est-à-dire "port", n'est rien d'autre que la transcription arabe du mot λιμήν » : M. S. Ginsburg, *Rome et la Judée*, Paris 1928, p. 164 ; M. Barbot, *Évolution de l'arabe contemporain*, Paris 1981, p. 771 ; le mot syriaque « mînâ » « port » correspond à l'arabe « mînâ », cf. *Journal asiatique* 1884, p. 271.

VISITES ARMÉNIENNES AUX SOUVERAINS MONGOLS (1240-1305)

par Claude MUTAFIAN

LES MONGOLS, UN PEUPLE ÉTRANGE

C'est au XIIIe siècle qu'apparut sur la scène proche-orientale un peuple jusqu'alors inconnu, les Mongols. Indifférents à toute notion de religion, cavaliers incomparables, maniant l'arc avec une redoutable dextérité, experts dans l'art de la sape, ils déroutèrent tout de suite les populations locales dont la religion était l'une des principales motivations et qui combattaient avec des méthodes traditionnelles.

Depuis l'intronisation de Gengis Khân, en 1206, les Mongols se considéraient comme les fils du ciel : « Dieu [...] n'a fait le monde que pour eux », écrivait le missionnaire Riccoldo de Monte Croce[1], et en 1247 ils mirent en garde le pape Innocent IV : « Quiconque nous obéira conservera sa terre, son eau, son patrimoine », mais « que quiconque nous résistera soit anéanti »[2]. Ainsi, toute ville qui ne se rendait pas voyait sa population entière massacrée. En revanche, tout seigneur qui présentait spontanément sa soumission devenait un vassal et jouissait sans limite de la protection mongole. Vis-à-vis des religions, ils « haïssaient la loi et les préceptes religieux de Mahomet », comme on le lit dans la *Chronique géorgienne*[3], et, au début tout au moins, ils étaient beaucoup plus tolérants envers les chrétiens. L'une des raisons en était l'importance de la pénétration nestorienne au long des siècles : plusieurs tribus mongoles avaient été converties à cette forme de christianisme anathématisée par Rome au concile d'Éphèse (431), et nombre de souverains mongols comptaient des princesses nestoriennes parmi leurs épouses.

Les chrétiens et les musulmans du Proche-Orient mirent du temps à comprendre le « mode d'emploi » : comment se comporter avec ces redoutables nouveaux venus ? Les Arméniens furent certainement ceux qui s'adaptèrent le plus tôt : ils réalisèrent qu'en cas de problème il y avait toujours un dernier recours, qui consistait à aller se présenter en personne auprès de l'autorité suprême et en revenir avec un « édit de protection ». C'est ce qui explique le nombre de voyages de souverains et de princes arméniens dans les différentes capitales mongoles.

1. Riccoldo, p. 80, 92.
2. Simon, p. 114.
3. *Chr G*, p. 511.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 473-488.

Les premiers contacts arméno-mongols

L'invasion mongole suivit de près la renaissance de la royauté arménienne : c'est en 1198 qu'avait été fondé ce qui allait rester comme le dernier royaume d'Arménie, dans le cadre géographique de la Cilicie, loin de la Grande Arménie historique. L'année suivante, à la tête des troupes arméno-géorgiennes, les frères Zakarê et Ivanê reprirent Ani, et bientôt toute une partie de la Grande Arménie fut libérée du joug turc ; dans cette « Arménie zakaride », comme il est d'usage de l'appeler, plusieurs dynasties arméniennes fondèrent des principautés autonomes dans le cadre du royaume bagratide de Géorgie. Quand, en 1220, l'avant-garde mongole atteignit le Caucase, il y avait donc non pas une mais deux Arménies : le royaume en Cilicie et l'Arménie zakaride sur une partie du territoire historique (fig. 1).



Fig. 1 – Les deux Arménies au Proche-Orient en 1220.
Cartographie Éric Van Lauwe.

La première Arménie que les Mongols allaient rencontrer au cours de leur irrésistible avancée vers l'ouest était bien sûr la zakaride. C'est sous Ogodaï, fils et successeur de Gengis Khân, que fut conquise toute la Grande Arménie, au milieu d'affreux massacres culminant avec la prise d'Ani en 1236[4]. Un contemporain explique bien que, une fois passé le sauve-qui-peut, « les sages princes d'Arménie et de Géorgie comprirent que Dieu leur avait donné la puissance et la victoire pour s'emparer de nos pays, ils allèrent nouer des liens d'amitié et présenter leur vassalité aux Tatares », moyennant quoi ceux-ci « cessèrent les massacres et les dévastations dans le pays »[5]. Comme on l'a signalé, la manière de traiter avec ces nouveaux conquérants avait été vite comprise.

4. *CM XIII*, p. 168, 196, 198, 193. Voir Mutafian, vol. 1, p. 128-130.
5. GA, p. 23. Voir Dashdondog, p. 71-76.

Le prince zakaride Avag auprès d'Ogodaï (ca 1240/1241)

Un voyage à Karakoroum, capitale des khâns mongols, était fortement conseillé pour entériner toute vassalité. Le premier seigneur qui ait franchi le pas semble être l'*atabeg* Avag, fils d'Ivanê. Il avait noué de solides relations d'amitié avec plusieurs généraux mongols, dont Tchormaghan, conquérant de l'Arménie et bourreau d'Ani, qui l'envoya en Russie du Sud auprès du puissant prince Batou, petit-fils de Gengis Khân et maître de la Horde d'Or. De là, Avag se rendit à Karakoroum et se présenta devant le khân. Comme c'était la tradition depuis Gengis Khân[6], il reçut en « cadeau » une princesse tatare, nommée Eslom[7]. Le nom du khân n'est pas donné par les sources, mais il doit s'agir d'Ogodaï, ce qui suggère comme date 1240/1241 : Ogodaï mourut en effet en 1241 et il y eut une vacance de pouvoir jusqu'à l'avènement de son fils Güyük en 1246 (fig. 2).

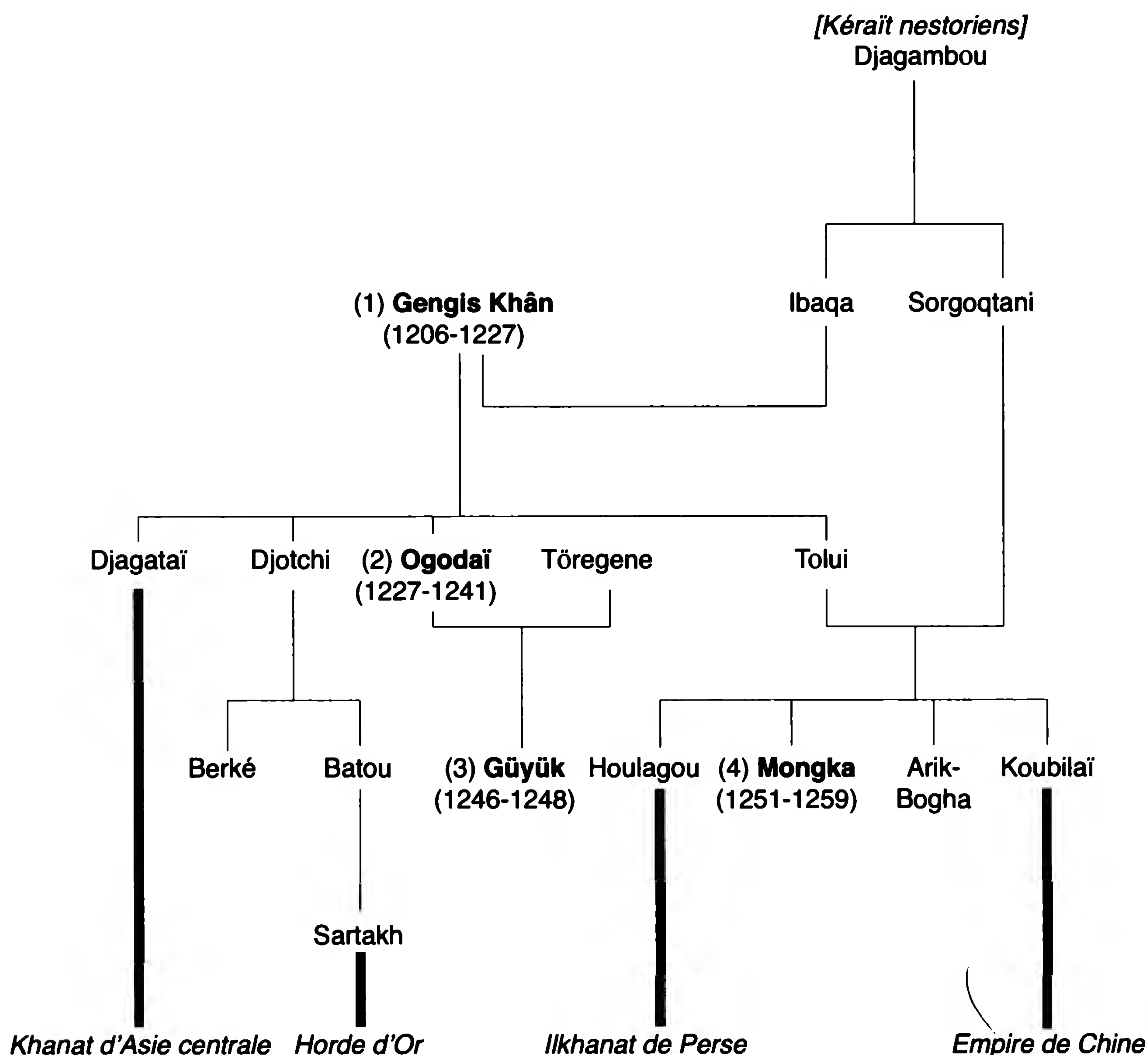


Fig. 2 – Les grands khâns mongols.
Réalisation Claude Colin.

6. *Histoire secrète*, § 235, 238-239, p. 200-201 ; GA, p. 32.
7. *Chr G*, p. 516-523, 542 ; KG, p. 263. Voir Dashdondog, p. 73-74 ; Mutafian, vol. 1, p. 130-131.

Le choix de l'alliance mongole

Depuis la mort de Léon Ier, premier roi d'Arménie cilicienne, en 1219, le danger principal pour le jeune royaume venait du nord, où le puissant sultanat seldjoukide de Rûm s'étendait de la mer Noire à la Méditerranée. Gendre de Léon Ier, Hét'oum Ier (1226-1269) dut même se vassaliser au sultan, comme le montrent explicitement certaines monnaies bilingues. Sur l'une d'elles, frappée en 1243, on voit à l'avers le roi à cheval entouré de la légende arménienne « Hét'oum roi d'Arménie », alors qu'au revers l'inscription en caractères arabes se lit : « Le très glorieux sultan | secours du monde et de la foi | Kay Khousraw fils de Kay | Koubâdh » (fig. 3). Or, en juin de cette même année 1243, l'armée mongole commandée par Batchou mit en déroute près d'Erzindjan les forces du sultan. C'était une aubaine pour Hét'oum, qui n'hésita pas, suivant l'ordre intimé par les Mongols, à extrader la famille du sultan réfugiée à sa cour; il passait ainsi brusquement du statut de vassal à celui d'ennemi juré. Il envoya auprès de Batchou « une ambassade avec de riches présents, afin de conclure avec eux un traité de paix et de leur présenter sa soumission »; il est intéressant de noter que ceci se fit « par l'entremise du prince [Hasan] Djalal »[8], prince de l'Artsakh, en Grande Arménie, qui faisait ainsi profiter le roi de son expérience. Le connétable Smbat, frère aîné du roi, régla les modalités de la vassalité, en particulier le tribut, mais c'est à Karakoroum que l'accord devait être entériné[9].



Fig. 3 – Monnaie bilingue Hét'oum – Kay Khousraw II (1243). Bibliothèque nationale de France, département des monnaies, médailles et antiques, Schlumberger 1558.

Le connétable Smbat auprès de Güyük (1246-1250)

Dans l'édition, basée sur deux manuscrits conservés à Erevan, de la chronique qui lui est attribuée, on lit : « En l'an 697 [1248] moi, le connétable Smbat, me rendis chez les Tatares et en l'an 699 [1250] je revins auprès de mon frère le roi Hét'oum »[10]. Le temps paraît bien court! La date arménienne s'écrit à l'aide de lettres, or la 5e et la 7e se ressemblent beaucoup et la confusion est fréquente. Un troisième manuscrit donne ainsi « 695 » comme année de départ, soit 1246 : c'est incontestablement la bonne date, confirmée par les autres sources[11].

Si Smbat est étrangement laconique dans sa chronique, on possède, concernant son voyage, un autre document, particulièrement important : le texte, parvenu jusqu'à nous par plusieurs copies, de la lettre qu'il envoya de Samarkand à Chypre, le 7 février 1247, à ses deux beaux-frères, le roi Henri Ier de Lusignan et le comte de Jaffa Jean d'Ibelin, après

8. KG, p. 285; HK, p. 163, 296.
9. GA, p. 31-32.
10. Smbat E, p. 651.
11. *PC*, vol. 1, p. 81, vol. 2, p. 67; Ter-Petrosyan, vol. 1, p. 484, vol. 2, p. 540.

« huit mois » d'un voyage au cours duquel il avait appris l'intronisation du nouveau khân Güyük[12]. Lui aussi reçut en mariage une princesse mongole, après quoi il signa un traité qui stipulait « la soumission du royaume » et le « paiement d'un tribut » en échange de la protection mongole[13]. C'était au tour de son frère d'aller se présenter lui-même[14] (fig. 4).

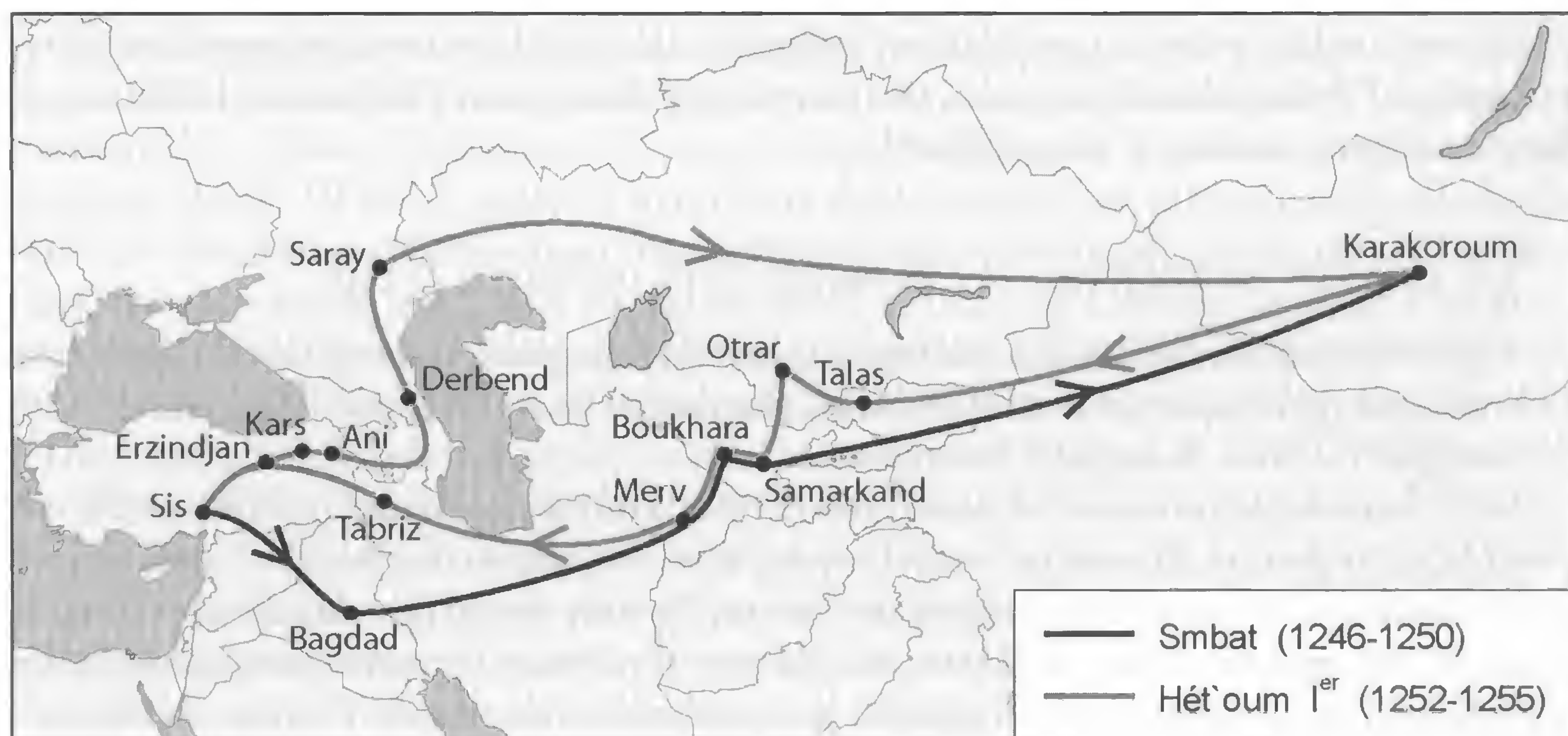


Fig. 4 – Les voyages de Smbat et de Hét'oum à Karakoroum (1246-1255). Cartographie Éric Van Lauwe.

Le roi Hét'oum Ier auprès de Mongka (1252-1255)

Venant tout juste de perdre son épouse, le roi se mit en marche en 1252, en compagnie d'un ambassadeur mongol. On possède de nombreux récits de ce spectaculaire voyage royal, mais le plus complet est celui de Kirakos de Gandzak, qui rencontra le roi à son retour[15]. L'itinéraire de Hét'oum traversait d'abord l'Anatolie seldjoukide, où il aurait été tout de suite mis à mort s'il avait été reconnu, c'est pourquoi il se déguisa en muletier. Bar Hebraeus donne un détail qu'on ne trouve pas chez Kirakos : Hét'oum fut reconnu dans la rue en passant à Erzindjan, et c'est l'ambassadeur mongol qui sauva la situation en le giflant, ce qui suffit à convaincre qu'il ne s'agissait pas d'un roi[16]. Il passa ensuite en Grande Arménie où les seigneurs l'accueillirent comme leur souverain. Remontant la rive de la Caspienne, il rendit visite à Batou, puis parvint à Karakoroum en septembre 1254. Güyük était mort en 1248, et c'est son cousin germain Mongka qui lui avait succédé en 1251. Hét'oum retrouva la Cilicie en été 1255.

12. Smbat, « Lettre ».
13. Simon, p. 86; HK, p. 164, 296; GA, p. 31-32. Voir Dashdondog, p. 80-84; Mutafian, vol. 1, p. 138-139.
14. KG, p. 364; GA, p. 32.
15. KG, 58, p. 364-372. Voir Boyle; Dashdondog, p. 85-89; Mutafian, vol. 1, p. 139-141, vol. 2, carte 27.
16. BH, vol. 2, p. 290.

Qu'avait-il obtenu ? Ce n'est pas clair, car les auteurs arméniens qui parlent des clauses de l'accord sont très vagues[17], sinon totalement fantaisistes : c'est ainsi qu'à en croire l'historien Hét'oum de Korykos, neveu du roi, c'est le roi d'Arménie qui imposa ses conditions au khân[18] ! Les auteurs non arméniens sont bien plus réalistes sur les concessions que le roi dut faire pour s'assurer la protection mongole[19] : ils parlent de « servage » et détaillent le tribut à verser, sans oublier l'obligation de participer aux campagnes militaires mongoles. Témoin des événements, le missionnaire franciscain Guillaume de Rubrouck donne malgré tout au roi un *satisfecit*[20].

Un « sultan de Takavor » à l'intronisation de Güyük (1246)

L'historiographie orientale a adopté la transcription phonétique du mot *t'agavor* ou *t'akavor*, qui signifie roi en arménien ; ainsi, elle donne souvent au roi d'Arménie le nom de « *takfour* de Sis », la capitale du royaume.

Güyük avait été intronisé en août 1246, et Bar Hebraeus, évêque jacobite né 20 ans plus tôt, écrit dans sa chronique syriaque que parmi les présents était venu « de Cilicie le roi Héthoum »[21]. C'est manifestement une erreur, l'arrivée du roi dans la capitale mongole ayant eu lieu huit ans plus tard. Dans son *Histoire des Dynasties*, œuvre postérieure écrite en arabe, il rectifie le tir : « D'Arménie, le connétable, frère de *Al Tacphur Hatem* »[22]. Il semble donc s'agir cette fois du connétable Smbat, mais là encore la chronologie ne s'accorde guère puisque, comme il l'écrit lui-même depuis Samarkand en février 1247, Smbat a appris l'intronisation de Güyük alors qu'il était en route ; il n'a donc pas pu arriver à Karakoroum avant la fin de 1247. Certes, il a éventuellement rencontré alors des invités restés dans la capitale mongole après la cérémonie, mais l'auteur parle clairement des personnalités présentes à cette intronisation elle-même[23].

Du même âge que Bar Hebraeus, Djouwaynî, l'un des deux principaux historiens persans des Mongols, n'était pas plus présent à la cérémonie. Il écrit dans la liste d'invités : « De Rûm vinrent le sultan Rukn ad-Dîn et le *sultan de Takavor* ; de Géorgie les deux David », le fils et le neveu de la reine Roussoudane[24]. Cette fois, il y a manifestement confusion entre titre royal et royaume. *A priori* l'expression « le sultan de Takavor » est à interpréter comme « le roi d'Arménie », et à défaut de Hét'oum la plupart des auteurs y voient encore le connétable Smbat. Un peu plus loin, Djouwaynî nous apprend que le nouveau khân remplaça Batchou par Eldjigidaï et « lui confia tout spécialement les affaires de Rûm, de Géorgie, d'Alep, de Mossoul et de *Takavor* »[25]. Cette fois, le terme doit désigner le royaume d'Arménie, mais quelques lignes plus bas on apprend que

17. VR, p. 519 ; GA, p. 37-38 ; *CM XIII*, p. 587 ; *Hayapatoum*, p. 490-491 ; KG, p. 367.
18. HK, p. 164-168, 297-300.
19. Qazwini, p. 100 ; Joinville, p. 231 ; Guillaume de Nangis, vol. 1, p. 200. Voir Ter-Petrosyan, p. 305-315 ; Mutafian, vol. 1, p. 140-141.
20. Rubrouck, p. 329.
21. BH, vol. 2, p. 277.
22. BH, *Dynasties*, p. 320.
23. Voir Dashdondog, p. 83.
24. Djouwaynî, p. 250.
25. Djouwaynî, p. 257.

« des *yarlik* [firmans] furent octroyés aux sultans de *Takavor* et d'Alep ». S'agit-il du roi Hét'oum, qui n'a jamais rencontré le khân ? S'agit-il de son frère Smbat, qui l'a rencontré plus d'un an après l'intronisation en question ?

Il est intéressant de confronter Djouwaynî avec l'autre grand historien persan des Mongols, Rashîd al-Dîn, qui écrivit son œuvre monumentale autour de 1300. En ce qui concerne l'intronisation de Güyük, il recopia presque mot pour mot le passage de son aîné, en particulier la liste des personnalités présentes, mais à deux omissions près[26]. La première concerne le « sultan d'Erzeroum », ce qui corrige une erreur manifeste de Djouwaynî puisque depuis 1230 la région d'Erzeroum était annexée au sultanat seldjoukide de Rûm[27]. La seconde omission concerne cet énigmatique personnage arménien, car l'auteur écrit que sont venus « de Rûm le sultan Rukn al-Dîn ; de Géorgie les deux David » : le « sultan de Takavor » a disparu. De même que la première omission, celle-ci n'est certainement pas due au hasard. L'auteur a fait les vérifications qui s'imposaient et a corrigé son prédécesseur : il savait qu'il n'y avait pas à l'époque de sultan d'Erzeroum, de même qu'il savait que ni le roi d'Arménie ni son frère ne pouvaient être présents. Concernant Eldjigidaï, le khân lui confia « les affaires de Rûm, de Géorgie et d'Alep », le *Takavor* ne figurant pas non plus parmi les bénéficiaires des firmans[28]. Rashîd al-Dîn a donc purement et simplement supprimé les trois mentions de *Takavor* qu'on trouvait chez Djouwaynî – ajoutons comme curiosité qu'il appelle « *takfour* de Constantinople » l'empereur byzantin[29] !

Une hypothèse plausible consiste donc à considérer qu'il s'agit là d'erreurs pures et simples de Djouwaynî qui, comme on l'a dit plus haut, n'était pas présent.

Cela dit, on peut faire une autre suggestion. En effet, Djouwaynî précise que ce « sultan de Takavor » venait de « Rûm », un terme qui s'applique à l'Asie Mineure et n'a jamais inclus la Cilicie. De plus, « sultan de Takavor » est une expression tellement vague qu'elle peut désigner tout personnage arménien important, venu soit du royaume soit de Grande Arménie. On a vu qu'Avag avait déjà fait le voyage à Karakoroum quelques années plus tôt. Or plusieurs passages de la *Chronique géorgienne* – malheureusement trop vague et défaillante dans sa chronologie – suggèrent qu'il s'y serait rendu une deuxième fois[30]. Étant l'un des personnages principaux de l'Arménie zakaride, il aurait pu passer comme une sorte de « prince des princes » représentant les principautés arméniennes de Grande Arménie, et le fait qu'il n'était pas un monarque officiel expliquerait les omissions de Rashîd al-Dîn.

Ce sont apparemment là les deux seules hypothèses possibles pour ce « sultan de Takavor » : soit Avag, soit une erreur de Djouwaynî. Ajoutons un important témoignage des seuls présents à la cérémonie qui nous en ont laissé un compte rendu : les deux missionnaires franciscains Benoît de Pologne et Jean de Plan Carpin. Le premier parle de « 3 000 représentants de nombreux pays », sans donner de détails, alors que le second est un peu plus prolixe : « Jaroslav, duc de Souzdal en Russie et plusieurs princes des Kytaï et

26. Rashîd al-Dîn, p. 180-181.
27. Ibn al-Athîr, p. 299-300.
28. Rashîd al-Dîn, p. 183.
29. Rashîd al-Dîn, p. 304.
30. *Chr G*, p. 523, 528, 536. Voir Brosset, p. 317 ; Šahnazaryan, p. 7 ; Mutafian, vol. 1, p. 237.

Solanges, deux fils du roi de Géorgie, un représentant du calife de Bagdad, qui était sultan, et plus de dix autres sultans sarrasins [...]. Au total, il y avait plus de 4000 envoyés »[31]. Il est difficile d'imaginer qu'à côté des deux cousins géorgiens David – présentés par erreur comme des frères – il aurait omis de mentionner la présence d'un personnage chrétien aussi important qu'Avag. C'est là, nous semble-t-il, un argument décisif pour conclure à une erreur de Djouwaynî, et *a fortiori* de Bar Hebraeus : il n'y avait donc certainement aucun seigneur arménien à l'intronisation de Güyük.

Les Arméniens sous le joug mongol

Les deux composantes du monde arménien étaient désormais soumises au pouvoir mongol, mais avec de grosses différences. Tout en restant vassal, le royaume d'Arménie était formellement indépendant. Le « parapluie mongol », officialisé par les visites royales dans la capitale du khanat, était un choix purement diplomatique, qui allait s'avérer positif durant un demi-siècle. Les conditions de vassalité, comme la participation aux expéditions militaires, étaient certes très contraignantes, mais il n'y avait pas d'administration mongole directe et le royaume n'était pas sous la coupe d'un administrateur mongol comme c'était le cas pour le sultanat seldjoukide de Rûm. En un mot, la domination mongole, sous cette forme, était désormais largement acceptée en Cilicie.

Pour la Grande Arménie, la situation était tout autre. Si les khâns se sont généralement montrés assez bienveillants envers les Arméniens, et envers les chrétiens en général grâce au facteur nestorien, leur pouvoir s'exerçait sur la Grande Arménie par l'intermédiaire de gouverneurs locaux, souvent persans, qui n'avaient de cesse de persécuter les Arméniens et de les écraser sous les taxes. Des révoltes antimongoles virent le jour autour de 1250 et de 1260, bien entendu impitoyablement réprimées. Elles ne faisaient d'ailleurs pas l'unanimité parmi les princes arméniens et contribuaient à attiser d'autres querelles internes relatives à des litiges territoriaux.

En un mot, la situation du genre « diviser pour régner » était idéale pour les Mongols, dont les dirigeants suprêmes apparaissaient chaque fois comme le dernier recours. Comme on l'a signalé, pour les seigneurs arméniens la seule possibilité de salut en cas de litige ou de danger était de « passer au-dessus », c'est-à-dire de se rendre auprès du souverain mongol pour en obtenir des décrets de protection, des exemptions d'impôts, ou encore des confirmations de limites territoriales, voire un statut officiel d'*indjou*, c'est-à-dire de tributaire direct du souverain.

Le prince de Siounie Smbat Orbélian auprès de Mongka (ca 1251, ca 1256)

Ce fut le cas du prince de Siounie Smbat Orbélian, puissant à l'égal d'un roi comme le montre l'inscription à l'entrée de son mausolée à Noravank' : « Moi Tarsayidch prince des pri|nces ai construit ce mausolée p|our mon frè|re Smpat | roi dont je supp|lie qu'on se souvienne : en l'an 724 »[32]. Il alla se présenter deux fois devant Mongka, selon le récit

31. Plan Carpin, p. 133, 111.
32. Voir, dans ce volume, Augé, fig. 1, p. 67.

détaillé de son neveu l'historien Stép'annos Orbélian[33]. À l'occasion de son premier voyage, Smbat resta trois ans à la cour mongole et revint avec le statut d'*indjou*, qui le mettait à l'abri des exactions locales. Le second voyage, lui, se plaçait dans un contexte de rivalité avec la maison zakaride, au sujet de laquelle le prince reçut l'appui du khân.

Le prince d'Artsakh Hasan Djalal auprès de Mongka (1256-1261)

À l'est de la Siounie, le prince d'Artsakh, Hasan Djalal Dôla, qui avait conseillé le roi Hét'oum, n'était pas moins puissant que Smbat Orbélian. La preuve en est ici encore donnée par une inscription, dans le couvent Saint-Jacques de Metzarants, qui commence par : « Sur l'ordre du roi Djalal Dovla »[34] (fig. 5). Victime des exactions du gouverneur persan Arghoun et des ambitions territoriales de ses voisins arméniens et géorgiens, il se rendit en 1251 auprès de Sartakh, qui le conduisit chez son père Batou ; celui-ci lui rendit ses possessions. Quelques années plus tard, il dut lui aussi entamer un second voyage, cette fois auprès de Mongka, qui lui octroya le statut d'*indjou*. Comme il l'écrit lui-même dans un colophon de 1261 : « Je revins sur mes terres au bout de cinq ans »[35].

Il ne survécut pas longtemps. Arghoun le fit en effet mettre à mort la même année à Qazvin, en Iran, avant que les démarches de sa fille – mariée à un fils du général mongol Tchormaghan – auprès de l'épouse chrétienne de Houlagou, frère de Mongka, aient eu le temps d'aboutir[36].



Fig. 5 – L'inscription de Hasan Djalal à Metzarants (ca 1290).
Photographie Gagik Sargsian.

33. SO, p. 405-414. Voir Dashdondog, p. 76-77.
34. Barkhoudarian, n° 12, p. 15.
35. KG, p. 359, 372-373 ; *CM XIII*, p. 311.
36. KG, p. 389-392 ; VO, 93, p. 152-153.

Le prince Sadoun auprès de Houlagou (1259)

Un curieux récit[37] est relatif à un seigneur arménien nommé Sadoun, petit-fils d'un cousin germain homonyme de Zak'arê et Ivanê. À la fin du règne de Mongka, avant la campagne syrienne de Houlagou, serait apparu à la cour mongole un géant réputé invincible à la lutte. Personne n'osait l'affronter, mais le bruit courut qu'il y avait un prince d'Arménie capable de faire l'affaire. C'était ce Sadoun ; on le fit venir, et en triomphant il provoqua l'émerveillement de Houlagou qui l'éleva en dignité.

L'éclatement de l'Empire des Steppes

Mort en 1261, Mongka allait rester comme le dernier des grands khâns mongols. Trop immense pour être gouverné tel quel, l'Empire gengiskhanide avait été, sous son règne, subdivisé en quatre entités (fig. 6). Si la prééminence formelle appartenait à la Chine de Koubilaï, frère de Mongka, l'Asie centrale fut l'apanage de la lignée de Djagataï, fils de Gengis Khân, et la Horde d'Or, en Russie du Sud, resta aux mains de la dynastie de Batou, petit-fils du conquérant. Quant à la quatrième composante, la Perse, elle devint un « ilkhanat » avec Tabriz pour capitale, et passa à la lignée d'un autre frère de Mongka, Houlagou, qui venait, en 1258, de prendre Bagdad et de mettre fin au califat abbasside (fig. 7).

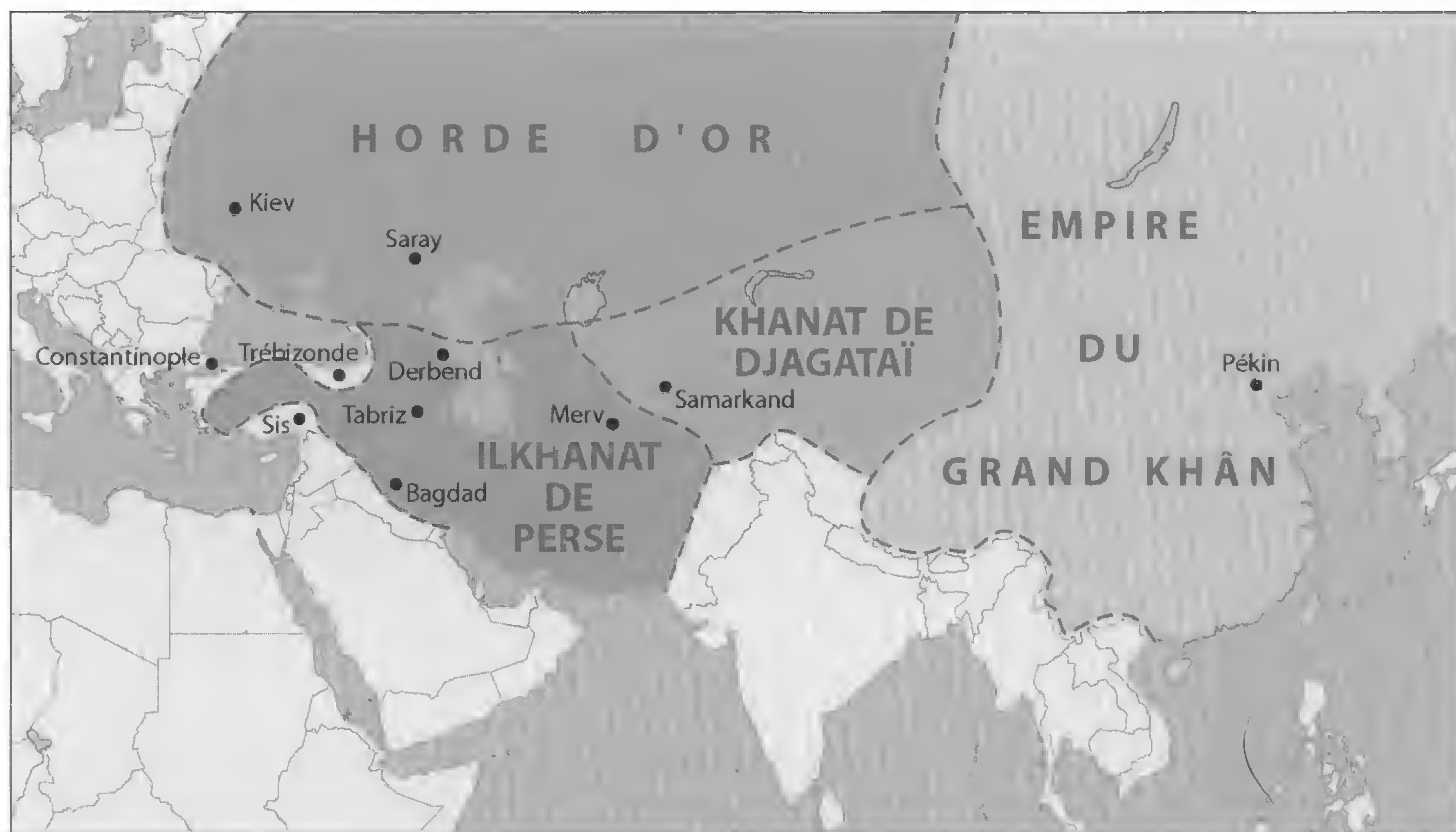


Fig. 6 – La partition de l'Empire mongol au milieu du XIIIe siècle.
Cartographie Éric Van Lauwe.

37. GA, p. 48 ; *Chr G*, p. 554-555.

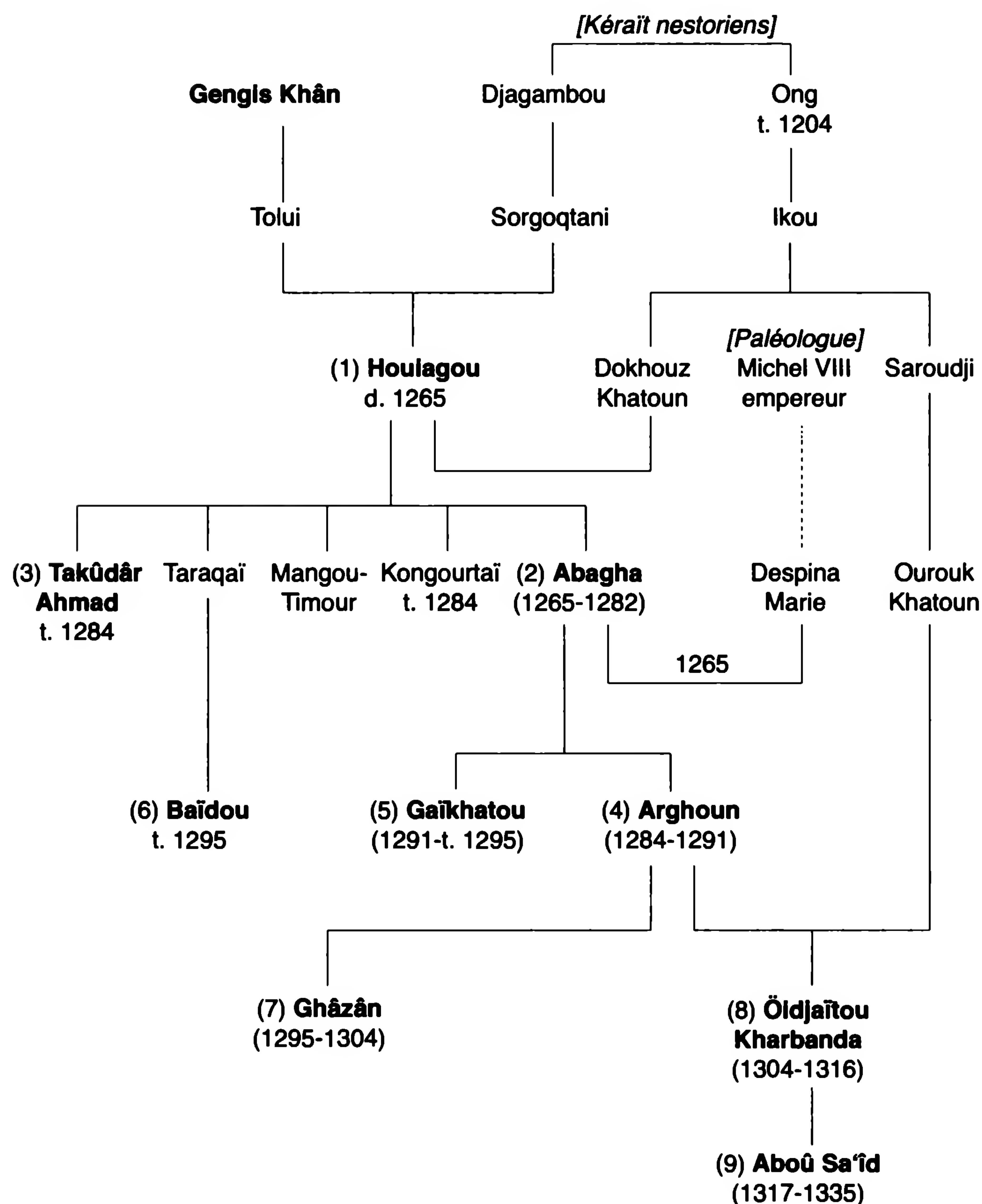


Fig. 7 – Les ilkhâns mongols de Perse.
Réalisation Claude Colin (d. = décédé ; t. = tué).

Le roi Hét'oum Ier auprès de Houlagou (ca 1260, 1264)

Le monde arménien tout entier se retrouva ainsi sous la dépendance de l'ilkhanat de Perse, et le centre de la suzeraineté mongole sur le royaume passa de Karakoroum à Tabriz, bien plus proche. Dans ces conditions, le roi d'Arménie se devait d'aller se présenter devant Houlagou et de le féliciter « avec beaucoup de présents » ; la principale épouse de l'ilkhân était l'influente princesse nestorienne Dokhouz Khatoun, infatigable protectrice des chrétiens[38]. Arméniens et Géorgiens participèrent à la grande campagne mongole de 1260 en Syrie contre les Mamelouks qui venaient d'accaparer le pouvoir en Égypte. Après les prises d'Alep et de Damas, Houlagou retourna en Orient à la suite de la mort de Mongka, et l'avant-garde qu'il laissa subit une défaite : une première chez les Mongols !

38. GA, p. 45-46.

La mort de Houlagou (1265)

Quelques années plus tard, Houlagou préparait une nouvelle expédition syrienne, pour laquelle il convoqua les rois d'Arménie et de Géorgie. En 1264, l'historien Vardan l'Oriental, qui rendit visite à l'ilkhân, les retrouva à sa cour[39]. L'année suivante, la mort de Houlagou mit fin à ces projets. Elle fut suivie de celle de Dokhouz Khatoun. Les colophons arméniens reflètent les lamentations qui accueillirent les nouvelles de ces décès, et n'épargnent aucune louange envers les disparus. Pourtant le bilan arménien de Houlagou est ambigu. En ce qui concerne le royaume, le solde est certes nettement positif, mais la Grande Arménie était exsangue, livrée à l'arbitraire des gouverneurs.

La meilleure illustration en est donnée par le sort du prince Zak'arê, fils de Chahnchah fils du grand Zak'arê. En janvier 1255, il avait confié au missionnaire franciscain Guillaume de Rubrouck qu'il « supporte si mal la domination des Tartares que, bien qu'il ait toutes choses en abondance, il préférerait s'en aller dans une terre étrangère plutôt que de subir leur domination »[40]. Calomnié auprès de Houlagou par le préfet persan Arghoun, qui l'accusa de préparer une insurrection, il fut sauvagement mis à mort par l'ilkhân lui-même, « ses membres furent jetés aux chiens » et son père mourut de chagrin[41].

Le roi Hét'oum Ier auprès d'Abagha (1267, 1268)

Houlagou était entré en conflit avec ses cousins qui se trouvaient à la tête des deux États mongols frontaliers, la Horde d'Or et le khanat de Djagataï. L'ilkhanat devait donc protéger ses confins septentrionaux et orientaux, et dans un tel contexte la protection du royaume d'Arménie, certes toujours à l'ordre du jour sous Abagha, fils et successeur de Houlagou, n'était plus une priorité.

On le vit bien en 1266, lors de la première invasion mamelouke de la Cilicie. Alors que la menace se précisait, le roi se rendit auprès du commandement mongol pour demander de l'aide, elle lui fut accordée mais arriva trop tard : les troupes du sultan Baybars avaient déjà forcé les passes de l'Amanus, capturé Léon, fils aîné du roi, et tué son deuxième fils T'oros, après quoi elles s'étaient répandues dans le royaume qui fut mis à sac, en particulier la capitale, Sis. Hét'oum ne put que constater l'ampleur des dégâts.

La condition posée par le sultan pour libérer le prince héritier était simple. Il avait un ami très cher tombé prisonnier des Mongols : que Hét'oum fasse jouer ses relations privilégiées avec l'ilkhân pour obtenir sa libération, et alors il relâcherait Léon. « En 1267, le roi Hét'oum se rendit en Orient, auprès du khân Abagha, et lui demanda le camarade du sultan Baybars [...] ; le khân lui en fit cadeau s'il le trouvait. » Le roi chercha en vain, mais à son retour il envoya son neveu, fils du connétable Smbat, qui finit par le retrouver ; l'échange s'ensuivit[42].

L'année suivante, le roi « alla rendre hommage au Roi des Rois à Bagdad et lui témoigna de la reconnaissance pour la libération de son fils »[43].

39. VO, p. 155-158. Voir Mutafian, vol. 1, p. 155-156.
40. Rubrouck, p. 324-325.
41. *Chr G* (B), p. 568 ; KG, p. 393 ; VO, p. 153 (T, p. 218).
42. Smbat V, p. 120-122 ; BH, vol. 3, p. 23-24. Voir Dashdondog, p. 164-165.
43. BH, vol. 3, p. 27.

Le roi Léon II auprès d'Abagha (1269, 1271, 1276)

En 1269, Hét'oum abdiqua et entra dans les ordres. Le prince héritier Léon « se rendit en Orient auprès du khân Abagha », sans doute pour recevoir son investiture[44]. Hét'oum mourut peu après et Léon fut couronné le 6 janvier 1271.

La menace mamelouke se profilant de nouveau à l'horizon, Léon II fit cette même année un nouveau voyage auprès d'Abagha, « qui lui fit don de vingt mille hommes pour qu'il les ramenât dans son pays afin d'en assurer la défense »[45]. Ces précautions ne purent empêcher la deuxième invasion mamelouke de la Cilicie en 1275. Pressentant une nouvelle expédition l'année suivante, visant cette fois l'Asie Mineure, Léon II retourna en 1276 à Tabriz pour en avertir Abagha[46].

Le roi Léon II auprès d'Arghoun (1285)

En octobre 1281, à Homs, les Mongols et leurs alliés chrétiens furent défaits par les Mamelouks. Sentant l'étau se resserrer autour de son royaume, Léon II préféra prendre les devants et signer en 1285 un traité de paix avec l'Égypte. Comme de juste, il alla en rendre compte à son suzerain mongol, à l'époque Arghoun, fils d'Abagha[47].

L'archevêque Stép'annos Orbélian auprès d'Arghoun (ca 1287)

La tradition d'en appeler aux autorités mongoles pour régler les querelles internes perdurait. Ainsi quand, après avoir été consacré archevêque de Siounie en Cilicie par le catholicos, l'archevêque-historien Stép'annos Orbélian rentra chez lui en 1287, il se trouva en butte à des complots et « alla auprès du grand monarque du monde Arghoun » qui lui octroya un firman de confirmation ; il prétend avoir assisté au baptême d'un fils d'Arghoun, Kharbanda[48].

Le prince Khout'loubougha auprès d'Arghoun (ca 1289)

Arghoun renouvela la confiance de son grand-père Houlagou à la dynastie sadounide. Il s'attacha Khout'loubougha, fils de Sadoun, qu'il chargea d'installer à Tiflis comme roi Vakhtang, petit-fils de Roussoudane[49]. Sur l'un des murs du couvent de Haghbat figure un personnage avec la légende : « Paron | Khoutl|oubough|ay » (fig. 8).

Le roi Hét'oum II auprès de Ghazan (1295, 1301, 1303)

La chute d'Acre en 1291 marqua la fin de la Syrie franque. Cette même année, la mort d'Arghoun fut suivie d'une âpre lutte de succession. En 1295, l'ilkhanat fut pour quelques

44. Smbat V, p. 123 ; GA, p. 65 ; BH, vol. 3, p. 28.
45. Smbat V, p. 124.
46. Villani, vol. 1, p. 477.
47. *CM XIII*, p. 571-572 ; HK, p. 188, 314.
48. SO, p. 427-429, 479-482.
49. *Chr G*, p. 560, 606-607.

mois aux mains de son cousin germain Baïdou, réputé pour sa christianophilie. Le fils et successeur de Léon II, Hét'oum II, se mit en route pour aller lui rendre visite, mais le temps qu'il arrive à Tabriz Baïdou avait été renversé et mis à mort par Ghazan, fils d'Arghoun, devant qui se présenta le roi d'Arménie.

L'une des premières mesures prises par le nouveau souverain fut la conversion à l'islam, dans la droite ligne politique mongole qui consistait à finir par adopter la religion des sujets. Après quelques persécutions de chrétiens, Ghazan reprit la politique de ses ancêtres en préparant une grande offensive contre les Mamelouks en Syrie : en décembre 1299 l'armée mongole, comprenant des contingents géorgiens et arméniens aux ordres de leurs deux rois, mit en déroute les Mamelouks à Homs. Au lieu de poursuivre les vaincus, Ghazan, comme son arrière-grand-père quarante ans plus tôt, retourna en Orient. Cette victoire sans lendemain sonna le glas des prétentions mongoles sur la Syrie car les Mamelouks se ressaisirent. C'est en vain que Ghazan convoqua le roi d'Arménie et lui promit son aide pour une nouvelle campagne[50]. Un affrontement en 1303 se solda par une totale victoire mamelouke, transformée en débandade mongole à la suite de pluies diluviennes ; Hét'oum se rendit à Ninive pour en informer Ghazan[51], qui mourut l'année suivante.



Fig. 8 – Khout'loubougha à Haghbat (fin du XIIIe s.). Photographie Nicolas Marr.

Conclusion

À Ghazan succéda son frère, celui dont Stép'annos Orbélian avait assisté au baptême. Il ne resta pas longtemps chrétien et son règne marqua la fin de plus de six décennies d'étroites relations arméno-mongoles, grâce auxquelles le royaume avait pu survivre à la chute de la Syrie franque, en 1291. Les voyages auprès des souverains mongols constituèrent des jalons ponctuant cette période. Ils furent le fait des plus hautes personnalités tant du royaume d'Arménie que de l'Arménie zakaride.

50. HK, p. 196-197, 319-320 ; SA, p. 165.
51. HK, p. 202-204, 322-324.

Bibliographie

Barkhoudarian = *Դիվան հայ վիմագրության. Ե, Արցախ*, Կազմ. Ս. Գ. Բարխուդարյան [*Corpus des inscriptions arméniennes. 5, Artsakh*, éd. S. G. Barxudaryan], Erevan 1982.

BH = *La chronographie de Bar Hebraeus*, trad. par Ph. Talon, 3 vol., Fernelmont 2013.

BH, *Dynasties* = *Historia compendiosa dynastiarum, authore Gregorio Abul-Pharajio*, arabice edita et latine versa ab E. Pocockio, Oxoniae 1663.

Boyle = J. Boyle, The journey of Het'um I, king of Little Armenia, to the court of the great khan Möngke, *Central Asiatic journal* 9, 1964, p. 175-189.

Brosset = M.-F. Brosset, *Histoire de la Géorgie depuis l'Antiquité jusqu'au XIXe siècle. 2, Additions et éclaircissements à l'histoire de la Géorgie depuis l'Antiquité jusqu'en 1469 de J.-C.*, Saint-Pétersbourg 1851.

Chr G = M.-F. Brosset, *Histoire de la Géorgie depuis l'Antiquité jusqu'au XIXe siècle. 1, Histoire ancienne, jusqu'en 1469 de J.-C.*, Saint-Pétersbourg 1849.

CM XIII = Ա. Ս. ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ, *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. ԺԳ դարի* [A. S. Mat'evosyan, *Colophons des manuscrits arméniens. XIIIe s.*], Erevan 1984.

Dashdondog = B. Dashdondog, *The Mongols and the Armenians (1220-1335)*, Leiden 2011.

Djouwaynî = *The History of the world-conqueror by 'Ala-ad-Din 'Ata-Malik Juvaini*, transl. from the text of Mirza Muhammad Qazvini by J. Boyle, 2 vol., Cambridge 1958.

GA = Գրիգոր Ակներցի, *Պատմութիւն Թաթարաց* [Grégoire d'Aknèr, *Histoire des Tatares*, éd. N. Połarean], 2e éd., Jérusalem 1974.

Guillaume de Nangis = Guillaume de Nangis, *Chronique latine de Guillaume de Nangis de 1113 à 1300 avec les continuations de cette chronique de 1300 à 1368*, nouvelle éd., revue sur les manuscrits, annotée et publiée par H. Géraud, 2 vol., Paris 1843.

Hayapatoum = Ղ. ԱԼԻՇԱՆ, *Հայապատում* [Ł. Ališan, *Histoires arméniennes*], 2e partie, Venise 1901.

Histoire secrète = *Histoire secrète des Mongols*, trad. du mongol, présenté et annot. par M.-D. Even et R. Pop, Paris 1994.

HK = Hét'oum de Korykos, *La Fleur des histoires de la terre d'Orient. Livre III*, éd. L. de Mas Latrie, dans *Recueil des historiens des croisades. Documents arméniens*, vol. 2, Paris 1906, version française p. 147-219, version latine p. 283-339.

Ibn al-Athîr = *The Chronicle of Ibn al-Athīr for the crusading period from al-Kāmil fī'l-ta'rīkh*, transl. by D. Richards, vol. 3, Aldershot 2008.

Joinville = Joinville, *Histoire de Saint Louis*, éd. A. Pauphilet, dans *Historiens et chroniqueurs du Moyen Âge*, Paris 1952, p. 201-366.

KG = Կիրակոս Գանձակեցի, *Պատմութիւն Հայոց*, Կ. Մելիք-Օհանջանյան [Kirakos de Gandzak, *Histoire d'Arménie*, éd. K. Melik'-Ōhanǰanyan], Erevan 1961.

Mutafian = C. Mutafian, *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, 2 vol., Paris 2012.

PC = *Մանր ժամանակագրություններ*, Վ. Հակոբյան [*Petites chroniques*, éd. V. Hakobyan], 2 vol., Erevan 1951-1956.

Plan Carpin = Jean de Plan Carpin, *Histoire des Mongols : enquête d'un envoyé d'Innocent IV dans l'Empire tartare, 1245-1247*, trad. de C. Schmitt, Paris 1961.

Qazwini = *The geographical part of the Nuzhat-al-Qulūb composed by Hamd-All'ah Mustawfi of Qazwīn in 740 (1340)*, transl. by G. Le Strange, Leyden 1919.

Rashîd al-Dîn = *The successors of Genghis Khan*, transl. from the Persian of Rashīd al-Dīn by J. A. Boyle, New York 1971.

Riccoldo = Riccold de Monte Croce, *Pérégrination en Terre Sainte et au Proche-Orient*, *Lettres sur la chute de Saint-Jean-d'Acre*, éd. et trad. par R. Kappler, Paris 1997.

Rubrouck = *Itinerarium Willelmi de Rubruc*, éd. A. van den Wyngaert, *Sinica Franciscana* 1, 1929, p. 164-332.

SA = Սամուէլ Անեցի, *Հաւաքումն ի գրոց պատմագրաց*, Ա. Տէր-Միքելեան [Samuel d'Ani, *Recueil d'histoires*, éd. A. Tēr-Mik'elean], Etchmiadzin 1893.

Šahnazaryan = Ա. Ի. ՇԱՀՆԱԶԱՐՅԱՆ, Հայ-վրացական և մոնղոլական հարաբերությունները (1236-1240-ական թթ.), *Լրաբեր հասարակական գիտությունների* [A. ŠAHNAZARYAN, Les relations arméno-géorgiennes et mongoles (années 1236-1240), *Messager des sciences sociales*], 2004/1, Erevan, p. 3-22.

Simon = Simon de Saint-Quentin, *Histoire des Tartares*, publiée par J. Richard, Paris 1965.

Smbat E = *Chronique du royaume de la Petite Arménie par le connétable Sĕmpad*, éd. et trad. É. Dulaurier, dans *Recueil des historiens des croisades. Documents arméniens*, vol. 1, Paris 1869, p. 610-671.

Smbat, « Lettre » = J. RICHARD, La lettre du connétable Smbat et les rapports entre Chrétiens et Mongols au milieu du XIII[e] siècle, dans *Armenian studies in memoriam Haïg Berbérian*, D. Kouymjian ed., Lisbon 1986, p. 683-696.

Smbat V = *La chronique attribuée au Connétable Smbat*, introd., trad. et notes par G. Dédéyan, Paris 1980.

SO = *Պատմութիւն նահանգին Սիսական, արարեալ Ստեփաննոսի Օրբէլեան արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց*, Կ. Շահնազարեանց [*Histoire de la province de Sisakan, composée par Step'annos Ōrbēlean, archevêque de Siounie*, éd. K. Šahnazareanc'], Tbilissi 1859.

Ter-Petrosyan = Լ. ՏԵՐ-ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ, *Խաչակիրները եւ հայերը* [L. TER-PETROSYAN, *Les croisés et les Arméniens*], 2 vol., Erevan 2005-2007.

Villani = Giovanni Villani, *Nuova cronica*, ed. critica a cura di G. Porta, 3 vol., Parma 1990-1991.

VO = *Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ վարդապետի*, լուսաբանեալ աշխատութեամբ Ղ. Ալիշանի [Vardan l'Oriental, *Compilation d'histoire d'Arménie*, éd. Ł. Ališan], Venise 1862.

LE PLUS ANCIEN FRAGMENT GÉORGIEN DE LA *CAVERNE DES TRÉSORS*

par Bernard OUTTIER

Au cours d'une longue carrière de traducteur, entre autres savantes occupations, Jean-Pierre Mahé n'a pas négligé les apocryphes transmis en géorgien : dès 1981, il a fourni une traduction du *Livre d'Adam*[1], puis, en 1992, la traduction de la nouvelle édition de la *Caverne des trésors*[2]. Que le professeur Jean-Pierre Mahé veuille bien agréer l'hommage de la publication du plus ancien témoin – hélas très fragmentaire – de la *Caverne des trésors*, témoin inconnu de l'éditrice du texte géorgien, la regrettée Tsiala Kourtsikidzé[3].

En août 2010, une mission du CNRS[4] m'a permis de travailler sur les manuscrits arméniens conservés à Nor J̌oulfa, Ispahan. J'ai pu ainsi, notamment, répertorier les feuilles de garde géorgiennes reliées dans neuf manuscrits arméniens[5], grâce à la générosité de l'administratrice du Vank, M[me] Sonik Baghoumian : qu'elle veuille bien trouver ici l'expression de ma profonde gratitude.

Le manuscrit 214, 564 dans le Catalogue[6], recueil du XVII[e] siècle, ne possède aujourd'hui de garde qu'à la fin (voir fig. 1). Cette garde se compose d'un feuillet et demi, à lire en tournant le manuscrit à 90°. Le tissu de coton est identique à celui du manuscrit 242

1. J.-P. MAHÉ, Le livre d'Adam géorgien, dans *Studies in Gnosticism and Hellenistic religions presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th birthday*, ed. by R. van den Broek and M. J. Vermaseren (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 91), Leiden 1981, p. 227-260. On trouvera en outre des Notes philologiques sur la version géorgienne de la *Vita Adae* dans la revue *Bedi Kartlisa* 41, 1983, p. 51-66 et une étude Sur le mythe de la chute dans la *Vie apocryphe d'Adam*, *Mravaltavi* 10, 1983, p. 34-41.

2. *La Caverne des trésors : version géorgienne*, trad. par J.-P. Mahé (CSCO 527. Scriptores iberici 24), Lovanii 1992.

3. *La Caverne des trésors : version géorgienne*, éd. par C. Kourcikidzé (CSCO 526. Scriptores iberici 23), Lovanii 1993.

4. Laboratoire d'études sur les monothéismes, UMR 8584, Villejuif.

5. On pourra trouver une présentation générale dans B. OUTTIER, Les feuilles de garde géorgiennes des manuscrits arméniens de Nor-Djoulfa (Ispahan), *Pro Georgia : journal of kartvelological studies* 23, 2013, p. 7-22.

6. Ս. ՏԷՐ-ԱՒԵՏԻՍԵԱՆ, Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Նոր Ջուղայի Ամենափրկիչ վանքի = *Katalog des armenischen Handschriften in der Bibliothek des Klosters in Neu-Djoulfa. 1*, bearb. von S. Ter-Avetissian (Bibliothèque arménienne de la Fondation Calouste Gulbenkian), Wien 1970, p. 840-841.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 489-492.

(511 du Catalogue), lequel contient aussi des gardes géorgiennes, mais tirées des Ménées, comme le manuscrit 96 (8 du Catalogue), copié en 1625-1627 à Nor J̌oulfa, et sans doute relié au même endroit. Cela est confirmé par le fait que le manuscrit 222 du Matenadaran Machtots d'Erevan, qui a des feuilles de garde également tirées du même manuscrit des Ménées, a été re-relié à Nor J̌oulfa en 1629 par Mesrop Xizancʻi.

Nous avons un haut de feuillet et demi de parchemin blanc ; deux ou trois lignes manquent en bas ; restent 14 ou 15 lignes. Les mesures sont : 193 mm × 120 mm ; la surface écrite en pleine page devait être de 125 mm × 80 mm. L'écriture est une *nusxuri* à l'encre noire. Les initiales sont en *asomtavruli*. La main peut être datée du XIIIe-XIVe siècle, précédant de deux siècles le plus ancien manuscrit utilisé par Ts. Kourtsikidzé. L'écriture est très régulière, sans ligatures, avec un nombre raisonnable de mots abrégés.

L'orthographe maintient les -ჲ en fin de substantif terminé par une voyelle, le groupe -უე- est toujours -უჱ-, ce qui se rencontre dès le XIe siècle dans les manuscrits géorgiens. Nous avons un cas de simplification d'un groupe consonantique : ფრჩხილნი = ფჩხილნი en XXII 12 ; il y a longtemps déjà (1958) que H. Vogt a fait remarquer que « la sonante *r* semble facultative dans ces groupes. »[7]

Le texte comporte des fragments des chapitres XVIII et XXII de la *Caverne des trésors* (il faut lire le verso avant le recto). Les fragments de bifolio restant étaient séparés par six feuillets – ils constituaient donc le bifeuillet externe, s'il s'agissait d'un quaternion.

Voici le texte de ce fragment (la partie à gauche du crochet droit est conjecturale) :

fol. 346v c. XVIII 7-9

ნი და ცოლი] მისი და ცოლნი ძ
ეთა მ(ი)სთ(ა)ნი. **9.** და]სლვასა მზისას
ა დაიკშა] კარი და იქმნა
პყრობა კიდ]ობანსა მ(ა)ს ორ-ო
რნი ყ(ოვე)ლნი პირ]უტყუნი და მკე
ცნი არაწ(მიდა)ნი] მამალი და დედა
ლი და უბიწონი] შჳდ-შჳდნი მ(ა)მ(ა)ლი
და დედალი. **10.** და შ(ე)მ(დგომა)დ] დაკშვ(ი)სა კარ
ისასა განეხუ]ნეს კარნი ცისა
ნი წჳმად და გამ]ოეცნეს წყ(ა)ლნი
ქ(უე)ყ(ა)ნით და ამა]ღლდეს ღელვა
ნი ზღჳ(ს)ანი მაღლ]ად. **11.** და გ(ა)ნეხუნეს
საუნჯენი ქა]რთანი და გარდა

XVIII 7-9

et son épouse et les épouses de ses fils (= CD). **9.** Au coucher du soleil, la porte fut refermée et ⌜(cela) devint une captivité (= CD) dans l'arche, deux par deux, tous les animaux et les bêtes sauvages impures, mâle et femelle, et les sans-souillure, sept par sept, mâle et femelle.
10. Et après la fermeture de la porte, les portes du ciel s'ouvrirent pour la pluie, et les ⌜eaux (= CD) jaillirent de la terre, et les flots de la mer s'élevèrent bien haut.
11. Et les greniers des vents s'ouvrirent et les écl

Toile collée sur deux lignes

(manquent deux lignes)

fol. 346r 13

სლვად მთას]ა მ(ა)ს სამ(ო)თხესა : **14.** და
კიდობანი პო]ვეს დაბეჭდულ
და ანგელოზ]ი ღ(მრთისა)ჲ იყო ზ(ედ)ა მისა

13. monter sur la montagne, au paradis.
14. Et ils découvrirent que l'arche avait été fermée et qu'un ange de Dieu était sur

7. H. Vogt, Structure phonémique du géorgien : étude sur le classement des phonèmes et des groupes de phonèmes, *Norsk tidsskrift for sprogvidenskap* 18, 1958, p. 5-90, ici § 60-61.

რ(ომე)ლსა აქუნ]და საჭე და აჰმა
რთებდა კიდო]ბანსა შ(ინ)ა. **15.** გ(ა)ნძჳნ
და ღელვაჲ] მ(ა)თ ზ(ედ)ა და იწყეს
დანთქმ(ა)დ მდინ]არეთა შ(ინ)ა და შეში
ნდეს რ(ამეთოჳ) იყო] ჭირი დიდი ფ(რია)დ მ(ა)შინ
აღესრულებო]და სიტყ(უა)ჲ იგი დ(ავი)თ
წ(ინა)წ(არმე)ტყ(უელ)ისაჲ რ(ომე)ლ] თქ(უ)ა: მე
ვთქუ:
ღ(მერთ)ნი სამე ხ(ა)]რთ და ძენი ღ(მრ)თის(ა)ნი:-
თქ(უე)ნ ყ(ოვე)ლნი ხ(ოლო) ჰქმე]ნით ც(ო)დვ(ა)ჲ
შვილთა
თანა კაენის]თა ვ(ითარც)ა იგ(ი)ნი იყვ
ენით და ვ(ითარც)ა ი]გ(ი)ნი მოსწყედით:

elle, qui tenait la barre et qui dirigeait, dans (= D) l'arche.
15. Et le flot se déchaîna contre eux et ils commencèrent d'être engloutis dans les courants. Et ils avaient peur, car le péril était très* grand. Alors s'accomplissait la parole du prophète David, qui a dit : Moi, j'ai dit : Vous êtes bien des dieux et des fils de dieu*, vous tous. Mais vous avez commis un péché avec les fils de K'aen. Vous êtes devenus comme eux, et comme eux vous périrez.

c. XXII 9
და ნ(ა)თესავთა მისთ(ა)ჲ **10.** და გ(უ)ლის
ჴმა-ყავ, შვილო სემ, რ(ომე)ლსა-ეს
ე გეტყჳ: და ადამ შ(ე)ნ წარიღე.
11. აჰა ესერა მე გამცნებ შ(ე)ნ
დღეს. **12.** ნუმცა უწყის ამ(ა)ნ ნათე
სავმ(ა)ნ საქმე ესე : ვ(ითარმე)დ მოიწი
ოს დღე იგი გ(ა)მოჴსნ[ის]აჲ ა(რამე)დ აღ
ვედით შ(ე)ნ და მელქიზედეკ მარ
თალი . და შთადევით იდუმალ
სადა-იგი გიჩუჱნოს ანგ(ე)ლ(ო)ზმ(ა)ნ
ღ(მრ)თისამ(ა)ნ ამცენ შ(ე)ნ მელქიზედ
ეკს მართალსა და არქუ მ(ა)ს
რ(აჲთ)ა ჯდეს ადგ[ი]ლსა მ(ა)ს დედაკ(ა)ცსა
არა შეეყოს რ(ამეთოჳ) ეწოდოს მ(ა)ს კ(ა)ცი
ღ(მრთისა)ჲ ყ(ოვე)ლთა დღ(ე)თა ცხორებისა მისი

Les deux dernières lignes ont été coupées par le relieur

XXII 9
Et de ⌜ses descendants*.
10. Et comprends, fils Sem, ce que je te* dis et prends Adam.
11. Voici qu'aujourd'hui je te commande.
12. Que nul de cette descendance ne sache l'affaire, car* arrivera le jour de la rédemption. Mais montez*, toi et Melkisedek' le juste et ⌜mettez-le en cachette* là où vous montrera l'ange de Dieu. Commande à Melkisedek' le juste et dis-lui qu'il s'établisse en ce lieu, qu'il n'épouse pas de femme, car il sera appelé homme de Dieu tous les jours de sa vie

(deux lignes rognées)

fol. 346ᵛ
მუნ პირუტყუთაჲ: არცა ნადი
რთაჲ: არცა მფრინველთაჲ: და
ნუცა შესწირ(ა)ვს შესაწირ(ა)ვსა
მსხუჱრპლსა დაკლულსა:-
ა(რამე)დ პურსა ხ(ოლო) და ღჳნოსა შესწი
რვიდეს ღ(მრ)თისა და იყოს სამოს
ელი მისი ტყავი ნადირთაჲ თმ(ა)ჲ
თ(ა)ვისაჲ არა იკუჱცოს არცა
მოიყუნეს ფჩხილნი და იყოს იგ
ი მარტოჲ ხ(ოლო) რ(ამეთუ) მღდ(ე)ლი მაღლის(ა)ჲ
ეწოდოს მ(ა)ს. **13.** და ვ(ითარც)ა ამცნო ნოე
სემს. ესე მცნებ(ა)ჲ მოკუდა იგი ც
ხრაას და ერგასისისა წლის(ა)ჲ
თ(უეს)ა მაისსა *tissu collé.*

là-bas des animaux ni du gibier ni des volatiles. Et qu'il n'offre pas d'offrande*, de victime en sacrifice, mais il offrira à Dieu simplement du pain et du vin. Et son vêtement sera de peau de gibier ;* il ne se coupera pas les cheveux de la tête ni ne se taillera les ongles. Et il sera uniquement seul, car il sera appelé prêtre du Très-Haut.

13. Et quand Noé eut donné ce commandement à Sem, il mourut,* à neuf cent cinquante ans, au mois de mai.

Un rapide examen du texte de ce fragment permet de constater qu'il s'apparente au texte des manuscrits CD, manuscrits de la *Vie de la Géorgie*, et est une fois plus proche de D, copié par Giorgi Mačabéli, dans le premier tiers du XVIIIe siècle. Il n'est pas sans intérêt de remonter de quelque cinq siècles l'existence de ce type de texte. J'ai indiqué d'un astérisque les leçons propres.

Ce fragment nous fournit l'objet de deux remarques. La première est que, contrairement à un sentiment instinctif encore parfois présent chez les éditeurs de textes, le manuscrit le plus ancien n'est pas nécessairement celui qui fournit toujours la meilleure leçon. Ici, nous avons en XXII 12 ვ(ითარმე)დ au lieu de ვ(ი)დ(რემდი)ს, exigé par le sens : *jusqu'à ce qu'*arrive ; en XVIII, le dernier mot მოსწყედით est une forme inconnue, pour le subjonctif II მოსწყდეთ : il n'y a sans doute pas de manuscrit sans faute !

La seconde remarque découle de la première : l'éditeur doit réfléchir à son texte, et pour cela, comme le Père M. Aubineau aimait à le répéter, pas de meilleur moyen que de le traduire. Ts. Kourtsikidzé était une excellente philologue et une très scrupuleuse éditrice. Mais Jean-Pierre Mahé n'a pas hésité à aller piocher dans l'apparat, en particulier quand les manuscrits C et D sont « plus proches de *s* et offrent, de ce fait, la possibilité d'être plus authentiques. »[8] Une leçon magistrale !



Fig. 1 – Nor J̌oulfa, Saint-Sauveur 214, fol. 346^r.

8. Éd. citée note 2, p. XXXI.

NOTE À PROPOS D'UNE CITATION NÉO-TESTAMENTAIRE DANS LE *MARTYRE DE ŠUŠANIK*[*]

par Agnès OUZOUNIAN

---

1. INTRODUCTION

« En 467, Varsken, le fils d'Ašuša, qui avait épousé Šušanik, la fille de Vardan, renie la foi chrétienne et martyrise son épouse[1]. » Ces quelques lignes extraites de l'*Histoire de l'Arménie* d'Annie et Jean-Pierre Mahé résument un épisode de l'histoire arméno-géorgienne qui s'est déroulé à une époque où les chrétientés du Caucase étaient encore unies dans une même foi.

Le *Martyre de Šušanik*, qui relate les souffrances que Šušanik a endurées après son refus de reprendre la vie commune avec son époux Varsken, converti au mazdéisme, nous est parvenu et en arménien[2] et en géorgien[3]. Le texte géorgien est réputé pour être la première œuvre originale écrite dans cette langue. Quant au texte arménien, il aurait pu constituer un des chapitres de l'*Histoire d'Arménie* de Łazar P'arpec'i[4] – contemporain de Šušanik et de Varsken, élevé à la cour du vitaxe des Ibères aux côtés de Vahan Mamikonean. Son *Histoire* de l'Arménie du ve siècle retrace, entre autres, la lutte que les Arméniens, sous la conduite du général Vardan Mamikonean, ont menée contre les Perses qui voulaient

* Je remercie très chaleureusement Bernard Outtier pour ses encouragements, sa relecture et toutes ses remarques stimulantes qui m'ont permis d'enrichir cette note.

1. A. et J.-P. MAHÉ, *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris 2012, ici p. 96. La date de 476 qui figure dans ce livre a été corrigée ici en 467, correspondant à « la huitième année du roi de Perse » (I,11,6 მერვესა წელსა [...] სპარსთა მეფისასა *mervesa c'elsa* [...] *sp'arsta mepisasa*) comme le précise la rédaction géorgienne du *Martyre de Šušanik*, sans toutefois indiquer le nom du roi ; il s'agit de toute évidence de Peroz qui a succédé en 459 à Yazkert II (439-457).

2. Version arménienne : *Սոփերք հայկականք [Écrits arméniens]*, 9, Venise 1853, p. 10-47 ; édition critique dans Պ. ՄՈՒՐԱԴՅԱՆ, *Սուրբ Շուշանիկի վկայաբանությունը* [P. MURADYAN, *Le martyre de sainte Šušanik*], Erevan 1996, p. 18-60.

3. Version géorgienne : *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*, I (V-X სს.) *[Œuvres de la littérature hagiographique géorgienne ancienne. 1, (v^e^-xe siècles)]*, Tbilisi 1963, p. 11-29.

4. Ղազար Փարպեցի, *Պատմութիւն Հայոց* [Łazar P'arpec'i, *Histoire de l'Arménie*], éd. G. Tēr Mktč'ean et S. Malxasean, Tiflis 1904.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 493-505.

leur imposer le mazdéisme. Ainsi, la phrase suivante tirée de l'œuvre de Łazar aurait pu, à un mot près, s'appliquer à Šušanik :

(1) ŁP' chap. 66, p. 118, l. 24-28

Իսկ քրիստոնեայ մարդիկն Հայոց [...] հարեալք մաշէին առաւել եւս յարհամարհանաց եւ ի նախանձուէ ի յետին իշխանացն Հայոց, որք ուրացութեամբն գոռոզացեալ ամբարհաւաճէին ի ժամանակին, քան թէ ի բռնութենէ պարսիկ զաւրագլխացն գործոց։
Isk k'ristoneay mardikn Hayoc' [...] *harealk' mašēin aṙawel ews yarhamarhanac' ew i naxanjuē i yetin išxanac'n Hayoc', ork' urac'ut'eambn goṙozac'eal ambarhawačēin i žamanakin, k'an t'ē i bṙnut'enē parsik zawraglxac'n gorcoc'.*

« Mais les Arméniens chrétiens [...] souffraient et pâtissaient bien plus du dédain et de la jalousie des vils princes arméniens qui, en ce temps-là, s'enorgueillissaient avec arrogance de leur apostasie, que de la violence des actes des généraux perses. »

Toutefois Šušanik, la fille de Vardan, n'est pas tourmentée par un prince arménien mais par un prince géorgien, Varsken, son époux et le fils d'Ašuša, vitaxe d'Ibérie qui fut l'allié de Vardan dans son combat contre les Perses.

2. Les deux rédactions du *Martyre de Šušanik*

Si les deux rédactions du *Martyre* ont pu avoir une source commune, elles diffèrent cependant sur plusieurs détails[5]. Par exemple, suite à l'apostasie de Varsken et à sa promesse de convertir son épouse et ses enfants au mazdéisme, le roi des Perses accorde au prince géorgien une seconde épouse : celle-ci est, en arménien, « la mère de l'épouse du roi » (12-18,I **զմայր կնոջ իւրոյ** *zmayr knoǰ iwroy*) et, en géorgien, « la fille du roi » (I,12,7 ასული მეფისაჲ *asuli mepisay*).
Mais surtout, les deux textes se distinguent par leur composition : l'œuvre géorgienne, contrairement à la version arménienne, est un récit à la première personne, composé par Iak'ob, « le prêtre de la reine Šušanik » (III,13,12 ხუცესი დედოფლისა შუშანიკისი *xucesi dedoplisa šušanik'isi*). Quant au texte arménien, il se caractérise en particulier par les longues prières de Šušanik, qui occupent plus de 20 % de l'ensemble alors que dans la rédaction géorgienne elles représentent à peine 3 %.

3. Première prière de Šušanik après l'annonce de l'apostasie de son époux

Quand elle apprend que son époux a apostasié, Šušanik quitte le palais, prend avec elle ses trois fils et sa fille et se rend à l'église. Là, elle « conduit [ses enfants] devant l'autel » (II,13,2 წარადგინნა იგინი წინაშე საკურთხეველსა *c'aradginna igini c'inaše sak'urtxevelsa*), « tombe devant le saint autel » (13-18,II **անկանէր առաջի սրբոյ սեղանոյն** *ankanēr aṙaǰi srboy sełanoyn*) et se met à prier. Dans le texte géorgien, la prière de Šušanik se réduit à une seule phrase : la « reine » demande à Dieu de protéger ses enfants « illuminés

5. Voir Muradyan, *Le martyre* (cité n. 2), p. 87-90. Dans les citations, sont indiqués, pour le texte arménien, le numéro de page des *Écrits arméniens* (cités n. 2) suivi d'un tiret et des numéros de page et de chapitre de l'édition de Muradyan (citée n. 2) et, pour le texte géorgien, les numéros de chapitre, de page et de ligne de l'édition de Tbilisi (citée n. 3).

par le saint baptême, par la grâce de l'Esprit saint » (II,13,4 განათლებულნი წმიდისაგან ემბაზისა მადლითა სულისა წმიდისაჲთა *ganatlebulni c'midisagan embazisa madlita sulisa c'midisayta*). Dans le texte arménien, la prière, sept fois plus longue, commence par une profession de foi sur le baptême, qui est « naissance lumineuse » (13-20,II ի լուսաւոր ծննդենէն *i lusawor cnndenēn*[6]), entremêlée de plusieurs citations ou allusions néo-testamentaires[7]. Šušanik achève sa tirade en confiant ses enfants au Christ et en se disant prête à mourir pour son nom.

4. Citation de Jn 10,16

Si elles se distinguent par la longueur, les deux versions de cette première prière de Šušanik ont en commun la citation de la fin du verset Jn 10,16. Ce qui est plus remarquable encore, c'est la légère variante qu'offre la leçon citée dans le *Martyre* par rapport au texte de la « Vulgate »[8]. En effet, les « Vulgates » arménienne et géorgienne suivent à peu près le grec – ci-dessous dans la traduction en français, les termes absents du grec mais présents dans l'arménien et le géorgien ont été mis entre crochets :

(2) Jn 10,16

Καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης· κἀκεῖνά με δεῖ ἀγαγεῖν, καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν, καὶ γενήσονται μία ποίμνη, εἷς ποιμήν.

Նա եւ այլ եւս ոչխարք են իմ, որ ոչ են յայսմ գաւթէ. եւ զայնս եւս պարտ է ինձ ածել այսր. եւ ձայնի իմում լուիցեն, եւ եղիցին մի հաւտ եւ մի հովիւ: *Na ew ayl ews oč'xark' en im, or oč' en yaysm gawt'ē. ew zayns ews part ē inj acel aysr. ew jayni imum luic'en, ew elic'in mi hawt ew mi hoviw.*

და სხუაცა ცხოვარ არიან ჩემნი, რომელ არა არიან ამის ბაკისანი, და იგინიცა ჯერ არიან ჩემდა მოყვანებად აქა, და ჴმისა ჩემისაჲ ისმინონ და იყვნენ ერთ სამწყსო და ერთ მწყემს. *da sxuaca cxovar arian čemni, romel ara arian amis bak'isani, da iginica ǰer arian čemda moq'vanebad aka, da qmisa čemisay isminon da iq'vnen ert samc'q'so da ert mc'q'ems.*

6. La « naissance lumineuse » évoque l'expression « don de lumière » (ნათლის-ცემაჲ *natlis-cemay*) qui désigne le « baptême » en géorgien. Si l'idée de lumière apparaît dans le participe განათლებულნი *ganatlebulni* (II,13,4), l'expression ნათლის-ცემაჲ *natlis-cemay* ne se rencontre pas dans le *Martyre*, qui emploie, pour parler du baptême, le terme ემბაზისი *embazisi* – emprunté au grec ἔμβασις « bain » – signifiant, en l'occurrence, les fonts baptismaux ; le mot ემბაზისი *embazisi* se trouve en Jn 9,7 dans la recension du manuscrit d'Adish daté de 897, là où la « Vulgate » a საბანელსა მას *(sabanelsa mas)* (grec : εἰς τὴν κολυμβήθραν ; arménien : յաւազանին *yawazanin*) pour désigner « le réservoir » de Siloé.

7. Jn 3,6 ; Jn 10,16 ; I Th 5,5 ; Tt 2,12.

8. « Vulgate » géorgienne : « édition » de E. Giunashvili, M. Machkhaneli, S. Sarjveladze, Z. Sarjveladze, D. Tvaltvadze, Tbilisi 1999 : http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etca/cauc/ageo/nt/giornt/giorn.htm, page consultée le 25 décembre 2013. « Vulgate » arménienne : édition de Y. Zohrab, Venise 1805.

« Et j'ai encore d'autres brebis, qui ne sont pas de cette bergerie ; et celles-là, il faut que je les amène [ici][9] ; et elles entendront ma voix, et il y aura un seul troupeau [et] un seul berger. »

Or, dans la prière de Šušanik, le mot qui désigne le berger n'est ni au nominatif en arménien ou au cas radical en géorgien ni coordonné au nom du troupeau mais il est dans les deux langues au génitif, complément du nom du troupeau :

(3) Martyre de Šušanik

13-20,II [...] **մի հաւտ միոյ հովուի ճշմարտի Յիսուսի Քրիստոսի** *mi hawt mioy hovui čšmarti Yisusi K'ristosi*[10]

« [...] un seul troupeau d'un seul berger véritable, Jésus-Christ »

II,13,5 [...] ერთ სამწყსო ერთისა მწყემსისა, უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტჱსა *ert samc'q'so ertisa mc'q'emsisa, uplisa čuenisa iesu krist'ēsa*

« [...] un seul troupeau d'un seul berger, notre Seigneur Jésus-Christ ».

Cette variante est également mentionnée dans l'*Histoire d'Arménie* de Łazar P'arpec'i :

(4) ŁP' chap. 30, p. 56, l. 18-19

Են եւ այլ ոչխարք, որ ոչ են յայսմ գաւթէ. պարտ է եւ զնոսա ածել այսր, զի եղիցին մի հաւտ միոյ հովուի ճշմարտի: *En ew ayl oč'xark', or oč' en yaysm gawt'ē. part ē ew znosa acel aysr, zi ełic'in mi hawt mioy hovui čšmarti.*

« Il y a aussi d'autres brebis qui ne sont pas de cette bergerie ; il faut aussi les amener ici, pour qu'il y ait un seul troupeau d'un seul berger véritable. »

Cet accord entre arménien et géorgien dans la leçon de la fin du verset Jn 10,16 qui est citée dans le *Martyre de Šušanik* et qui n'est pas exactement conforme à la Vulgate n'est probablement pas fortuit et renforce l'hypothèse d'une source commune aux deux rédactions.

5. Réponse de Šušanik au messager envoyé par son époux

Ce qui a motivé cette note n'est pas la citation du verset Jn 10,16 dans la première prière de Šušanik mais c'est la réponse de celle-ci au messager qui vient lui annoncer le retour de son époux.

Voici ce que dit le texte arménien :

9. Sur l'addition de l'adverbe « ici », voir S. Lyonnet, *Les origines de la version arménienne et le diatessaron*, Roma 1950, p. 240.

10. Leçon des *Écrits arméniens* (cités n. 2). Muradyan (*Le martyre* [cité n. 2]) a retenu une leçon plus conforme à la Vulgate : **ի Յիսուս Քրիստոս** [...] **մի հաւտ մի եւ մի հովիւ ճշմարտիւ** *i Yisus K'ristos* [...] *mi hawt mi ew mi hoviw čšmartiw* mais le texte n'est pas très satisfaisant : l'adjectif à l'instrumental **ճշմարտիւ** *čšmartiw* ne se rattache à rien, même si, par sa désinence, il semble s'accorder avec **հովիւ** *hoviw* qui est, en fait, un nominatif.

(5) 12-18,II

Որոյ եկեալ մտեալ առաջի տիկնոջն տալ զողջոյն առնն նորա եւ զաւետիս գալստեանն[11]**: Եւ նա ասէ թէ Արդարեւ ո՞ղջ իցէ հոգւով:** *Oroy ekeal mteal aṙaǰi tiknoǰn tal zołǰoyn aṙnn nora ew zawetis galsteann. Ew na asē tʻē Ardarew o?łǰ icʻē hogwov.*

« Il vint et entra chez (litt. devant) la reine pour [lui] donner le salut de son époux et la bonne nouvelle de sa venue. Et elle, elle dit : En vérité, est-il vivant/sain/bien portant par l'esprit ? »

Le texte géorgien est plus long :

(6) II,12,15

და ვითარცა მოიწია და შევიდა წინაშე შუშანიკისა, დედოფლისა ჩუენისა, და კითხვაჲ ჰრქუა. ხოლო სანატრელმან შუშანიკ ვითარცა წინაწარმეტყუელმან ჰრქუა: უკუეთუ სულითა ცხოველ არს იგი, ცოცხალმცა ხართ იგიცა და შენცა. უკუეთუ სულითა მომკუდარ ხართ, მოკითხვაჲ ეგე შენი შენდავე მოიქეცინ. *da vitarca moicʼia da ševida cʼinaše šušanikʼisa, dedoplisa čuenisa, da kʼitxvay hrkua. xolo sanatʼrelman šušanikʼ vitarca cʼinacʼarmetʼqʼuelman hrkua: ukʼuetu sulita cxovel ars igi, cocxalmca xart igica da šenca. ukʼuetu sulita momkʼudar xart, mokʼitxvay ege šeni šendave moikecin.*

« Et comme il arriva et entra chez (litt. devant[12]) Šušanik, notre reine, alors il la salua. Mais la bienheureuse Šušanik, telle une prophétesse, lui dit : Si par l'esprit il est vivant [/il vit][13], soyez vivants [soyez bien portants/vivez] aussi, et lui et toi. Si par l'esprit vous êtes morts, que ton salut retourne sur toi. »

On l'aura noté, en arménien, contrairement au géorgien, le messager ne salue pas Šušanik mais ne fait que transmettre à celle-ci le salut de son époux (**զողջոյն առնն նորա** *zołǰoyn aṙnn nora*). En géorgien, le messager « salue la reine » (**კითხვაჲ ჰრქუა** *kʼitxvay hrkua*).

11. Leçon de Muradyan (*Le martyre* [cité n. 2]). Dans les *Écrits arméniens* (cités n. 2), le début de cette phrase est différent et la fin manque : **Եւ եկեալ ումն առաջի տիկնոջն Շուշանկանն՝ տալ զողջոյն զառնէն իւրմէ** *Ew ekeal omn aṙaǰi tiknoǰn Šušankann, tal zołǰoyn zaṙnēn iwrmē* – la forme **զառնէն** *zaṙnēn*, curieuse, est peut-être à comprendre **յառնէն** *yaṙnēn* – « Et quelqu'un vint chez (litt. devant) Šušanik donner le salut à propos de son époux [de la part de son époux (?)] ».

12. Les deux rédactions comportent l'expression « entrer devant [la reine] » (exemple 5 : **մտեալ առաջի** [**տիկնոջն**] *mteal aṙaǰi* [*tiknoǰn*] ; exemple 6 : **შევიდა წინაშე** [(…) **დედოფლისა**] *ševida cʼinaše* [(…) *dedoplisa*]), qui s'utilise principalement quand il s'agit de se présenter devant un souverain. Cette expression se rencontre en arménien et en géorgien essentiellement dans l'Ancien Testament (par exemple Exode 5,1, Exode 7,10, Exode 10,3, Exode 34,34, II Rois (II Samuel) 19,8, II Rois (II Samuel) 20,8, III Rois (I Rois) 1,23, III Rois (I Rois) 1,28, III Rois (I Rois) 1,32, Tobie 12,15, Psaumes 78,11, Psaumes 87,3, Psaumes 99,3, Psaumes 118,170). Il semble cependant qu'elle est plus fréquente en géorgien ; par exemple en II Rois (II Samuel) 14,33 ou en III Rois (I Rois) 1,13, Esther 2,12, Esther 2,16, l'arménien a non pas la préposition **առաջի** *aṙaǰi* « devant » correspondant à **წინაშე** *cʼinaše* mais la préposition **առ** *aṙ* « auprès de, chez ».

13. Cette première conditionnelle fait peut-être référence à Ga 5,25 (rédaction AB) **უკუეთუ ცხოველ ვართ სულითა, სულითაცა ვეგნეთ** *ukʼuetu cxovel vart sulita, sulitaca vegnet* « Si nous sommes vivants [/vivons] par l'Esprit, nous marcherons aussi par l'Esprit. » Si tel est le cas, il faudrait écrire Esprit (avec un e majuscule) : « Si par l'Esprit il est vivant… » ; et dans la seconde conditionnelle : « Si par l'Esprit vous êtes morts… » ; de même pour l'arménien : « […] est-il vivant/sain/bien portant par l'Esprit ? »

6. L'expression du salut en géorgien

La locution verbale კითხვაჲ რქუმა *k'itxvay rkuma* « saluer » utilisée ici dans le *Martyre de Šušanik* ne se rencontre pas dans la version géorgienne des Évangiles. On la relève dans l'épître de Paul aux Hébreux :

(7) He 13,24

კითხვაჲ არქუთ *k'itxvay arkut*

ἀσπάσασθε

ողջոյն տաջիք *oǰoyn taǰik'*

« saluez ».

On trouve un peu plus loin, dans ce verset, le verbe simple კითხვა *k'itxva* « saluer » pour traduire le même verbe grec ἀσπάζομαι :

(8) He 13,24

გიკითხვენ *gik'itxven*

ἀσπάζονται ὑμᾶς

ողջոյն տան ձեզ *oǰoyn tan jez*

« ils vous saluent ».

Or, dans la version géorgienne des Évangiles, le verbe ἀσπάζομαι n'est rendu ni par la locution კითხვაჲ რქუმა *k'itxvay rkuma* ni par le verbe simple კითხვა *k'itxva* mais par le verbe préverbé მოკითხვა *mok'itxva.* Par exemple dans l'Évangile de Luc :

(9) Lc 1,40[14]

და შევიდა სახლსა ზაქარიაჲსსა და მოიკითხა ელისაბედ. *da ševida saxlsa zakariayssa da moik'itxa elisabed.*

καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον Ζαχαρίου καὶ ἠσπάσατο τὴν 'Ελισάβετ.

Եւ եմուտ ի տուն Զաքարիայ, եւ ետ ողջոյն Եղիսաբեթի: *Ew emut i tun Zak'ariay, ew et oǰoyn Ełisabet'i.*

« Et elle entra dans la maison de Zacharie et salua Élisabeth. »

À côté du verbe მოკითხვა *mok'itxva* « saluer », le nom verbal მოკითხვაჲ *mok'itxvay* « salut » traduit dans les Évangiles le substantif ἀσπασμός (arm. ողջոյն *oǰoyn*). Par exemple :

14. Autres occurrences du verbe მოკითხვა *mok'itxva* : Mt 5,47, Mt 10,12, Mc 9,15, Mc 15,18, Lc 10,4 où le grec a ἀσπάζομαι et l'arménien ողջոյն տամ *oǰoyn tam.* On peut ajouter à ces occurrences de მოკითხვა *mok'itxva*, le verset Lc 14,32 où le verbe géorgien traduit le grec ἐρωτάω (arm. աղաչեմ *ałač'em*). On trouve encore deux autres occurrences de მოკითხვა *mok'itxva* dans la recension du manuscrit d'Adish, en Mc 14,44 et Mc 14,45 où la Vulgate a ამბორს-უყო *ambors-uq'o* « j'embrasserai », « il embrassa » ; Mc 14,44 : მოვიკითხო *movik'itxo* φιλήσω համբուրեցից *hamburec'ic'*; Mc 14,45 : მოიკითხა *moik'itxa* κατεφίλησεν համբուրեաց *hamburec'*.

(10) Lc 1,41[15]

და იყო, ვითარცა ესმა ელისაბედს მოკითხვაჲ მარიამისი, ჰკრთებოდა ყრმაჲ იგი მუცელსა მისსა. *da iq'o, vitarca esma elisabeds mok'itxvay mariamisi, hk'rteboda q'rmay igi mucelsa missa.*

καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσεν τὸν ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας ἡ Ἐλισάβετ, ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς.

Եւ եղեւ իբրեւ լուաւ զողջոյնն Մարիամու Եղիսաբեթ, խաղաց մանուկն յորովայնի նորա: *Ew ełew ibrew luaw zołǰoynn Mariamu Ełisabet', xałac' manukn yorovayni nora.*

« Et, comme Élisabeth eut entendu la salutation de Marie, l'enfant tressaillit dans son sein. »

7. L'expression du salut en arménien

Si **ողջոյն** *ołǰoyn* « salut » est l'équivalent du grec ἀσπασμός et du géorgien მოკითხვაჲ *mok'itxvay* (voir Lc 1,41, exemple 10 cité ci-dessus), il peut également se rencontrer dans les Évangiles pour rendre εἰρήνη (géo. მშჳდობაჲ *mšwdobay*). En particulier dans le chapitre 20 de l'Évangile de Jean, où la formule se répète à trois reprises :

(11) Jn 20,19, Jn 20,21, Jn 20,26

მშჳდობაჲ თქუენ თანა! *mšwdobay tkuen tana!*

εἰρήνη ὑμῖν.

ողջոյն ընդ ձեզ. *ołǰoyn ənd jez.*

« la paix [soit] avec vous ».

Cependant, le plus souvent, face à εἰρήνη (géo. მშჳდობაჲ *mšwdobay*), c'est **խաղաղութիւն** *xałałut'iwn* « paix » que l'on trouve en arménien. Ainsi :

(12) Lc 24,36[16]

მშჳდობაჲ თქუენ თანა! *mšwdobay tkuen tana!*

εἰρήνη ὑμῖν.

խաղաղութիւն ընդ ձեզ. *xałałut'iwn ənd jez.*

« la paix [soit] avec vous ».

C'est là la traduction littérale de l'expression sémitique de la salutation.
On trouve une autre formule de salutation dans les Évangiles :

(13) Mt 26,49, Mt 27,29, Mc 15,18, Jn 19,3

χαῖρε

გიხაროდენ *gixaroden*

15. Autres occurrences du nom verbal მოკითხვაჲ *mok'itxvay* : Mt 23,6-7, Mc 12,38, Lc 1,29, Lc 1,44, Lc 11,43, Lc 20,46. En Mc 12,38 et Lc 11,43 la version arménienne a **նախողջոյն** *naxołǰoyn*, ailleurs on trouve **ողջոյն** *ołǰoyn*.

16. Autres occurrences de **խաղաղութիւն** : Mt 10,34, Mc 5,34, Lc 1,79, Lc 2,14, Lc 2,29, Lc 7,50, Lc 8,48, Lc 11,21, Lc 12,51, Lc 14,32, Lc 19,38, Lc 19,42, Jn 14,27, Jn 14,27, Jn 16,33.

ողջ եր *olǰ er*

« réjouis-toi/salut ! »

(14) Mt 28,9

χαίρετε

გიხაროდენ *gixaroden*

ողջ էք *olǰ ēk'*

« réjouissez-vous/salut ! »

On fera remarquer, à la suite de Lyonnet[17], qu'en Lc 1,28, le χαῖρε du grec, rendu en géorgien par გიხაროდენ *gixaroden*, a été traduit en arménien non pas par **ողջ եր** *olǰ er* « salut, porte-toi bien » mais par l'expression **ուրախ լեր** *urax ler* « réjouis-toi » comportant l'adjectif **ուրախ** *urax* « joyeux » :

(15) Lc 1,28

καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπεν, Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ.

და შევიდა ანგელოზი იგი მისა და ჰრქუა: გიხაროდენ, მიმადლებულო! უფალი შენ თანა. *da ševida angelozi igi misa da hrkua: gixaroden, mimadlebulo! upali šen tana.*

Եւ եկեալ առ նա՝ ասէ. ուրախ լեր բերկրեալդ, տէր ընդ քեզ: *Ew ekeal aṙ na, asē. urax ler berkreald, tēr ənd k'ez.*

« Et [l'ange] entra chez elle et lui dit : Je te salue/Réjouis-toi, pleine de grâce/pleine de joie ; le Seigneur [est] avec toi. »

8. Réponse de Šušanik au messager envoyé par son époux (suite)

Mais revenons au salut qu'adresse le messager à Šušanik, ou, plus exactement, à la réponse de celle-ci à son interlocuteur. On l'a vu, cette réponse consiste en une question dans la rédaction arménienne (exemple 5). En géorgien (exemple 6), elle comporte deux phrases conditionnelles :

(16) II,12,17

უკუეთუ სულითა ცხოველ არს იგი, ცოცხალმცა ხართ იგიცა და შენცა. უკუეთუ სულითა მომკუდარ ხართ, მოკითხვაჲ ეგე შენი შენდავე მოიქეცინ. *uk'uetu sulita cxovel ars igi, cocxalmca xart igica da šenca. uk'uetu sulita momk'udar xart, mok'itxvay ege šeni šendave moikecin.*

« Si par l'esprit il est vivant [/il vit], soyez vivants [soyez bien portants/vivez] aussi, et lui et toi. Si par l'esprit vous êtes morts, que ton salut retourne sur toi. »

La première conditionnelle contient deux adjectifs synonymes, ცხოველი *cxoveli* et ცოცხალი *cocxali* ; accompagnés du verbe « être », ces termes traduisent tous les deux le grec ζάω dans les Évangiles (arm. **կենդանի** *kendani* + « être ») :

17. S. Lyonnet, « Χαῖρε κεχαριτωμένη », *Biblica* 20, 1939, p. 131-141, ici p. 137.

(17) Mc 16,11

და მათ რაჲ ესმა, რამეთუ ცხოველ არს და ეჩუენა, მათ არა ჰრწმენა. *da mat ray esma, rametu cxovel ars da ečuena, mat ara hrc'mena.*

κἀκεῖνοι ἀκούσαντες ὅτι ζῇ καὶ ἐθεάθη ὑπ' αὐτῆς ἠπίστησαν.

Նոքա իբրեւ լուան թէ կենդանի է՝ եւ երեւեցաւ նմա, ոչ հաւատացին։ *Nok'a ibrew luan t'ē kendani ē, ew erewec'aw nma, oč' hawatac'in.*

« Quand ils entendirent qu'il était vivant [/il vivait] et qu'il lui était apparu, ils ne le crurent point. »

(18) Jn 11,26

და ყოველი, რომელი ცოცხალ არს და ჰრწმენეს ჩემი, არა მოკუდეს იგი უკუნისამდე. *da q'oveli, romeli cocxal ars da hrc'menes čemi, ara mok'udes igi uk'unisamde.*

καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα·

Եւ ամենայն որ կենդանի է եւ հաւատայ յիս, եւ մի մեռցի ի յաւիտեան. *Ew amenayn or kendani ē ew hawatay yis, ew mi meṙc'i i yawitean.*

« Et quiconque est vivant [/vit] et croit en moi ne mourra pas pour toujours. »

Les deux synonymes ცხოველი *cxoveli* et ცოცხალი *cocxali* se distinguent, toutefois, par leur emploi.

L'un, ცხოველი *cxoveli*[18], s'oppose à მკუდარი *mk'udari* « mort » :

(19) Lc 20,38

რამეთუ არა არს ღმერთი მკუდართაჲ, არამედ ცხოველთაჲ, რამეთუ ყოველნი ცხოველ არიან მის წინაშე. *rametu ara ars γmerti mk'udartay, aramed cxoveltay, rametu q'ovelni cxovel arian mis c'inaše.*

θεὸς δὲ οὐκ ἔστιν νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων, πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν.

Եւ Աստուած չէ մեռելոց՝ այլ կենդանեաց. զի ամենեքին նմա կենդանի են։ *Ew Astuac č'ē meṙeloc', ayl kendaneac'. zi amenek'in nma kendani en.*

« Et il n'est pas un Dieu des morts, mais des vivants ; car tous sont vivants devant/pour lui. »

L'autre, ცოცხალი *cocxali*[19], peut s'opposer à სნეული *sneuli* « malade » :

18. La version géorgienne des Évangiles compte vingt occurrences de ცხოველი *cxoveli*. L'adjectif ცხოველი *cxoveli* accompagné du verbe « être » traduit le grec ζάω (Mc 16,11, Lc 20,38, Lc 24,23, Jn 6,57, Jn 14,19, Jn 14,19) ; en fonction d'épithète ou substantivé, il correspond au participe ζῶν (Mt 16,16, Mt 26,63, Mc 12,27, Lc 4,41 C, Lc 20,38, Lc 24,5, Jn 4,10, Jn 4,11, Jn 6,51, Jn 6,57, Jn 6,69, Jn 7,38) ; et employé dans la locution verbale ცხოველ-ყოფა *cxovel-q'opa*, il rend le verbe ζῳοποιέω (Jn 5,21 C, Jn 5,21 C). La lettre C renvoie à l'Évangile d'Adish. En arménien, on trouve dans toutes ces occurrences – mis à part Lc 4,41 et Jn 6,69 où l'adjectif ცხოველი *cxoveli* n'a pas d'équivalent en arménien, et en Jn 7,38 où cet adjectif est rendu par le génitif du nom abstrait կենդանութիւն *kendanut'iwn* – l'adjectif կենդանի *kendani*.

19. Le *Dictionnaire-concordance des Évangiles géorgiens* (I. IMNAISHVILI, *ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი*, Tbilisi 1986, ici p. 722-723) distingue deux termes ცოცხალ *cocxal* : un premier ცოცხალ *cocxal* avec le sens de « bien portant » (13 occurrences : Mt 9,12, Mt 12,13, Mc 2,17,

(20) Mc 2,17

არა უქმს ცოცხალთა მკურნალი, არამედ სნეულთა. *ara uqms cocxalta mk'urnali, aramed sneulta.*

Οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες·

Ոչ ինչ է պիտոյ բժիշկ ողջոց, այլ հիւանդաց: *Oč' inč' ē pitoy bžišk ołjoc', ayl hiwandac'.*

« Ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin de médecin, mais les malades. »

L'opposition ცხოველი *cxoveli* « vivant » / მკუდარი *mk'udari* « mort » apparaît dans la seconde phrase conditionnelle de la réponse de Šušanik, qui propose une alternative à la première conditionnelle : უკუეთუ სულითა მომკუდარ ხართ *uk'uetu sulita momk'udar xart* [...] « si par l'esprit vous êtes morts [...] ».

Si on traduit en arménien la réponse géorgienne de Šušanik en conservant le même ordre des mots et en rendant მოკითხვაჲ *mok'itxvay* par **ողջոյն** *ołjoyn* comme en Lc 1,41 (exemple 10 cité plus haut), on obtient ceci[20] :

Եթէ հոգւով կենդանի է նա, ողջ իցէք եւ դու եւ նա: Եթէ հոգւով մեռեալ էք, ողջոյն այդ քո առ քեզ դարձցի: *Et'e hogwov kendani ē na, ołj ic'ēk' ew du ew na: et'e hogwov meṙeal ēk', ołjoyn ayd k'o aṙ k'ez darjc'i.*

Derrière la première conditionnelle, on peut reconnaître la question **ո՞ղջ իցէ հոգւով** *o?łj ic'ē hogwov* du texte arménien du *Martyre*. Quant à la seconde conditionnelle, si elle n'a pas d'équivalent dans le texte arménien, elle rappelle cependant le verset Mt 10,13.

Mc 2,21, Mc 5,34, Lc 5,31, Lc 7,10, Lc 15,27 C, Jn 4,50, Jn 4,51, Jn 4,53, Jn 5,6 C, Jn 5,14), et un second avec le sens de « vivant » (2 occurrences : Mt 27,63, Jn 11,26), qui, accompagné du verbe « être » traduit le verbe ζάω (arménien **կենդանի** *kendani* + « être »). Dans son premier sens, ცოცხალი *cocxali* rend les termes grecs ἰσχύων, ὑγιαίνων, ὑγιής, καινός (arménien **կարող** *karoł*, **ողջ** *ołj* [et son dérivé **ողջանամ** *ołjanam*], **բժշկեալ** *bžškeal*, **ողջամբ** *ołjamb*, **նոր** *nor*), mais aussi, accompagné du verbe « être », le verbe ζάω (arménien **կենդանի** *kendani* + « être »), c'est-à-dire précisément là où se rencontre ცოცხალ *cocxal* dans son second sens. Les trois occurrences en question (Jn 4,50, Jn 4,51, Jn 4,53) sont relatives à la guérison du fils d'un fonctionnaire royal; celui-ci est venu demander à Jésus de guérir son fils mourant (Jn 4,47) et Jésus lui répond que son fils ცოცხალ არს *cocxal ars* « est bien portant » [grec ζῇ « il vit », arm. **կենդանի է** *kendani ē*, « il est vivant »] ; Imnaishvili, l'auteur du *Dictionnaire-concordance*, en plaçant ces trois occurrences de ცოცხალ *cocxal* sous le premier sens, ne s'est pas trompé : le fils du fonctionnaire était malade et il a recouvré la santé, « il est bien portant » (ცოცხალ არს *cocxal ars*) ; en grec et en arménien, l'accent est mis sur le fait que le fils du fonctionnaire était agonisant mais qu'il n'est pas mort et qu'il a retrouvé la vie.

20. Dans la *Grammaire du géorgien ancien* d'A. CHANIDZE (ა. შანიძე A. Šanize, ძველი ქართული ენის გრამატიკა *jveli kartuli enis gramat'ik'a*, Tbilisi 1976), est citée la première conditionnelle pour illustrer l'emploi de la particule modale -მცა *-mca*; dans la traduction arménienne de cette grammaire (Erevan 1983, ici § 240 p. 195), cette phrase est rendue par **եթե նա հոգ[ւ]ով ողջ է, կենդանի էք և՛ դու և՛ նա** *et'e na hog[w]ov ołj ē, kendani ēk' ew du ew na* avec **ողջ** *ołj* pour ცხოველი *cxoveli* et **կենդանի** *kendani* pour ცოცხალი *cocxali*, à l'inverse de la traduction que je propose en m'appuyant sur les versions arméniennes et géorgiennes des Évangiles. En outre, pour exprimer la valeur modale de la particule -მცა *-mca*, le subjonctif présent **իցէք** *ic'ēk'* me paraît plus adéquat qu'une simple forme de présent de l'indicatif, **էք** *ēk'*. Dans la traduction allemande de la grammaire de Chanidze, on lit : « wenn er der Seele nach lebendig ist, so seid gesund du und er auch ! » (A. SCHANIDSE, *Altgeorgisches Elementarbuch* [trad. H. Fähnrich], Tbilissi 1982, ici § 240 p. 170).

9. VERSETS MT 10,12-13

En effet, la phrase **ողջոյն այդ ձո առ ձեզ դարձցի** *ołjoyn ayd k'o aṙ k'ez darjc'i* proposée pour rendre la phrase géorgienne მოკითხვაჲ ეგე შენი შენდავე მოიქეცინ *mok'itxvay ege šeni šendave moikecin* reproduit très exactement, au démonstratif et au pronom personnel près, la fin du verset Mt 10,13 :

(21) Mt 10,13

Եթէ իցէ տունն արժանի, եկեսցէ ողջոյնն ձեր ի վերայ նորա. ապա թէ ոչ իցէ արժանի, ողջոյն ձեր առ ձեզ դարձցի: *Et'ē ic'ē tunn aržani, ekesc'ē ołjoynn jer i veray nora. apa t'ē oč' ic'ē aržani, ołjoyn jer aṙ jez darjc'i.*

« Si la maison en est digne, que votre salut vienne sur elle ; mais si elle n'en est pas digne, que votre salut retourne à vous. »

Dans la version arménienne des versets Mt 10,12-13, on compte quatre fois le terme **ողջոյն** *ołjoyn* :

(22) Mt 10,12-13

Եւ իբրեւ մտանիցէք ի տունն, ողջոյն տաջիք նմա՝ եւ ասասջիք. ողջոյն տանս այսմիկ: Եթէ իցէ տունն արժանի, եկեսցէ ողջոյնն ձեր ի վերայ նորա. ապա թէ ոչ իցէ արժանի, ողջոյն ձեր առ ձեզ դարձցի: *Ew ibrew mtanic'ēk' i tunn, ołjoyn tajik' nma, ew asasjik'. ołjoyn tans aysmik. Et'ē ic'ē tunn aržani, ekesc'ē ołjoynn jer i veray nora. apa t'ē oč' ic'ē aržani, ołjoyn jer aṙ jez darjc'i.*

εἰσερχόμενοι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν ἀσπάσασθε αὐτήν· καὶ ἐὰν μὲν ᾖ ἡ οἰκία ἀξία, ἐλθάτω ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ' αὐτήν· ἐὰν δὲ μὴ ᾖ ἀξία, ἡ εἰρήνη ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐπιστραφήτω.

« Et quand vous entrez dans la maison, saluez-la et dites : Paix à cette maison. Si la maison en est digne, que votre salut vienne sur elle ; mais si elle n'en est pas digne, que votre salut retourne à vous. »

La première occurrence de **ողջոյն** *ołjoyn* fait locution avec le verbe **տամ** *tam* et rend ἀσπάζομαι ; la deuxième occurrence n'a pas d'équivalent en grec et les deux dernières traduisent εἰρήνη.

Quant aux différentes versions géorgiennes des Évangiles (khanmeti, Adish, protovulgate, lectionnaire, vulgate), elles sont toutes d'accord sur ce point : elles ont მოკითხვა *mok'itxva* là où l'arménien a **ողջոյն տամ** *ołjoyn tam*, et ensuite, trois fois le terme მშჳდობაჲ *mšwdobay*, qui correspond dans les deux dernières occurrences au grec εἰρήνη.

(23) Mt 10,12-13[21]

ხოლო რაჟამს შეხჳდოდით სახლსა, მოიკითხეთ იგი და ხთქჳთ მშჳდობაჲ სახლსა ამას და თუ ღირს ხიყოს სახლი იგი მოვედინ მშჳდობაჲ იგი მას ზედა უკუეთუ არა ღირს ხიყოს მშჳდობაჲ იგი თქუენი თქუენდავე მოხიქეცინ. *xolo ražams šexwdodit saxlsa, moik'itxet igi da xtkwt mšwdobay saxlsa amas da tu ɣirs xiq'os*

21. Leçon khanmeti (ხანმეტი ტექსტები, éd. ლ. ქაჯაია [L. Kaǰaia] Tbilissi 1984).

saxli igi movedin mšwdobay igi mas zeda uk'uetu ara γirs xiq'os mšwdobay igi tkueni tkuendave moxikecin.

« Et quand vous entrez dans la maison, saluez-la et dites : Paix à cette maison. Si la maison en est digne, que votre paix vienne sur elle ; mais si elle n'en est pas digne, que votre paix retourne à vous. »

Ainsi, si on compare la phrase tirée de la version géorgienne du *Martyre de Šušanik* – II,12,18 მოკითხვაჲ ეგე შენი შენდავე მოიქეცინ *mok'itxvay ege šeni šendave moikecin* – et la fin du verset Mt 10,13 – მშჳდობაჲ იგი თქუენი თქუენდავე მოხიქეცინ *mšwdobay igi tkueni tkuendave moxikecin* –, on ne peut que constater que la première ne reflète pas le texte de la version géorgienne de l'Évangile de Matthieu – avec მშჳდობაჲ *mšwdobay* répondant au grec εἰρήνη – mais celui de la version arménienne, avec მოკითხვაჲ *mok'itxvay* répondant à l'arménien ողջոյն *ołjoyn.*

10. Conclusion

L'allusion à la dernière phrase du verset Mt 10,13 contenue dans les paroles que Šušanik adresse au messager envoyé par Varsken soulève des questions d'ordre linguistique, qu'on peut poser en ces termes : dans quelle langue Šušanik s'exprimait-elle ? dans quelle langue le récit de son martyre a-t-il été rédigé ?

Il est clair que dans le Gogarène, région à population mixte située aux confins des territoires arménien et géorgien, le bilinguisme était courant à l'époque du martyre de Šušanik. Il est probable que Šušanik parlait aussi bien l'arménien – sa langue maternelle – que le géorgien. Šušanik, qui a hérité de son arrière-grand-père, le patriarche Sahak, un évangile[22], avait une connaissance « arménienne » du Nouveau Testament, et il n'est pas exclu que, parlant au messager en géorgien, elle ait traduit mentalement d'arménien en géorgien le verset de l'évangile de Matthieu.

Est-il imaginable que, si tant est qu'elle ait existé, la source commune aux deux rédactions du *Martyre* ait été écrite en arménien – la fin du verset de Mt 10,13 étant donc citée d'après la « Vulgate » arménienne – et que, à partir de là, chacune des deux rédactions ait adapté le récit selon des choix narratifs propres au milieu culturel dans lequel elle a été élaborée ?

La réponse à ces questions dépasse le cadre de cette note, mais l'expression du « salut » géorgien dans le verset de l'évangile de Matthieu montre à quel point l'histoire de la rédaction du *Martyre de Šušanik* est complexe.

22. 27-26,VI Եւ ունէր աւետարան մի փոքրիկ, որ նախնոյն իւրոյ էր սրբոյն Սահակայ. *Ew unēr awetaran mi p'ok'rik, or naxnoyn iwroy ēr srboyn Sahakay* « Et elle avait un petit évangile qui était à son aïeul, saint Sahak. »

Liste des exemples

Histoire de l'Arménie de Łazar P'arpec'i [éd. G. Tēr Mktč'ean et S. Malxasean, Tiflis 1904]
ŁP' chap. 66, p. 118, l. 24-28 .... (1)
ŁP' chap. 30, p. 56, l. 18-19 .... (4)

Nouveau Testament
Mt 10,13 .... (21)
Mt 10,12-13.. (22) (23)
Mt 26,49 .... (13)
Mt 27,29 .... (13)
Mt 28,9 .... (14)
Mc 2,17 .... (20)
Mc 15,18 .... (13)
Mc 16,11 .... (17)
Lc 1,28 .... (15)
Lc 1,40 .... (9)
Lc 1,41 .... (10)
Lc 20,38 .... (19)
Lc 24,36 .... (12)
Jn 10,16 .... (2)
Jn 11,26 .... (18)
Jn 19,3 .... (13)
Jn 20,19 .... (11)
Jn 20,21 .... (11)
Jn 20,26 .... (11)
He 13,24 .... (7) (8)
Ga 5,25 .... (note 13)

Version arménienne du *Martyre de Šušanik* (références en note 2)
12-18,II.. (5)
13-20,II.. (3)
27-26,VI... (note 22)

Version géorgienne du *Martyre de Šušanik* (références en note 3)
I,11,6.. (note 1)
II,12,15 .... (6)
II,12,17 .... (16)
II,13,5 .... (3)

SALOMON EN HAUTE-ÉGYPTE : LES JARRES *(HUDRIA)* DE SALOMON DANS LE *TÉMOIGNAGE VÉRITABLE* (NH IX 70,8B-30) ET L'*ÉCRIT SANS TITRE* SUR L'ORIGINE DU MONDE (NH II 122,16B-20)*

par Louis PAINCHAUD

Jean-Pierre et Annie Mahé ont été depuis les débuts de la collection jusqu'aujourd'hui des collaborateurs fidèles et infatigables de la Bibliothèque copte de Nag Hammadi[1]. Je voudrais rendre hommage à l'un et l'autre en prenant appui sur l'une de leurs contributions, la seule qu'ils aient signée en commun, la publication du *Témoignage véritable* du codex IX, pour revenir sur l'une des miennes, la publication de l'*Écrit sans titre* du codex II, et y rétablir les « jarres d'eau qui sont en Égypte » (ⲛ̄ⲛ̄ϩⲩⲇⲣⲓⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧϩⲛ̄ⲕⲏⲙⲉ 122,18) dont Jean Doresse avait déjà donné l'explication correcte dès 1956[2] et 1958[3], explication que

* Je remercie Marie Chantal, qui m'a aidé dans l'élaboration de ce dossier, ainsi que Wolf-Peter Funk, qui a accepté de lire une première version de ce texte, pour ses nombreux commentaires et suggestions. Je remercie également le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada et le Fonds de recherche du Québec - Société et culture pour leur soutien financier.

1. J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte. 1, Les textes hermétiques de Nag-Hammadi et leurs parallèles grecs et latins* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section textes 3), Québec 1978 ; ID., *Hermès en Haute-Égypte. 2, Le fragment du Discours parfait et les définitions hermétiques arméniennes (NH VI, 8.8a)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section textes 7), Québec 1982 ; *Le Témoignage véritable (NH IX, 3) : gnose et martyre*, texte établi et présenté par A. et J.-P. Mahé (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section textes 23), Québec – Louvain – Paris 1996 ; *Melchisédek (NH IX, 1) : oblation, baptême et vision dans la gnose séthienne*, texte établi par W.-P. Funk, trad. et présenté par J.-M. Mahé, commenté par C. Gianotto (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section textes 28), Québec – Louvain – Paris 2001 ; *Écrits gnostiques : la bibliothèque de Nag Hammadi*, éd. publiée sous la dir. de J.-P. Mahé et de P.-H. Poirier (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 2007.

2. J. DORESSE, Hermès et la gnose à propos de l'Asclepius copte, *Novum Testamentum* 1, 1956, p. 54-69, ici p. 63 ; déjà en 1956, Jean Doresse relevait l'expression et la référence salomonienne qu'elle comporte ainsi que ses liens avec les références à *L'Archangélique de Moïse* et au *Livre de Salomon* que l'on trouve dans l'*Écrit sans titre* (102,8 et 107,3).

3. J. DORESSE, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte. 1, Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion*, Paris 1958 (2e éd. 1984), p. 194 ; aussi ID., *The Secret Books of the Egyptian Gnostics : an introduction to the Gnostic Coptic manuscripts discovered at Chenoboskion, with an English*

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 507-518.

j'ai reprise dans mon édition de 1995[4] et ma traduction de 2007[5]. Toutefois, la recherche des cinquante dernières années a fait disparaître ces jarres d'eau, et avec elles, l'allusion à la légende salomonienne qu'elles recèlent, ainsi que la polémique contre le baptême d'eau qu'elle sert. C'est pourquoi je reviens sur ce sujet encore une fois.

Dans la suite de ce texte, je vais d'abord : 1) présenter les passages parallèles du *Témoignage véritable* et de l'*Écrit sans titre* concernés et faire l'histoire de l'inutile correction de ce dernier par Alexander Böhlig[6], son premier éditeur, et de sa transmission; 2) démontrer pourquoi on doit rejeter cette correction et les interprétations qu'on en a proposées; et 3) exposer la signification de ce passage dans son contexte littéraire.

I. Les jarres de Salomon à Nag Hammadi

Voici d'abord le passage du *Témoignage véritable* qui n'était connu ni d'Alexander Böhlig, ni de Michel Tardieu dont le magistral commentaire de l'*Écrit sans titre* a été publié en 1974[7], et que ne cite pas Hans G. Bethge dans sa thèse de 1975 consacrée à l'*Écrit sans titre* sur l'origine du monde[8]. En effet, la publication photographique du codex IX date de 1977[9]; les premières traductions du *Témoignage véritable* sont celles de Søren Giversen et Birger Pearson parue en 1977 dans *The Nag Hammadi library in English*[10], et de Klaus Koschorke[11] parue l'année suivante; son édition critique par Giversen et Pearson date de 1981[12].

translation and critical evaluation of the Gospel according to Thomas, transl. by Ph. Mairet, New York – London 1960, p. 172.

4. L. Painchaud, *L'Écrit sans titre : traité sur l'origine du monde (NH II,5 et XIII,2 et Brit. Lib. Or. 4926[1])*, avec deux contributions de W.-P. Funk (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section textes 21), Québec – Louvain 1995, p. 473-476.

5. L. Painchaud, Écrit sans titre (NH II, 5; XIII, 2), dans *Écrits gnostiques : la bibliothèque de Nag Hammadi* (cité n. 1), p. 401-465, ici p. 455.

6. *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, hrsg., übersetzt und bearbeitet von A. Böhlig und P. Labib (Deutsche Akademie der Wissenschaften zur Berlin, Institut für Orientforschung 58), Berlin 1962.

7. M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques : Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit gnostique de Nag Hammadi (II,5)*, Paris 1974. Il ne cite du *Témoignage véritable* que le récit du paradis des p. 45 et 46 qu'il connaissait par B. A. Pearson, Jewish Haggadic traditions in the Testimony of Truth from Nag Hammadi, dans *Ex orbe religionum : studia Geo Widengren, XXIV mense apr. MCMLXXII quo die lustra tredecim feliciter explevit oblata ab collegis, discipulis, amicis, collegae magistro amico congratulantibus* (Studies in the history of religions 21-22), Lugduni Batavorum 1972, vol. 1, p. 457-470.

8. H.-G. Bethge, *Vom Ursprung der Welt : die fünfte Schrift aus Nag-Hammadi-Codex II neu herausgegeben und unter bevorzugter auswertung anderer Nag-Hammadi Texte erklärt*, Dissertation, Humboldt-Universität zu Berlin, 2 vol., 1975.

9. *The facsimile edition of the Nag Hammadi codices. Codices IX et X*, J. M. Robinson dir., Leiden 1977.

10. B. A. Pearson, S. Giversen, The Testimony of Truth (IX, *3*), dans *The Nag Hammadi library in English*, J. M. Robinson dir., Leiden 1977, p. 406-416 (réimpr. San Francisco 1981; 3rd, completely rev. ed. Leiden 1988).

11. K. Koschorke, Der gnostische Traktat « Testimonium Veritatis » aus dem Nag-Hammadi-Codex IX : eine Übersetzung, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 69, 1978, p. 91-117.

12. B. A. Pearson, S. Giversen, NHC IX, 3 : the Testimony of Truth, dans *The Coptic Gnostic library. 6, Nag Hammadi codices IX and X : edited with English transl., introd. and notes*, ed. B. A. Pearson, (Nag Hammadi studies 15), Leiden 1981.

Dans un contexte de polémique baptismale, le *Témoignage véritable* compare certains fidèles qui reçoivent le baptême sans la connaissance (69,7-15) à David et à Salomon à cause des démons qui demeurent avec eux, puis il relate la légende selon laquelle Salomon construisit le Temple à l'aide de démons pour ensuite enfermer ceux-ci dans des jarres (ϩⲩⲇⲣⲓⲁ > ὑδρία)[13]. Voici ce texte (69,29-70,30)[14] :

Comme ceux qui leu[r] ont donné (ce baptême) pour leur propre condamnation, pu[issent-ils] recevoir (la même) chose ! Ils ont toujours une mauvaise conduite, et certains d'entre eux tombent dans l'idol[âtrie], [tandis que d'autres] ont [des D]é[mons] qui demeurent avec eux, [comme] le roi D[av]id, qui établi[t] le(s) fon[da]tion(s) de [Jé]rusalem, et [s]on [fi]ls Sal[o]m[o]n, [q]u'il engendra d[a]ns l'a[dultère] (et) qui construisit Jérusalem [grâ]ce aux Démons, du fait qu'il avait reçu [un pouv]oir. Mais quand il eut [fi]ni de [construire, il enfer]ma les Démons [dans le] t[empl]e (et) il [les mit da]ns sept [jarr]es (ⲉⲥⲁϣϥⲉ [ⲛ̄ϩⲩⲇⲣ]ⲓⲁ). *[Ils rest]èrent longte[mps] [da]ns les ja[rres]* (ϩⲩ[ⲇⲣⲓⲁ]), *délaissés là-[bas]. Quand les Ro[m]ains fure[nt] m[on]tés à Jé[rusale]m, ils enlevèrent le couvercle [des] jarres* (ϩⲩⲇⲣⲓⲁ) *e[t à ce mo]ment-là, les D[émons] sortirent des jar[res]* (ϩⲩⲇ[ⲣⲓⲁ]) *en courant, [c]omme des évadés de prison, et les jarres* (ϩⲩⲇⲣⲓⲁ) *en [re]s[tèr]ent purifiées. [Ma]is depuis ces jours-là, (les Démons) [demeurent] avec les hommes qui sont [dans l']ignoranc[e] e[t] [ils sont restés su]r la terre. Qui donc est [Davi]d, et qui est Salomon ? [Et] qu'est-ce que la fondation ? Et qu'est-ce que le rempart qui entoure Jérusalem ? Et qui sont donc les Démons ? Et qu'est-ce que les jarres* (ϩⲩ[ⲇⲣⲓⲁ]) *? Et qui sont les Romains ? Mais ce [sont] là des my[stères].*

Au-delà des détails qui sont relatés ici et de l'interprétation allégorique qui en était peut-être proposée dans la suite du texte qui est très lacuneuse[15], on retiendra que cette légende de démons enfermés dans des jarres est utilisée dans un contexte de polémique baptismale, qui ont des démons qui demeurent avec eux, à David et son fils Salomon, qui construisit le Temple avec l'aide de démons.

Rappelons seulement que cette légende, et le nombre des sept jarres ou bouteilles, est attestée au livre XII du grand traité d'alchimie de Zosime de Panopolis dont le texte grec est perdu, mais qui est conservé dans un manuscrit syriaque de Cambridge datant du XV[e] siècle édité et traduit par Berthelot et Duval. Contrairement au *Témoignage véritable* toutefois, les jarres ou bouteilles en question ne sont pas restées à Jérusalem, mais elles ont été apportées en Égypte par des prêtres[16] :

13. Sur l'origine de la légende en 1 R 6,7 et Qoh 2,8, on consultera avec profit S. Giversen, Solomon und die Dämonen, dans *Essays on the Nag Hammadi texts in honour of Alexander Böhlig* ed. by M. Krause (Nag Hammadi studies 3), Leiden 1972, p. 16-21 ; P. Särkiö, H. Juusola, J. Laulainen, H. Palva, Salomo und die Dämonen [Salomo and the Demons], *Studia orientalia* 99, 2004, p. 305-322 ; P. A. Torijano, *Solomon, the esoteric king : from king to magus, development of a tradition* (Supplements to the Journal for the study of Judaism 73), Leiden – Boston 2002 ; et aussi F. Manns, Le Targum de Qohelet – Manuscrit Urbinati 1 : traduction et commentaire, *Liber annuus* 42, 1992, p. 145-198.

14. A. et J.-P. Mahé, *Le Témoignage véritable* (cité n. 1), p. 140-143.

15. À propos de l'interprétation allégorique dans ce texte, voir B. A. Pearson, Gnostic interpretation of the Old Testament in the Testimony of Truth (NHC IX, 3), *Harvard theological review* 73, 1980, p. 311-319.

16. M. Berthelot et R. Duval, *Histoire des sciences. La chimie au Moyen Âge. 2, L'alchimie syriaque*, Paris 1893 (réimpr. Whitefish MT 2009), p. 264-265 ; voir aussi *Hermetica : the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philisophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, ed. with

Chez les Égyptiens, il y a un livre appelé les Sept cieux, attribué à Salomon, contre les démons; mais il n'est pas exact qu'il soit de Salomon, parce que ces bouteilles[17] *ont été apportées autrefois par nos prêtres.* [...] *mais revenons plus en détail au sujet que nous avons en vue. Les sept bouteilles, dans lesquelles Salomon enferma les démons, étaient en électrum. Il convient d'ajouter foi à cet égard aux écrits juifs sur les démons. Le livre altéré, que nous possédons et qui est intitulé les Sept cieux, renferme, en résumé, ce qui suit. L'ange ordonna à Salomon de faire ces bouteilles. Il ajoute : Salomon fit les sept bouteilles, suivant le nombre des sept planètes, en se conformant aux prescriptions divines sur le travail de la pierre.*

Dans son introduction, Marcellin Berthelot note que ce douzième livre, qui porte sur l'électrum, contient un « mélange étrange du christianisme gnostique et de légendes apocryphes » et « des traditions de la magie orientale et juive relatives à Salomon »[18]; nous y reviendrons.

Dans leur édition et traduction commentée du *Témoignage véritable*, Annie et Jean-Pierre Mahé renvoient à propos de ces jarres au parallèle que procure l'*Écrit sans titre* (122,18-19) où, toutefois, ces jarres ne demeurent pas sur place à Jérusalem, mais sont en Égypte conformément à ce que rapporte Zosime. Voici ce passage (122,16-20)[19] :

Tout comme le phénix apparaît comme un témoin à propos des anges, tel est aussi le cas des jarres d'eau qui sont en Égypte (ⲛ̄ⲛ̄ϩⲩⲇⲣⲓⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧϩⲛ̄ⲕⲏⲙⲉ) *: cela advint en témoignage à propos de ceux qui descendent dans le baptême d'un Homme véritable* (ⲡϫⲱⲕⲙ̄ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲁⲗⲏⲑⲓⲛⲟⲥ).

Jean Doresse, on l'a vu, avait compris l'allusion aux jarres salomoniennes dès 1956[20], sans toutefois chercher à élucider leur signification dans le contexte de l'*Écrit sans titre*. Jugeant que l'explication proposée par Doresse était incohérente dans le contexte, parce qu'elle n'avait aucun lien avec le fait de plonger ou descendre dans l'eau[21], Alexander Böhlig crut devoir chercher, en raison du voisinage du phénix, un autre animal sacré et opta pour le crocodile, qui sauva Osiris des eaux du Nil, tout en supposant une faute dans la version copte, et en amont, une réécriture de « crocodile » en « serpent », puis de « serpent » en « animal » en raison du tabou qui touchait ces deux animaux et proposa de lire ϩⲩⲇⲣⲁ (pour ϩⲩⲇⲣⲁⲓ) ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ et corrigea dans son édition ϩⲩⲇⲣⲓⲁ en ϩⲩⲇⲣ{ⲓ}ⲁ[22] :

Wie der Phönix offenbar ist als Zeuge gegen die Engel, so wurden die Wasserschlangen (ὕδρα) *in Ägypten zum Zeugen für die, welche hinabsteigen zur Taufe eines wahren Menschen.*

English transl. and notes by W. Scott, vol. 4, Oxford 1936 (réimpr. Kila MT 1995), p. 140-141. L'envoi de ces démons en Égypte pourrait avoir été influencé par la fuite d'Asmodée en Égypte où il est ensuite enchaîné par Raphaël (Tobit 8,2-3).

17. Traduction de Rubens Duval modifiée : tout en donnant en note le sens littéral « bouteille », Duval traduit le syriaque par « talisman » en raison de l'utilisation magique qui sera faite de ces bouteilles dans la suite du texte. J'ai préféré conserver la traduction littérale.

18. Berthelot et Duval, *Histoire des sciences* (cité n. 16), p. xxxiv.

19. Painchaud, *L'Écrit sans titre* (cité n. 4), p. 204-205.

20. Voir plus haut les notes 2 et 3.

21. « Aber auch diese Lösung kann nicht befriedigen; denn sie hat keine Beziehung zum Untertauchen im Wasser », *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel* (cité n. 6), p. 95.

22. *Ibid.*, p. 94-97.

En 1974, Michel Tardieu, qui ne donne pas une édition du texte de l'*Écrit sans titre* ni ne connaît, on l'a vu, le texte du *Témoignage véritable*, se fonde sur l'*editio princeps* de Böhlig et traduit ainsi le passage[23] :

De même que le phénix s'est manifesté comme témoin contre les anges, ainsi les hydries d'eau, qui sont en Égypte, sont comme un témoin de ceux qui descendent pour le baptême d'un homme véritable.

La simple transposition dans la traduction française de ϩⲩⲇⲣⲓⲁ en *hydries*, qui seront ensuite interprétées comme des loutres revêtues d'une signification baptismale, évite d'avoir à noter la correction apportée au texte. Dans son commentaire de ce passage, Michel Tardieu rejette d'abord l'explication proposée par Jean Doresse, mais sans la réfuter, se contentant d'écrire que « Böhlig n'a eu aucune peine à montrer que cette interprétation était trop étrangère au contexte »[24], donnant ainsi raison au savant allemand contre Doresse. Il rejette toutefois l'explication controuvée de Böhlig, et en donne une interprétation différente, fondée sur deux explications formulées par Henri-Charles Puech[25] sur lesquelles il élabore un commentaire zoologique fondé sur le *Physiologus*[26]. Puech propose en effet de voir comme substrat grec de ⲛ̄ⲛϩⲩⲇⲣⲓⲁ soit τὰ ἔνυδρα (s.e. ζῷα), i.e. les animaux aquatiques, ou encore αἱ ἐνύδριες ou, au singulier, ἡ ἔνυδρις, la loutre, imputant à un traducteur ou à un copiste une faute qui aurait mené à ⲛ̄ⲛϩⲩⲇⲣⲓⲁ.

La traduction *Wasserschlange* donnée par Böhlig et la correction sur laquelle elle repose seront reprises par Hans G. Bethge dans sa thèse de 1975[27] et dans la traduction anglaise de 1977[28]. En revanche, dans l'édition et la traduction américaines qu'il signe en collaboration avec Bentley Layton, achevée en 1982 mais publiée en 1989 seulement, les ϩⲩⲇⲣⲓⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ seront traduites « water hydri », traduction assortie d'une note ne comportant aucune référence à l'interprétation proposée par Doresse et renvoyant au commentaire de Michel Tardieu[29].

23. TARDIEU, *Trois mythes gnostiques* (cité n. 7), p. 217.
24. *Ibid.*, p. 263.
25. Explication formulée par Henri-Charles Puech à l'EPHE en mai 1970 à la suite de l'exposé par Michel Tardieu de sa propre analyse de ce passage, *ibid.*, p. 264, note 307.
26. *Ibid.*, p. 264-269.
27. BETHGE, *Vom Ursprung der Welt* (cité n. 8), vol. II, p. 410-412.
28. Voir H.-G. BETHGE et O. S. WINTERMUTE, On the Origin of the World (II, 5 and XIII, 2), dans *The Nag Hammadi library in English*, 1977 (cité n. 10), p. 176 « crocodiles in Egypt »; aussi H.-G. BETHGE, B. LAYTON, et Societas Coptica Hierosolymitana, On the Origin of the world (II,*5* and XIII,*2*), dans *The Nag Hammadi Library in English*, 1988 (cité n. 10), p. 186 « water hydri in Egypt ».
29. H.-G. BETHGE et B. LAYTON, Treatise without title on the Origin of the world, dans *Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XIII, 2*, Brit. Lib. Or. 4926 (1), and P. Oxy. 1, 654, 655. 2, On the Origin of the World, Expository treatise on the Soul, Book of Thomas the Contender*, ed. by B. Layton, Leiden 1989, dont le manuscrit était prêt en 1982 (p. xiii). La traduction anglaise est basée sur la traduction allemande de Bethge révisée par Layton (p. 29, note); dans l'apparat critique (p. 80-81), Bentley Layton, qui ne corrige pas le texte copte, note : « ⲛ̄ϩⲩⲇⲣⲓⲁ : understood by Puech in Tardieu *Trois mythes* 267 as αἱ ἐνύδριες or as τὰ ἔνυδρα (*ibid.* 265) : ⲛ̄ϩⲩⲇⲣⲁ em. Böhlig (i.e. αἱ ὕδραι) comparing Slavonic *Enoch* 12 :1 : ⲛ̄ϩⲩⲇⲣⲓⲁ understood as αἱ ὑδρίαι by Doresse *Les livres secrets* 194 : explained by Tardieu *Trois mythes* 264-269 », mais sans autre précision. Quant à Bethge, il note : « water hydri : the *hudria* or *hudriai* spoken of in this passage have been variously identified as water

Pour ma part, j'ai retenu, dans mon édition de 1995 ainsi que dans ma traduction de 2007, l'explication proposée par Doresse et donné pour la première fois une traduction qui respecte le texte copte[30]. Pourtant, la lecture proposée par Böhlig en 1962 est toujours reprise, aussi bien dans la traduction allemande publiée par Bethge en 2001[31] que plus récemment, dans la traduction anglaise « internationale, révisée et mise à jour » publiée par le regretté Marvin Meyer en 2007[32], de sorte que cette interprétation est reprise dans toutes les traductions de l'*Écrit sans titre* actuellement en circulation sans qu'on n'indique jamais qu'elle repose sur une correction[33]. À l'heure actuelle, soit on ignore l'explication donnée par Doresse en 1958 et reprise par moi, soit on la rejette explicitement en renvoyant simplement aux explications de Michel Tardieu[34]. Par conséquent, ce passage de l'*Écrit sans titre* demeure ignoré du dossier salomonien[35].

II. Une correction qu'il faut rejeter

Sans rouvrir ici tout le dossier salomonien dans les textes gnostiques, qui est couvert tout récemment de manière exhaustive par Jacques Van der Vliet[36], j'aimerais maintenant

serpents, crocodiles, and (understanding *enhydries*) otters; cf. *M. Tardieu*, Trois mythes gnotiques ». Ni la note de Layton ni celle de Bethge n'explicitent toutefois l'interprétation que propose Tardieu.

30. Painchaud, *L'Écrit sans titre* (cité n. 4), commentaire, p. 473-475; aussi Écrit sans titre, dans *Écrits gnostiques* (cité n. 5), p. 455 et la note. C'est également la lecture que retient W.-P. Funk dans la concordance qu'il prépare du codex II.

31. « Wasserschlangen », sans mention de correction : H.-G. Bethge, Vom Ursprung der Welt (NHC II,5), dans *Nag Hammadi Deutsch. 1, NHC I,1-V,1*, eingeleitet und übers. von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften, hrsg. von H.-M. Schenke *et al.* (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge 8) Berlin – New York 2001, p. 235-262, ici p. 259.

32. M. W. Meyer, On the Origin of the world, dans *The Nag Hammadi scriptures : the international edition : the revised and updated translation of sacred Gnostic texts*, ed. by M. W. Meyer, New York 2007, p. 199-221, ici p. 218, qui renvoie à Bethge et Layton 1989 (cité n. 29) à la note 78 et à mon interprétation à la note 79, mais avec une confusion, comme si le mot grec ὕδρια pouvait signifier serpent ou crocodile.

33. Aussi *The Gnostic Bible*, ed. by W. Barnstone and M. Meyer, New York – London 2003, p. 434 « water serpents in Egypt » qui renvoie à la note de Layton 1989 (Bethge et Layton 1989, note 78), mais sans mentionner la lecture de Doresse ni la mienne; de même aussi « reptiles acuáticos » : J. Montserrat Torrents, Sobre el origen del mundo (NHC II 5), dans *Textos gnósticos : Biblioteca de Nag Hammadi. 1, Tratados filosóficos y cosmológicos*, ed. de A. Piñero (Paradigmas 14), Madrid 1997, p. 379; « Wasserhydren » : *Bibel der Häretiker : die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi*, eingeleitet, übers. und kommentiert von G. Lüdemann und M. Janßen, Stuttgart 1997, p. 206.

34. Ainsi J. Van der Vliet, Solomon in Egyptian Gnosticism, dans *The figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic tradition : king, sage and architect*, ed. by J. Verheyden (Themes in biblical narrative 16), Leiden – Boston 2013, p. 197-218, ici p. 207 note 20.

35. Torijano, *Solomon, the esoteric king* (cité n. 13); voir en particulier, à propos du matériau salomonien dans l'*Écrit sans titre*, les p. 184-186.

36. Van der Vliet, Solomon in Egyptian Gnosticism (cité n. 34), p. 197-218. Il faudrait sans doute verser au dossier salomonien gnostique l'Évangile de Judas qui, sans assimiler explicitement Judas à Salomon, met deux fois dans la bouche du disciple la question de Qohélet, fils de David, roi à Jérusalem « Quel est l'avantage... ? » (EvJud. 46,16; 53,8-9; cf. Qo 1,3); voir L. Painchaud et S. Cazelais, « What is the advantage? » (Gos.Jud. 46.16) : text, context, intertext, dans *The Codex Judas papers : proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston,*

revenir au texte de l'*Écrit sans titre* et à ces ϩⲩⲇⲣⲓⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ pour montrer que la correction proposée par Böhlig est méthodologiquement injustifiée et que l'explication formulée par Tardieu introduit dans le texte un contresens.

Revenons donc au contexte où intervient ce passage 122,7-20[37] :

Il y a trois hommes et ses [sic] *descendants jusqu'à la fin du monde, le spirituel de ce monde, le psychique et le terrestre, comme il y a trois palmiers/phénix* (ⲫⲟⲓⲛⲓⲝ) *du paradis : le premier [est] immortel, le deuxième dure mille ans ; quant au troisième, il est écrit sans le Livre saint qu'on en mange. Ainsi y a-t-il également trois baptêmes : le premier est spirituel, le deuxième est feu, le troisième est eau. Tout comme le phénix* (ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲫⲟⲓⲛⲓⲝ) *apparaît comme témoin à propos des anges* (ϩⲱⲥ ⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ), *tel est aussi le cas des jarres d'eau* (ⲧⲁⲉⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲩⲇⲣⲓⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ) *qui sont en Égypte : cela advint en témoignage à propos de ceux qui descendent dans le baptême d'un « Homme véritable »* (ⲁⲩⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲃⲏⲕ ⲁⲡⲓⲧⲛ̄ ⲁⲡϫⲱⲕⲙ̄ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲁⲗⲏⲑⲓⲛⲟⲥ).

Ce qui fait problème dans ce texte, ce n'est pas l'identification des ϩⲩⲇⲣⲓⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ. En effet ϩⲩⲇⲣⲓⲁ est un terme gréco-copte courant qui désigne comme en grec, un récipient, jarre, bouteille, seau ou vase, utilisé pour puiser ou contenir de l'eau ou tout autre liquide. Dans le Nouveau Testament, le mot ὑδρία revient trois fois chez Jean 2,6.7 ; 4,28, toujours pour désigner une jarre ou cruche destinée à contenir ou à puiser de l'eau[38]. Dans la traduction de ces passages, le sahidique emploi le gréco-copte ϩⲩⲇⲣⲓⲁ comme l'*Écrit sans titre*[39]. Le mot ϩⲩⲇⲣⲓⲁ est bien attesté en copte et ne nécessite nulle correction. Dans l'*Écrit sans titre*, la formule ϩⲩⲇⲣⲓⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ n'est ni pléonastique ni l'effet d'une double traduction en copte ; l'ajout du génitif ὕδατος a sans doute pour fonction de mieux faire apparaître le lien avec le baptême d'eau. Ces ϩⲩⲇⲣⲓⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ sont donc bien des jarres d'eau et c'est ce texte qu'il faut interpréter.

Qu'il s'agisse de jarres d'eau est requis par la polémique baptismale à laquelle elles sont employées, j'y reviendrai, mais comment cela se rattache-t-il à la légende salomonienne ? Le *Testament de Salomon* apporte une piste de réponse à cette question. En effet, Asmodée supplie Salomon de ne pas le condamner à l'eau, à quoi Salomon réplique en commandant dix jarres (ὑδρίας δέκα) dont il encercle ensuite le démon (Test. Sal. 5,11-12)[40].

Texas, March 13-16, 2008, ed. by A. D. DeConick (Nag Hammadi and Manichaean studies 71), Leiden 2009, p. 437-452.

37. Painchaud, *L'Écrit sans titre* (cité n. 4), p. 205.

38. En Jn 2,7 toutefois, le génitif ὕδατος n'est pas attributif comme dans l'*Écrit sans titre*, mais se rapporte au verbe : γεμίσατε τὰς ὑδρίας ὕδατος.

39. L.-Th. Lefort, *Concordance du Nouveau Testament sahidique. 1, Les mots d'origine grecque* (CSCO 124. Subsidia 1), Louvain 1950, *s.v.*

40. D. C. Duling, Testament of Solomon : a new translation and introduction, dans *The Old Testament pseudepigrapha. 1, Apocalyptic literature and testaments*, ed. by J. H. Charlesworth, Peabody MA 1983 (réimpr. 2009), p. 935-987, ici p. 967 ; pour le texte grec, voir C. C. McCown, *The Testament of Solomon edited from manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna with introduction*, Leipzig 1922, p. 24. En 15,9 le démon Enepsigos mentionne les vaisseaux dans lesquels les démons ont été enfermés (p. 975). À propos du rapport des démons à l'eau, voir P. Busch, *Das Testament Salomos : die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 135), Berlin – New York 2006, p. 128-129.

Les vraies difficultés de ce passage sont ailleurs. En effet, l'expression ⲛ̄ⲛⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲁⲗⲏⲑⲓⲛⲟⲥ, fait problème. Comment, d'une part, comprendre l'emploi de l'article indéfini ⲟⲩ- alors que deux fois déjà il a été question de l'Homme véritable, à chaque fois précédé de l'article défini ⲡ-[41] ? Pourquoi n'a-t-on pas ici comme là « l'Homme véritable » ? L'autre question concerne l'interprétation des témoignages apportés par le phénix à propos des anges et par les jarres d'eau à propos de ceux qui descendent dans le baptême d'un Homme véritable, témoignages qui vont vraisemblablement dans le même sens puisque le texte les met en parallèle (ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲫⲟⲓⲛⲓⲝ ... ⲧⲁⲉⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲩⲇⲣⲓⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ). Ces témoignages sont-ils favorables ou défavorables ? La construction copte ϩⲱⲥ ⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ et ⲁⲩⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲃⲏⲕ supporte les deux interprétations, témoignage pour ou contre, favorable ou défavorable. Dans le cas du témoignage porté par le phénix, l'*Écrit sans titre* nous fournit une réponse claire. Le phénix en effet « se met à mort lui-même et se redonne la vie pour témoigner à leur jugement (des archontes) qu'ils ont fait injustice à Adam et à sa descendance » (6-122,3) ; cette injustice, c'est d'avoir réduit la durée de la vie d'Adam et d'Ève et le déclin de la longévité humaine qui s'ensuivit. Le phénix témoigne donc *contre* les archontes, désignés en 122,17 comme des anges. Michel Tardieu a très bien vu cela, qui traduit « comme témoin *contre* les anges »[42]. La comparaison faite par le texte invite à comprendre aussi le témoignage des ϩⲩⲇⲣⲓⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ comme un témoignage *contre* ceux qui descendent dans le baptême et de voir ici comme dans le *Témoignage véritable*, une polémique contre une certaine pratique ou compréhension de la *descente* dans le baptême (au nom) d'un homme véritable. Cette pointe polémique est rendue plus sensible par l'emploi de l'article indéfini « un homme véritable » qui marque la prise de distance de l'auteur implicite de ce passage par rapport à ce baptême[43].

Que la légende des vases d'eau qui contiennent des démons soit invoquée en témoignage contre une certaine pratique ou compréhension du baptême d'eau est parfaitement cohérent avec le contexte immédiat, d'autant plus qu'une telle utilisation est également attestée dans le *Témoignage véritable*. En outre, une référence à la légende salomonienne est d'autant plus vraisemblable que l'*Écrit sans titre* renvoie ses lecteurs à un *Livre de Salomon* (107,3) pour connaître les noms des quarante-neuf démons androgynes engendrés par la Mort, livre qui pourrait être identique au livre appelé « les sept cieux »

41. ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲁⲗⲏⲑⲓⲛⲟⲥ 117,11 ; 118,13 et plus loin, 123,24.

42. Tardieu, *Trois mythes gnostiques* (cité n. 7), p. 262 ; dans son commentaire de ce passage toutefois, il adopte la traduction « témoin *des* anges » (p. 267) qu'exige le parallélisme qu'il établit avec les hydries d'eau, c'est-à-dire les loutres, comme témoignage favorable à propos des baptisés.

43. Tonio Sebastian Richter rejette cette interprétation polémique la considérant incompatible avec l'analyse que je procure de la composition de l'*Écrit sans titre* et propose plutôt de comprendre ces ϩⲩⲇⲣⲓⲁ en supposant le substrat grec ὑδρεία, référence à l'arrosage ou à l'irrigation *(Bewässerungen)* ; T. S. Richter, Compte rendu de H. M. Schenke, H.-G. Bethge, U. U. Kaiser (Hrsgg.) : *Nag Hammadi Deutsch, 1. Band: NHC I,1-V,1*, Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für koptisch-gnostische Schriften (= Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte [GCS], Neue Folge Band 8, Koptisch-Gnostische Schriften II), Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2001, *Enchoria* 28, 2002/03, p. 212-223, ici p. 221-222. Toutefois, cette objection ne tient pas puisque ce passage est vraisemblablement attribuable à une révision du texte original. Il oublie également de considérer que ce témoignage est porté *contre* ceux qui descendent dans le baptême puisqu'il est comparé à celui qui est porté *contre* les anges par le phénix.

chez les Égyptiens et qui était attribué à Salomon d'après Zosime[44], ou appartenir à la même tradition. Il connaît aussi un *Archangélique de Moïse* le prophète (102,8), auquel il renvoie également ses lecteurs ; or on retrouve sur une amulette du Parisinus 2316 cet *Archangélique de Moïse* (ὕμνος ἀρχαγγελικός ὃν ἔδωκεν ὁ θεὸς τῷ Μωυσῇ)[45], dont le texte fait aussi allusion à la légende des démons enfermés par Salomon dans des jarres, mais de bronze cette fois[46].

Ainsi donc, le mot ϩⲩⲇⲣⲓⲁ est bien connu en copte et désigne des jarres contenant de l'eau ou tout autre liquide. La lecture de cette expression comme une référence à la légende salomonienne des démons enfermés dans des jarres invoquée comme un témoignage contre le baptême d'eau dans lequel certains descendent est parfaitement cohérente avec le contexte immédiat, puisqu'elle évoque la présence possible des démons dans cette eau, comme avec le contexte plus général de l'écrit et avec les références qu'il contient à l'*Archangélique de Moïse*, qui connaît cette légende, et au *Livre de Salomon*. Enfin, cette interprétation trouve une confirmation indirecte dans le *Témoignage véritable*.

Quant à la mention « qui sont en Égypte », elle fait écho à ces traditions relatives à la présence des jarres ou bouteilles en Égypte attestée par Zosime, qui amalgame vraisemblablement une référence au livre de Tobit 8,3 où Asmodée fuit en Égypte, avec la légende de la construction du Temple, amalgame encore attesté dans le texte d'un palimpseste copte de la John Rylands Library de Manchester que Crum date du xᵉ ou xıᵉ siècle et dans le *Testamentum Salomonis Arabicum* 41-42[47].

Pour toutes ces raisons, il faut rejeter la correction proposée par Böhlig et les traductions et commentaires qui s'en sont inspirés de près ou de loin, et revenir à l'explication de Jean Doresse, qui, comme en beaucoup d'autres matières, fit preuve ici encore d'une grande perspicacité[48] :

> *Quant au mythe, cité sans référence précise, des hydries d'eau « qui sont en Égypte », il ne peut s'agir que de l'histoire des démons qui furent bannis par Salomon et emprisonnés dans sept vases ; peut-être notre glosateur l'a-t-il pris dans l'*Archangélike, *qui y fait allusion…*

Il continue en formulant l'hypothèse que ce mythe aurait pu être pris dans un de ces livres attribués à Salomon qui circulaient en Égypte aux dires de Zosime.

44. R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig 1904, p. 264.
45. *Ibid.*, p. 292.
46. *Ibid.*, p. 295 : ὅτε ἀπέκλεισεν ὑμας εἰς τὰς χαλκᾶς ὑδρίας.
47. W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic manuscripts in the collection of the John Rylands Library, Manchester*, Manchester 1909, p. 41-42. Il apparaît maintenant que ce fragment appartient à un écrit intitulé en arabe « Les jugements de Salomon », voir *Testamentum Salomonis Arabicum*, ed., trad. y estudio, J. P. Monferrer Sala (Studia Semitica 5), Córdoba 2006, p. 67-68 pour la traduction espagnole ; voir l'introduction (p. 9-19) pour les liens avec le *Testament de Salomon* grec et la médiation copte possible (p. 18-19). Je remercie Alin Suciu de m'avoir communiqué ces références ainsi que le texte d'un article qu'il prépare sur le sujet en collaboration avec Slavomir Čéplö et Matthew Scarborough.
48. Voir Doresse, *Livres secrets* (cité n. 3), p. 194 et 269-270, notes 37 et 38 qui renvoie à Reitzenstein, *Poimandres* (cité n. 44), p. 291-299, spécial. p. 295 et note 2.

III. La polémique baptismale et les réécritures de l'*Écrit sans titre*

Alexander Böhlig a considéré l'*Écrit sans titre* comme un ouvrage compilatoire, sans grande cohérence[49], Bentley Layton, comme un *opus imperfectum*[50] ; il revient à Michel Tardieu d'avoir le premier tenté de rendre compte de la logique de la pensée mythique qui s'y exprime en s'inspirant des travaux de Jean-Pierre Vernant[51]. Pour ma part je crois avoir montré que le texte est rigoureusement structuré et que sa composition originale obéit à un plan perceptible par certains artifices littéraires, mais aussi qu'il a subi des révisions au fil de sa transmission[52]. Mon analyse des points de contact entre l'*Écrit sans titre* et *Eugnoste* m'a amené à formuler l'hypothèse que ces deux écrits formaient à l'origine les deux volets d'un diptyque consacrés respectivement au dieu transcendant et à l'origine du monde[53], comme l'avait déjà suggéré Jean Doresse, mais en termes si peu clairs que la chose est passée inaperçue[54]. J'ai aussi proposé que ce texte primitif était sans doute destiné à persuader des destinataires non gnostiques de la véracité des doctrines gnostiques, en particulier, dans le cas de l'*Écrit sans titre*, pour ce qui concerne l'existence des archontes et leur rôle en rapport avec la création du monde et de l'homme et avec la destinée de celui-ci[55].

Quant aux réécritures qu'aurait subies ce texte, elles seraient plutôt liées à des polémiques et auraient pour but, la première, d'affirmer la suprématie de spirituels et d'engager une polémique concernant le baptême ; la seconde, d'affirmer la supériorité d'une quatrième race, sans roi, sur les trois autres, y compris celle des spirituels de la première révision, qui sont rabaissés comme spirituels « de ce monde »[56].

Le développement de la polémique baptismale qui nous occupe n'appartient probablement pas au texte primitif, mais plus vraisemblablement à l'une des révisions dont j'ai fait l'hypothèse[57]. Comme la pratique et l'interprétation du baptême semblent avoir été un constant objet de controverses entre différents groupes ou tendances, il est difficile

49. Böhlig – Labib, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel* (cité n. 6) p. 19.

50. B. Layton, Gnosticisme, *Revue biblique* 83, 1976, p. 465.

51. Tardieu, *Trois mythes gnostiques* (cité n. 7), p. 46-48.

52. L. Painchaud, The redactions of the Writing without title (CG II, 5), *Second century* 8, 1991, p. 217-234 ; Id., *L'Écrit sans titre* (cité n. 4), p. 106-116.

53. L. Painchaud, The literary contacts between the Writing without title *On the origin of the world* (CG II, 5 and XIII, 2) and *Eugnostos the Blessed* (CG III, 3 and V, 1), *Journal of biblical literature* 114, 1995, p. 81-101.

54. « Pourtant, le résumé d'Eugnoste a peut-être l'avantage de nous préciser les mythes dont l'exposé manquait, pour que l'on puisse bien comprendre le reste de cet autre livre, au commencement d'un écrit aussi important que notre n° 40 », Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte* (cité n. 3), p. 213 ; or ce n° 40, c'est l'*Écrit sans titre* (p. 167 et 187). Plus précise, la version anglaise ajoute : « It is even possible, in view of the lack of any title at the beginning of this text No. 40, and of the way in which it explains the genesis and arrangement of the lower world—a topic on the brink of which Eugnostos' exposition stops short—that we have here a writing which was, originally, the continuation of our Epistle of Eugnostos », *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* (cité n. 3), p. 195.

55. Painchaud, *L'Écrit sans titre* (cité n. 4), p. 101-105.

56. Le spirituel « de ce monde » (ⲡⲡⲛⲉⲩⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲁⲓⲱⲛ) où ⲙ̄ⲡⲁⲓⲱⲛ est vraisemblablement une interpolation ; voir *ibid.*, Commentaire *ad loc.*

57. Concernant les rédactions de l'*Écrit sans titre*, voir Painchaud, *L'Écrit sans titre* (cité n. 4), p. 109-115, et Id., The redactions of the Writing without title (cité n. 52) ; pour la « génération sans roi », voir L. Painchaud et T. Janz, La « génération sans roi » et la réécriture polémique de quelques

de déterminer à laquelle de ces deux révisions l'attribuer. En effet, cette présence des démons dans l'eau est déjà mentionnée chez Théodote (Exc. 83)[58], dans un passage dont le *Témoignage véritable* semble être un développement. À ce propos, Jean-Marie Sevrin remarque que la doctrine du baptême de l'*Écrit sans titre* présente de nombreuses affinités avec le valentinisme[59].

*

* *

En résumé et pour conclure, j'ai montré que le rejet par Alexander Böhlig et par Michel Tardieu de l'explication de ce passage par Jean Doresse comme une référence aux jarres dans lesquelles Salomon avait enfermé les démons ne repose sur aucun argument solide en plus d'être méthodologiquement injustifié. J'ai montré également que les références à l'*Archangélique de Moïse*, qui connaît la légende des démons enfermés dans des jarres et envoyées en Égypte, et au *Livre de Salomon*[60] dans l'*Écrit sans titre* sont l'indice d'une familiarité avec le matériau salomonien et plaident en faveur de cette lecture salomonienne. En outre, l'invocation de cette légende dans un contexte baptismal dans le *Témoignage véritable*, que ne connaissaient ni Böhlig, ni Puech, ni Tardieu, ajoute encore à la vraisemblance de cette lecture. Enfin, l'association des démons avec l'eau est cohérente avec la pointe polémique de ce passage, dont la nature défavorable du témoignage rendu par le phénix contre les anges et l'emploi de l'article indéfini dans l'expression « d'un homme véritable » sont autant d'indices certains. Je crois donc pouvoir affirmer sans crainte d'erreur que ce passage de l'*Écrit sans titre* procure, avec le *Témoignage véritable*, une deuxième attestation de l'utilisation gnostique de la légende des jarres dans lesquelles Salomon avait enfermé les démons qu'il faut prendre en compte, avec la présence de Salomon dans l'*Apocalypse d'Adam* (NH V 79,3-5), et le *Deuxième traité du Grand Seth*

textes de Nag Hammadi, *Apocrypha* 8, 1997 (= *Actes du colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne tenu à Lausanne du 22 au 25 mars 1995*, éd. par S. Mimouni), p. 45-69.

58. « [...] souvent des esprits impurs descendent (dans l'eau) en même temps que certains (néophytes), accompagnant le baptisé et obtenant le sceau avec lui », Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, texte grec, introd., trad. et notes de F. Sagnard (SC 23) Paris 1948, p. 206-209.

59. J.-M. Sevrin, *Le dossier baptismal séthien : études sur la sacramentaire gnostique* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section études 2), Québec 1986, p. 7. Pour un survol récent, voir E. Thomassen, Baptism among the Valentinians, dans *Ablution, initiation, and baptism : late antiquity, early Judaism and early Christianity = Waschungen, Initiation und Taufe : Spätantike, frühes Judentum und frühes Christentum*, ed. D. Hellholm *et al.* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 176), Berlin 2011, vol. 2, p. 895-916 et B. A. Pearson, Baptism in Sethian Gnostic texts, *ibid.*, vol. 1, p. 119-144.

60. Concernant le lien entre ce « Livre de Salomon » et le corpus salomonien, voir Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte* (cité n. 3), p. 193 et la discussion dans Duling, Testament of Solomon (cité n. 40), p. 942-943.

(NH VIII 63,4-15), lorsqu'on propose un inventaire des motifs juifs dans la littérature gnostique[61], ou encore dans les recherches sur Salomon, sa légende et ses réceptions[62].

Peut-on aller plus loin et s'interroger sur le milieu dans lequel la révision à laquelle appartient ce passage a été effectuée, vraisemblablement sur le texte grec, avant sa traduction en copte ? Les nombreuses références à l'Égypte pointent en direction d'un milieu égyptien, de même que les références à l'*Archangélique de Moïse* et au *Livre de Salomon*. Faut-il y voir l'indice de quelque contact de cette rédaction avec le milieu des alchimistes ? L'œuvre de Zosime, que Michèle Mertens situe à Panopolis aux alentours de l'an 300[63], témoigne en effet de la rencontre de l'alchimie, de l'hermétisme et du gnosticisme[64]. D'autre part, des sources gnostiques présentent parfois des affinités indéniables avec l'alchimie[65]. On a beaucoup discuté de milieux monastiques, pachômiens ou non, à propos du *Sitz im Leben* des codices de Nag Hammadi, mais on s'est relativement peu interrogé sur les réseaux par lesquels ces textes contenus dans ces codices ont transité en remontant le Nil. Il se pourrait que l'*Écrit sans titre*, avec ses références à l'*Archangélique de Moïse*, au *Livre de Salomon*, et avec ses jarres d'eau nous procure des indices à cet égard.

En tout cas, la légende de Salomon maître des démons, qui a connu une si belle fortune dans la magie, est aussi attestée dans la littérature homilétique copte comme en témoigne l'« Homélie sur l'église du Rocher » attribuée à Timothée d'Ælure (§ 26,25)[66], un texte dont la rédaction serait sans doute antérieure au VIIIe siècle et pourrait même remonter au VIe siècle[67].

61. J. Lahe, *Gnosis und Judentum : Alttestamentliche und jüdische Motive in der gnostischen Literatur und das Ursprungsproblem der Gnosis* (Nag Hammadi and Manichaean studies 75), Leiden – Boston 2012, p. 333-330, mentionne l'utilisation de la figure de Salomon dans l'*Apocalypse d'Adam* et le *Témoignage véritable*, mais ne mentionne ni la référence au *Livre de Salomon* dans l'*Écrit sans titre*, ni, bien évidemment, la référence occultée aux jarres d'eau qui sont en Égypte.

62. Van der Vliet, Solomon in Egyptian Gnosticism (cité n. 34).

63. M. Mertens, *Les alchimistes grecs. 4, 1, Zosime de Panapolis, Mémoires authentiques* (Collection des universités de France), Paris 1995, p. XV-XVII.

64. M. Mertens, Alchemy, Hermetism and Gnosticism at Panopolis c. 300 AD : the evidence of Zosimus, dans *Perspectives on Panopolis : an Egyptian town from Alexander the Great to the Arab conquest : acts from an international symposium held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998*, ed. by A. Egberts, B. P. Muhs, J. Van der Vliet, Leiden 2002, p. 165-175 ; voir aussi Scott, *Hermetica* (cité n. 16), p. 114 et note 1 de cette même page.

65. R. Charron et L. Painchaud, God is a dyer : the background and significance of a puzzling motif in the Coptic Gospel according to Philip (CG II,3), *Le Muséon* 114, 2001, p. 41-50 ; R. Charron, The Apocryphon of John (NH II,1) and Graeco-Egyptian alchemical literature, *Vigiliae Christianae* 59, 2005, p. 438-456.

66. *L'homélie sur l'église du Rocher attribuée à Timothée d'Ælure*, texte copte et trad. par A. Boud'hors, deux textes arabes et trad. par R. Boutros (PO 49/1), Turnhout 2001, p. 125.

67. A. Boud'hors et R. Boutros, La Sainte famille à Ǧabal al-Tayr et l'Homélie du Rocher, dans *Journées d'études coptes. 7, Neuvième journée d'études, Montpellier, 3-4 juin 1999*, éd. par N. Bosson, Paris – Louvain 2000, p. 59-76, ici p. 67 et 75.

MARIE ET LE GLAIVE (LUC 2,34-35) : À PROPOS D'ÉPHREM, *IN DIATESSARON* II, 17

par Paul-Hubert POIRIER

Qui souhaite rendre hommage à Jean-Pierre Mahé a l'embarras du choix du sujet tant sont nombreux et divers les domaines dans lesquels il s'est illustré tout au long de sa carrière, qu'il s'agisse de la gnose ou de l'hermétisme, de l'arménien, du géorgien ou de l'albanien du Caucase, ou encore de la latinité chrétienne et de Tertullien. La modeste contribution que je lui offre, comme à un maître, un collègue et un ami, ne saurait donc toucher qu'à un de ses champs d'intérêt et de recherche[1].

Si Éphrem le Syrien est sans contredit le plus éminent représentant de la littérature syriaque, il n'en appartient pas moins au patrimoine littéraire de l'Arménie dans la mesure où une bonne partie de son œuvre a été traduite et transmise en arménien, et pour certains de ses écrits, dans cette seule langue. C'est notamment le cas de son *Commentaire* (Մեկնութիւն) *de l'Évangile concordant*, ou *Diatessaron* de Tatien, dont la version intégrale n'a subsisté qu'en arménien[2]. Même si une bonne partie de l'original syriaque a été heureusement retrouvée dans la seconde moitié du XXe siècle[3], la traduction arménienne

1. Je remercie Madeleine Scopello, directeur de recherche au CNRS (Paris), pour avoir attiré mon attention sur ce passage du *Commentaire* d'Éphrem, et Valentina Calzolari, professeur à l'université de Genève, pour les remarques qu'elle m'a communiquées.

2. Éd. : Saint Éphrem, *Commentaire de l'Évangile concordant. Version arménienne*, éd. par L. Leloir, (CSCO 137. Scriptores armeniaci 1), Louvain 1953; trad. latine : Saint Éphrem, *Commentaire de l'Évangile concordant. Version arménienne*, trad. par L. Leloir (CSCO 145. Scriptores Armeniaci 2), Louvain 1954; trad. française (sur la base tantôt de l'arménien, tantôt du syriaque) : Éphrem de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron, traduit du syriaque et de l'arménien*, introd., trad. et notes par L. Leloir (SC 121), Paris 1966. Rappelons que la version arménienne est attestée par deux manuscrits de la bibliothèque des Méchitaristes de Venise, le n° 452 (A chez Leloir), daté de 1195, et le n° 312 (B), de la même année. L'édition de Leloir, comme celle des Méchitaristes de 1836, se fonde sur le ms. A, « reproduit tel quel, avec ses lacunes, ses surcharges et ses erreurs » (édition, p. VIII); la traduction se base cependant sur un texte éclectique empruntant tantôt au premier ms., tantôt au second : « Les indications "Lege... B", "Adde... B", "Dele... B" signalent les leçons, ou additions, ou omissions de B, qui doivent être retenues. Lorsque le témoignage de B manquait pour appuyer une correction exigée par les règles de la grammaire ou l'allure du contexte, la lettre B a été omise après "Lege...", "Adde...", "Dele" » (*ibid.*, p. IX).

3. Saint Éphrem, *Commentaire de l'Évangile concordant. Texte syriaque (manuscrit Chester Beatty 709)*, éd. et trad. par L. Leloir (Chester Beatty monographs 8), Dublin 1963; Saint Éphrem,

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 519-526.

demeure encore le témoin privilégié de cet ouvrage majeur pour l'histoire du *Diatessaron*, du texte des Évangiles et de son exégèse. Il en va ainsi du passage sur lequel je m'arrêterai ici, attesté seulement en arménien même si des éléments en ont été conservés dans le *Commentaire de l'Évangile de Luc* d'Išoʿdad de Merv[4].

Le passage auquel nous nous arrêterons se trouve au chapitre II du commentaire éphrémien et relate la rencontre de Marie et de Siméon dans le Temple et plus particulièrement la prophétie du vieillard à la Vierge à propos de l'enfant Jésus et d'elle-même : « Vois ! Celui-ci est là pour la chute et le relèvement de beaucoup en Israël, et comme un signe en butte à la contradiction, – et toi-même, une épée te transpercera l'âme ! – afin que soient révélés les raisonnements de bien des cœurs ». Mais c'est surtout le verset 35a qui retiendra notre attention, au sujet de l'épée ou du glaive (ῥομφαία) qui doit traverser l'âme de Marie.

Dans son *Commentaire de l'Évangile concordant*, comme ailleurs dans son œuvre, Éphrem opère une fusion ou un télescopage des Marie qui sont mentionnées dans les Évangiles, Marie, la mère de Jésus et Marie Madeleine (ἡ Μαγδαληνή), mais aussi la Marie au sépulcre de Jn 20,11-17 et « l'autre Marie » de Mt 28,1. Éphrem n'est d'ailleurs pas le seul à procéder à de tels amalgames ; il se situe plutôt dans une riche tradition dont Robert Murray a donné une excellente synthèse[5]. Vers la fin du *Commentaire*, Éphrem cite à nouveau Lc 2,35a, à propos de l'apparition de Jésus ressuscité à Marie, qui le prend pour le jardinier (Jn 20,15), laquelle Marie, pour le Syrien, n'est autre que la mère de Jésus qu'il empêche de le toucher (Jn 20,17) « parce qu'elle avait douté de sa résurrection »[6]. La superposition des deux Marie et le doute de la mère de Jésus figurent à l'arrière-plan du chap. II, 17 du *Commentaire*. Nous le citons dans la traduction française de Louis Leloir (en en modifiant légèrement la présentation)[7], accompagnée de quelques notes :

> *Siméon dit aussi :* Un signe en butte à la contradiction, et dans ton âme elle-même[a], *parce que beaucoup d'hérétiques ont exprimé des avis divers à son sujet. Certains disaient : Il a assumé un corps impassible, et d'autres : Il n'a pas accompli son office de guide dans un*

Commentaire de l'Évangile concordant. Texte syriaque (manuscrit Chester Beatty 709). Folios additionnels, éd. et trad. par L. Leloir (Chester Beatty Monographs 8), Leuven – Paris 1990.

4. Livre II ; éd. : *The Commentaries of Ishʿodad of Merv, Bishop of Ḥadatha (c. 850 A.D.) in Syriac and English. 3, Luke and John in Syriac*, ed. and transl. by M. D. Gibson with an introd. by J. R. Harris (Horae Semiticae 7), Cambridge 1911, p. ܟܐ, 3-ܟܒ, 15 ; trad. : Eid., *The Commentaries of Ishʿodad of Merv, Bishop of Ḥadatha (c. 850 A.D.) in Syriac and English. 1, Translation* (Horae Semiticae 5), Cambridge 1911, p. 159-160 ; voir aussi J. R. Harris, *Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron*, London 1895, p. 34-35.

5. R. Murray, *Symbols of Church and kingdom : a study in early Syriac tradition*, revised ed., Piscataway NJ 2004. p. 329-335 ; voir également U. Holzmeister, Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überlieferung, *Zeitschrift für katholische Theologie* 46, 1922, p. 402-422, 556-584, et C. Giannelli, Témoignages patristiques grecs en faveur d'une apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie, *REB* 11, 1953, p. 106-119.

6. XXI, 27 ; éd., p. 330-331, trad. latine, p. 235-236, trad. française, p. 389-390.

7. Trad. française (citée n. 2), p. 74-75 ; éd., p. 32, trad. latine, p. 23-24. Les traductions plus récentes de C. McCarthy (*Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron* [Journal of Semitic studies. Supplement 2], Oxford 1993, p. 67-68) et de C. Lange (*Ephraem der Syrer, Kommentar zum Diatessaron. 1* [Fontes Christiani 54/1], Turnhout 2008, p. 171-173) reprennent les choix d'édition et de traduction de Leloir.

vrai corps. Certains disaient de son corps qu'il était terrestre, tandis que d'autres le voulaient céleste. Certains affirmaient sa préexistence au monde, et d'autres disaient qu'il avait eu un commencement en Marie. Siméon dit également : Tu écarteras le glaive[b]*; ce glaive qui défendait le paradis à cause d'Ève*[c] *a été enlevé par Marie. Ou bien :* Tu écarteras le glaive[b], *c'est-à-dire la négation. Or le grec dit clairement :* Les pensées intimes d'un grand nombre seront révélées[d], *c'est-à-dire les pensées de ceux qui ont douté. Ou bien :* Tu écarteras le glaive[b], *bien plus : « Tu douteras aussi », parce que celle-ci a cru qu'il était le jardinier*[e]. *Marie admirait, dit-on, sa naissance et sa conception, et elle racontait aux autres comment elle avait conçu, ou même comment elle avait mis au monde, et l'admiration que suscitaient ses paroles réconfortait ceux qui avaient douté.*

[a] Lc 2,34-35. [b] Lc 2,35. Leloir traduit la leçon de B : **անցուցես զսուր**, litt. « tu feras passer le glaive », qu'il interprète au sens de *aufero*, *removeo*, que donne aussi le dictionnaire de Venise pour le verbe **անցուցանեմ**, dont la forme et le sens premier sont factitifs[8]. Le ms. A donne **անցուցէ սուր**, « le glaive fera passer » ou « transpercera/traversera (ton âme) », en prenant ces deux verbes dans un sens factitif, car, étant donné le contexte du verset évangélique commenté, il serait difficile de traduire par : « il (qui ?) fera passer le glaive ». [c] Cf. Gn 3,24. [d] Lc 2,35. [e] Jn 20,15.

Tout ce passage tourne autour de la citation de Lc 2,35a, en grec : καὶ σοῦ [δὲ] αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία[9]. La vulgate arménienne mais aussi les manuscrits les plus anciens, comme le tétraévangile de 989, le donnent ainsi : **Եւ ընդ քո իսկ անձն անցցէ սուր**, « et au travers de ton âme (+ δέ) passera un glaive »[10]. Le *textus receptus* arménien rend διελεύσεται par **անցցէ**, subjonctif aoriste à sens futur du verbe **անցանեմ**, un des équivalents de διερχόμαι[11]. Il en va de même de la citation de Lc 2,35a qui figure au chap. XXI, 27 du *Commentaire*, dont la formulation, très redondante, diffère toutefois légèrement de la version arménienne de Luc : **եւ քո ինքն ընդ անձն ի գլխովին անցցէ սուր**, « et par ton âme elle-même un glaive passera »[12]. La version syriaque de ce passage diverge toutefois par la forme verbale utilisée, qui correspond au factitif **անցուցանեմ** plutôt qu'au verbe simple **անցանեմ** : ܠܢܦܫܟܝ ܗܘܝܗ̇ ܬܥܒܪܝܢܗ̇ ܪܘܡܚܐ[13]. On y trouve en effet la forme factitive af'el du verbe ܥܒܪ[14], à la 2[e] p. du fém. sg. de l'*imperfectum*, suivie de l'affixe personnel de la 3[e] p. du fém. sg. qui annonce l'objet ܪܘܡܚܐ : « tu feras passer dans ton âme elle-même (ܗܘܝܗ̇) un glaive ». Le verset de Luc, repris en XXI, 27

8. **Գ. Աւետիքեան, Խ. Սիւրմէլեան, Մ. Աւգերեան**, *Նոր Բառգիրք Հայկազեան Լեզուի* [G. AWETIK'EAN, X. SIWRMĒLEAN, M. AWGEREAN, *Nouveau dictionnaire de la langue arménienne*], vol. 1, Venise 1836, p. 250b.

9. Cité d'après la 28[e] édition (2012) du *Novum Testamentum Graece* (NESTLE – ALAND).

10. **Յ. Զօհրապեան**, *Աստուածաշունչ մատեան Հին եւ Նոր Կտակարանաց* [H. ZŌHRAPEAN, *La Sainte Bible traduite en arménien*], Venise 1805, p. 686 ; F. MACLER, *L'Évangile arménien : édition phototypique du manuscrit n° 229 de la bibliothèque d'Etchmiadzin*, Paris 1920, fol. 117[rb], l. 12-13 ; cf. B. O. KÜNZLE, *L'Évangile arménien ancien. 1, Édition de deux manuscrits arméniens anciens* (Publications universitaires européennes. 21, Linguistique et langues indo-européennes 33), Frankfurt-am-Main 1984, p. 141a.

11. *Nouveau dictionnaire de la langue arménienne* (cité n. 8), vol. 1, p. 248b.

12. Éd. (citée n. 2), p. 330, 11-12 ; trad. latines : « et tuam ipsam animam pertransibit gladius » (LELOIR [cité n. 2], p. 235), « tuam ipsius animam pertransibit gladius » (*Evangelii concordantis expositio facta a sancto Ephraemo doctore syro*, transl. a J. B. Aucher, ed. G. Moesinger, Venetiis 1876, p. 269).

13. Éd. L. Leloir, *Commentaire de l'Évangile concordant. Texte syriaque* [cité n. 3], p. 228, 9-10.

14. R. PAYNE SMITH, *Thesaurus syriacus*, vol. 2, Oxford 1901, col. 2785.

syr., correspond exactement (mais sans le point diacritique sur l'affixe objectif), pour la forme verbale, à ce que nous lisons dans la *Vetus syra* (sinaïtique) : ܘܠܢܦܫܟܝ ܕܝܠܟܝ ܬܥܒܪܝܢܗ ܪܘܡܚܐ, « tu feras passer un glaive dans ta propre âme »[15].

Revenons au texte d'où nous sommes partis. On constate alors que la leçon **անցուցես զսուր** que donne le ms. B en II, 17 équivaut à celle de la *Vetus syra* en Lc 2,35a. Il y a fort à parier que l'original syriaque devait porter à cet endroit ܬܥܒܪܝܢܗ, comme c'est le cas en XXI, 27 syr., et qu'il devrait être traduit comme Leloir le fait à cet endroit par « tu feras passer (un glaive) ». C'est du moins ce que suggère le témoignage du *Commentaire de l'Évangile de Luc* d'Išoʿdad de Merv, qui reprend le commentaire éphrémien de II, 17 et cite Lc 2,35b à quatre reprises avec, à chaque fois, le verbe ܥܒܪ à l'afʿel[16]. On peut dès lors se demander pourquoi Leloir rend les trois occurrences d'**անցուցանես** de II, 17 par « tu écarteras (le glaive) », « amovebis (gladium) »[17]. Ce choix lui a sans doute été dicté par le contexte immédiat de la première occurrence, où on lit : **Անցուցես զսուր** (d'après B) **այն՝ որ ցանկեցաւ ի դրախտի անդ ի պատճառս Եւայի, բարձաւ ի ձեռն Մարիամու**, ce que Leloir rend par : « Tu écarteras le glaive ; ce glaive qui défendait le paradis à cause d'Ève a été enlevé par Marie »[18]. Le glaive ou la lance qui transperce l'âme de Marie devient chez Éphrem celle qui ouvre à nouveau le paradis, dont l'accès avait été bloqué par le glaive tournoyant qui gardait le chemin de l'arbre de vie (Gn 3,24), rôle également dévolu à la lance qui perça le côté de Jésus en croix (Jn 19,34), comme c'est le cas dans le *Commentaire*, en XXI, 10[19]. Il est vrai que, d'après le dictionnaire de Venise, le verbe **անցուցանեմ** peut signifier *aufero*, *removeo*[20]. De même, l'afʿel de ܥܒܪ veut dire aussi *amovere*[21]. Mais, puisque le *Commentaire*, tant en II, 17 qu'en XXI, 27, cite bel et bien Lc 2,35a, est-on justifié d'adopter, pour toutes les occurrences du premier passage, une traduction qui n'a rien à voir avec le texte évangélique ? D'autant qu'en XXI, 27, Leloir

15. Éd. : *Evangelion da-Mepharreshe : the Curetonian version of the four Gospels, with the readings of the Sinai palimpsest and the early Syriac patristic evidence. 1, Text*, ed., collected and arranged by F. C. Burkitt, London 1904, p. 256. La traduction de Burkitt : « and thine own soul thou shalt cause a spear to pass through » (p. 257) est préférable à celle de A. S. Lewis, *A translation of the four Gospels from the Syriac of the Sinaitic palimpsest*, London 1894, p. 100 : « And through thine own soul a spear shall pass », qui ne rend ni le sens causatif ni le suffixe objectif de la forme verbale. Il est dès lors inutile d'essayer d'expliquer la forme verbale ܬܥܒܪܝܢܗ par l'araméen occidental pour arriver à la traduire comme une troisième personne, comme le propose J. Joosten, West Aramaic elements on the Old Syriac and Peshitta Gospels, *Journal of biblical literature* 110, 1991, p. 271-289, ici p. 278, repris dans J. Joosten, *Language and textual history of the Syriac bible : collected studies* (Texts and studies 16), Piscataway NJ 2013, p. 142. Le témoignage du *Commentaire* d'Éphrem montre à l'évidence que la *Vetus Syra* conserve une leçon diatessarique.

16. Éd. Gibson – Harris, *The Commentaries. 3* (cité n. 4), p. ܨܛ, 17, ܩ, 2-3 et 16-17, ܩܒ, 5.

17. Trad. franç. (citée n. 2), p. 74-75 ; trad. lat., p. 24.

18. Éd. (citée n. 2), p. 32, 9-11 ; trad. franç., p. 74-75 ; la traduction latine donne ceci : « *Amovebis gladium* ; (gladius *sc.*) iste qui sepivit paradisum propter Evam, sublatus est per Mariam » (p. 24). Le verbe **ցանկեմ** signifie littéralement « encercler (d'une haie ou d'une clôture), entourer, protéger », grec φράσσω, lat. *saepio*, cf. *Nouveau dictionnaire de la langue arménienne* (cité n. 8), vol. 2, 1837, p. 909b.

19. Voir à ce sujet R. Murray, The lance which re-openend paradise : a mysterious reading in the early Christian Fathers, *OCP* 39, 1973, p. 224-234, 491.

20. *Nouveau dictionnaire de la langue arménienne* (cité n. 8), vol. 1, p. 250b.

21. Payne Smith, *Thesaurus syriacus* (cité n. 14), vol. 2, col. 2785.

traduit tout naturellement (d'après le syriaque ; la traduction de l'arménien est différente) : « Tu feras passer dans ton âme un glaive – In tuam ipsam animam traduces gladium. »[22]

Pour trancher la question, il faut considérer l'interprétation qu'Éphrem lui-même donne du glaive de Lc 2,35a, aussi bien en II, 17 qu'en XXI, 27 : *սուր·* **այս ինքն (զ) ուրացութիւն**, « un glaive, c'est-à-dire la (une) négation/le (un) reniement »[23]. Le glaive qui transperce l'âme de Marie est celui de la négation ou du doute à l'endroit de la résurrection de son fils, comme il est affirmé en II, 17 : « "Tu douteras aussi", parce que celle-ci a cru qu'il était le jardinier », et en XXI, 27 : « Il l'a empêché de le toucher parce qu'elle avait douté de sa résurrection. »[24] D'un côté comme de l'autre, Marie, la mère de Jésus, s'est substituée à Marie-Madeleine[25]. L'interprétation d'Éphrem, qui n'a pas manqué de surprendre ou de scandaliser, n'a rien de singulier : elle est bien attestée chez Origène et elle trouvera écho, dans le dernier quart du IVe siècle, chez un contemporain d'Éphrem, Basile de Césarée[26]. Et qui plus est, le traitement qu'Origène et Basile réservent à ce thème est étrangement parallèle, comme nous le verrons, à celui du chap. II, 17 du *Commentaire de l'Évangile concordant*.

Dans ses *Homélies sur Luc*, Origène commente Lc 2,34-35 en traitant successivement du « signe de contradiction » et du « scandale de Marie » pour reprendre les manchettes de la traduction des Sources chrétiennes[27]. Dans la première partie de son commentaire (17, 4-5), Origène explique le signe de contradiction par le fait que « tout ce qui est raconté dans l'histoire du Sauveur est objet de contradiction ». Dans la seconde partie (17, 6-7), consacrée au glaive qui transperce l'âme de Marie, Origène demande : « Pourquoi penser que, si les Apôtres ont été scandalisés [au temps de la Passion], la mère du Seigneur, elle a été préservée du scandale ? » Il répond sans ambages que, « si, pendant la Passion du Seigneur, elle n'a pas été sujette au scandale, Jésus n'est pas mort pour ses péchés, mais si "tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, si tous sont justifiés et rachetés par sa grâce" [Rm 3,23], Marie aussi fut à ce moment-là sujette au scandale ». Et il continue : « "Le glaive" de l'infidélité la "transpercera", tu [*sc.* Marie] seras blessée par la pointe de l'incertitude et tes pensées te déchireront en tous sens. »

Basile de Césarée, dans sa lettre à Optimos, écrite en 377, aborde en finale le double thème du signe de contradiction et du glaive[28]. Le σημεῖον ἀντιλεγόμενον désigne pour Basile les opinions contradictoires exprimées au sujet de l'incarnation du Seigneur, et le glaive, le fait que « toute âme au moment de la Passion fut soumise comme à une sorte

22. Trad. franç. (citée n. 2), p. 390 ; trad. lat. (du syr.), p. 235.

23. Éd. (citée n. 2), p. 32, 11-12 ; 330, 13. Le terme **ուրացութիւն** rend entre autres le grec ἄρνησις (*Nouveau dictionnaire de la langue arménienne* [cité n. 8], vol. 2, p. 559b).

24. Éd. (citée n. 2), p. 32, 15-16 et 330, 12-14 ; trad. franç., p. 75 et 390. La « lance du doute » apparaît également dans le *Diatessaron* persan, cf. G. MESSINA, *Notizia su un Diatessaron persiano tradotto dal siriaco* (Biblica et orientalia 10), Roma 1943, p. 46 et 86.

25. Cf. là-dessus C. GIANNELLI, Témoignages patristiques grecs en faveur d'une apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie, *REB* 11, 1953, p. 106-119.

26. Cette interprétation se retrouve chez d'autres auteurs mais nous nous en tiendrons ici à Origène et à Basile ; pour d'autres références, cf. Origène, *Homélies sur s. Luc : texte latin et fragments grecs*, introd., trad. et notes par H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon (SC 87), Paris 1962, p. 256-257, n. 3.

27. *Homélies sur Luc* 17, 4-7, éd. et trad. Crouzel *et al.* (citée n. 26), p. 254-259.

28. *Lettre* 260, 7-9 : Basile de Césarée, *Lettres. 3*, texte établi et trad. par Y. Courtonne (Collection des Universités de France. Série grecque 148), Paris 1966, p. 113-115.

de doute (οἱονεὶ διακρίσει τινὶ ὑπεβάλλετο)» : « Voilà pourquoi, ajoute-t-il, Siméon prophétise au sujet de Marie elle-même : “Lorsque tu te tiendras debout près de la croix, que tu verras ce qui se passe, que tu entendras les voix, alors, après le témoignage de Gabriel, après la secrète connaissance de la conception divine, après la grande révélation des merveilles, il y aura comme un trouble en ton âme (γενήσεταί τις καὶ περὶ τὴν σὴν ψυχὴν σάλος)” » (9). Si l’explication de Basile a pu sembler « irrespectueuse pour la Vierge » au traducteur des *Lettres*, qui se félicite que l’évêque de Césarée n’ait pas été suivi dans l’interprétation qu’il donne des paroles de Siméon[29], elle n’en est pas moins traditionnelle : aussi bien Basile qu’Origène et Éphrem, pour ne mentionner que ceux-là, ne se font pas scrupule de voir dans le glaive le doute ou le trouble qui affecte la Vierge devant la souffrance et la mort de celui qu’elle avait mis au monde comme le Fils de Dieu.

Mais par-delà la convergence de leur interprétation du signe de contradiction et du glaive, Origène, Éphrem et Basile s’accordent dans la manière dont celle-ci se développe. Tous trois, en effet, font pareillement et en des termes très semblables du signe de contradiction l’annonce des opinions divergentes qui auront cours à propos de l’incarnation, et du glaive la prédiction du doute et même du reniement (Éphrem) de Marie. La parenté est particulièrement frappante pour le signe de contradiction, comme le montre ce tableau :

Origène	*Éphrem*	*Basile*
Il a été établi comme un signe de contradiction. Tout ce qui est raconté dans l’histoire du Sauveur est objet de contradiction. Une vierge est mère, voici un signe de contradiction; les Marcionites s’opposent à ce signe et affirment avec insistance que le Christ n’est pas né d’une femme; les Ébionites s’opposent à ce signe et disent qu’il est né d’un homme et d’une femme, comme c’est le cas pour notre naissance à nous. Il eut un corps humain, voilà encore un signe de contradiction : les uns disent que ce corps est venu du ciel, les autres qu’il eut un corps absolument comme le nôtre, pour racheter du péché nos corps eux-mêmes avec un corps semblable aux nôtres et nous donner l’espoir de la résurrection. Il est ressuscité des morts, voilà encore un signe de contradiction : comment est-il ressuscité? Avec son propre corps mortel ou bien a-t-il sans doute retrouvé un corps formé d’une substance supérieure? Et les discussions se multiplient à l’infini.*	Siméon dit aussi : *Un signe en butte à la contradiction, et dans ton âme elle-même,* parce que beaucoup d’hérétiques ont exprimé des avis divers à son sujet. Certains disaient : Il a assumé un corps impassible, et d’autres : Il n’a pas accompli son office de guide dans un vrai corps. Certains disaient de son corps qu’il était terrestre, tandis que d’autres le voulaient céleste. certains affirmaient sa préexistence au monde, et d’autres disaient qu’il avait un commencement en Marie.*	*Pour être un signe en butte à la contradiction.* [...] Les gens ne cessent de se battre au sujet de l’incarnation du Seigneur. Les uns décident qu’il a pris un corps, les autres que sa venue a été incorporelle; les uns qu’il a eu un corps sujet à la souffrance, les autres qu’il ne s’acquittait que comme en apparence de la mission que son corps devait lui permettre d’accomplir; les uns qu’il a eu un corps terrestre, les autres un corps céleste; les uns qu’il a existé de toute éternité, les autres qu’il a reçu de Marie son commencement. Voilà pourquoi on a pu dire : *Pour être un signe en butte à la contradiction.**
* *Homélies sur Luc* 17, 4-5, trad. Crouzel *et al.*, (citée n. 26), p. 255-257.	* *Commentaire de l’Évangile concordant* II, 17, trad. Leloir (citée n. 2), p. 74.	* *Lettre* 260, 8, trad. Courtonne, (citée n. 28), p. 114.

29. *Ibid.*, p. 114-115, n. 4.

À propos du glaive, si Éphrem fait de la « négation » ou du « reniement » (**ուրացութիւն** [ἄρνησις], ܟܘܦܪܢܐ) de Marie un réconfort pour ceux qui avaient douté, ni Origène ni Basile ne cherchent à atténuer l'effet de la « pointe de l'incertitude » *(ambiguitatis mucrone)* ou du « trouble » (σάλος) qui ont saisi la mère de Jésus au moment de la Passion.

La convergence des exégèses de Lc 2,34-35 chez Origène, Éphrem et Basile témoigne donc, en dépit de leur éloignement dans le temps et dans l'espace, d'une remarquable continuité. À la lumière de cette constatation, comment alors faudra-t-il rendre la triple citation de Lc 2,35a dans la version arménienne du *Commentaire de l'Évangile concordant* en II, 17 ? Peu importe que l'on retienne le texte du ms. A (**անցուցէ սուր**, « le glaive transpercera »[30]) ou du ms. B (**անցուցես (զ)սուր**, « tu feras passer le/un glaive »[31]), il apparaît évident qu'il faille donner au verbe **անցուցանեմ** le sens de « faire passer » qu'il a dans le verset évangélique tel qu'Éphrem le citait dans l'original syriaque, d'après le témoignage d'Išoʿdad de Merv, et dont nous avons vu qu'il était identique à la leçon de la *Vetus syra* : ܬܥܒܪܝܗ, « tu le (*sc.* le glaive) feras passer ». En d'autres termes, rendre dans les trois cas **անցուցանեմ** par « écarter » ou « amovere » résulte d'une interprétation forcée et théologiquement lénifiante qui se justifie difficilement. Tout au plus pourrait-on consentir à une telle traduction pour la première occurrence (selon le ms. B), qui rapproche le glaive de Lc 2,35a de celui de Gn 3,24. Mais il faudrait alors admettre, de la part d'Éphrem, une utilisation du même verbe ܥܒܪ, sous la même forme (afʿel), mais dans deux acceptions différentes (« écarter » dans le premier cas et « faire passer » dans les deux autres) et cela, dans un même développement, ce qui semble un peu suspect, pour ne pas dire acrobatique. On accordera à Leloir que le *Commentaire* syriaque, en XXI, 27, la *Vetus syra* et Išoʿdad « appuient la lecture d'Éphr-B [en II, 17], certainement plus fidèle à l'original syriaque, mais également plus fidèle à la teneur première de la version arménienne, car le locatif d'Ephr-A (**քո ինքն անձին**) comme d'Éphr-B (**ի քո ինքնին անձին**) s'explique mieux en cas d'emploi de la deuxième personne qu'en cas d'emploi de la troisième »[32]. En modifiant en conséquence la traduction française de Leloir, nous proposons donc de rendre ainsi les lignes de II, 17 où Lc 2,35a est cité :

> *Siméon dit également :* Tu feras passer le glaive*; ce glaive qui encerclait le paradis à cause d'Ève a été enlevé par Marie. Ou bien :* Tu feras passer un glaive*, c'est-à-dire la négation. Or le grec dit clairement :* Les pensées intimes d'un grand nombre seront révélées*, c'est-à-dire les pensées de ceux qui ont douté. Ou bien :* Tu feras passer le glaive*, bien plus : « Tu douteras aussi », parce que celle-ci a cru qu'*il était le jardinier.

30. Il paraît difficile de traduire autrement le texte tel qu'il est transmis, à moins d'admettre, ce qui est fort possible, « une erreur de A, ou de la recension qu'il représente [et qui] se sera introduite dans la transmission du texte sous l'influence des versions vulgates, qui emploient toutes la troisième personne » (L. LELOIR, *Le témoignage d'Éphrem sur le Diatessaron* [CSCO 227. Subsidia 19], Louvain 1962, p. 93).

31. Si l'on se fie à l'apparat de Leloir (éd. [citée n. 2], p. 32), le ms. B ne comporterait le **զ-** de l'accusatif devant **սուր** que pour la première occurrence (l. 9), alors que pour les deux autres (l. 11 et 14), on aurait **անցուցես սուր**.

32. LELOIR, *Le témoignage* (cité n. 30), p. 93.

Le texte du *Commentaire* n'en est certes pas rendu plus harmonieux ni plus clair mais il correspond sans aucun doute davantage à l'intention d'Éphrem, qui était d'expliquer le *Diatessaron* dans lequel Lc 2,35a se lisait en fonction du contexte évangélique immédiat et non de celui de Gn 3,24[33].

33. Dès lors, I. Ortiz de Urbina (*Vetus Evangelium Syrorum et exinde excerptum Diatessaron Tatiani*, ed. cur. I. Ortiz de Urbina [Biblia polyglotta Matritensia. Series 6], Matriti 1967, p. 15) aurait été mieux avisé de s'en tenir à la citation de Lc 2,35a de XXI, 27 (n° 173) ou de donner celle de II, 17 (n° 169) selon sa traduction la plus obvie et non en juxtaposant deux traductions contradictoires : « Amovebis gladium. Et tuam ipsam animam pertransibit gladius. »

POUR UNE ÉVALUATION DE L'*ÉPITOMÈ ANONYME D'HISTOIRES ECCLÉSIASTIQUES* confrontation des trois historiens sources, de la *Tripartite* de Théodore le Lecteur et de celle de Cassiodore

par Bernard POUDERON

De l'historien ecclésiastique Théodore le Lecteur, une de nos sources importantes pour la période qui s'étend du règne de Marcien (450-457) à celui de Justin Ier (518-527), nous ne connaissons que fort peu de chose[1] : clerc de Constantinople, prochalcédonien, il accompagna le patriarche Macédonios II dans son exil à Euchaïta, en Paphlagonie (vers 511 ?), puis à Gangres, où son protecteur mourut et où il entreprit un projet ambitieux : continuer l'œuvre d'Eusèbe jusqu'à l'époque contemporaine, d'une part en compilant les auteurs antérieurs, à savoir Théodoret, Socrate et Sozomène, d'autre part en leur donnant une suite, en partie à partir d'ouvrages antérieurs, en partie à partir des informations qu'il avait pu recueillir par lui-même. La rédaction de cet ensemble monumental semble s'être étalée entre 520 et 530. Nous ne savons rien du terme de sa vie.

Son œuvre se composait donc à l'origine d'une simple compilation, dite *Histoire tripartite* qui, d'après son titre même, abrège l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène tout en la complétant par des extraits de Théodoret et de Socrate (pour la période de 313 à 439) ; cette *Histoire tripartite* fut suivie d'une *Histoire ecclésiastique* composée à frais nouveaux pour la période postérieure (de 440 à 518). Or le texte de Théodore est perdu pour sa majeure partie, et n'est accessible pour l'essentiel que grâce à un abrégé anonyme, connu sous le nom d'*Épitomè byzantin d'histoires ecclésiastiques*, dont on situe la rédaction dans la première moitié du VIIe siècle, le dernier des empereurs cités étant Phocas († 610). Dans son édition de *Theodoros Anagnostes*, faute de disposer du texte original, G. C. Hansen s'appuyait principalement sur l'abrégé anonyme. Toutefois, un manuscrit de la bibliothèque San Marco de Venise, le codex *Marcianus gr.* 344 (un in 4°

1. On se reportera d'une part à l'article de P. NAUTIN, Théodore le Lecteur et sa « réunion de différentes histoires » de l'Église, *REB* 52, 1994, p. 213-243 ; d'autre part à l'édition des fragments conservés par G. C. Hansen, *Theodoros Anagnostes Kirchengeschichte*, hrsg. von G. C. Hansen (Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 3), Berlin 1971, 1995² (ci-après Hansen).

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 527-545.

de papier de 2 + 231 folios, 29 à 31 lignes de 50 à 60 caractères par page, daté du XIII[e] ou du XIV[e] siècle[2]), nous fournit l'intégralité du texte des deux premiers livres d'un des deux volets de l'histoire ecclésiastique de Théodore[3]. Notre objectif est donc de comparer le texte du *Marcianus* avec celui de l'*Épitomè* dans la partie correspondante (cela, bien entendu, sur quelques folios : vingt-cinq environ) afin d'évaluer l'écart qui sépare le texte originel de son abrégé, pour que ne soit pas attribué à Théodore un choix qui serait le fait de son abréviateur.

Les deux livres subsistants, sur les quatre que comportait à l'origine l'*Histoire tripartite*[4], occupent 2 + 136 folios recto-verso du codex, que prolongent, à partir du folio 137[r], les livres V à IX de l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène (depuis le règne de Julien jusqu'au dix-septième consulat de Théodose II, soit de 361 à 439). Le codex suit donc le fil de l'histoire, puisque le livre II de la *Tripartite* s'achève (fol. 136[v], l. 17-23 = Sozomène, *HE* V, 1, 6) là où commence le livre V de Sozomène, à savoir le principat de Julien (fol. 137[r], l. 1-2 : ἑρμείου σωζομενοῦ ἐκκλησιαστικ(ῆς) ἱστορί(ας) βιβλίον πεμ + τ (*subscr.*) [ces derniers caractères très effacés, peu lisibles sur le microfilm ; on attend évidemment πέμπτον, mais on pourrait éventuellement lire τρι + τ pour τρίτον, ce troisième livre faisant suite aux deux premiers de la *Tripartite*] // ἐπεὶ δὲ ἐτελεύτησεν, ὁ μὲν Ἰουλιανὸς ἤδη τὴν Θρᾴκην εἶχεν = Sozomène, *HE* V, 1, 7). Il se clôt au fol. 231[v], l. 12, par les mots ὀφρύσι καλυπτομένους, sur lesquels s'achève l'ouvrage de Sozomène : *HE* IX, 17, 6.

Dans son édition, G. C. Hansen s'est abstenu de reproduire le contenu de ces 138 folios, bien qu'il en ait pris connaissance[5] et en ait donné la substance[6], arguant à la fois de son volume (l'équivalent de 250 à 300 pages de la collection GCS, alors que les passages de l'*Épitomè* correspondants n'occupent tout au plus que 55 pages, remplies à

2. *Biblioteca nazionale Marciana di Venezia, mss. greci, fondo antico* n° 344, *provenienza Bessarione, collocazione* 917 [codex *Marcianus graecus* 344]. Description dans Hansen, p. XI-XIII ; dans Sozomenus, *Kirchengeschichte*, hrsg. von J. Bidez, eingeleit., zum Druck besorgt und mit Registern versehen von G. C. Hansen (Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 4), Berlin 1995[2] (ci-après GCS 4), p. XXI-XXIII ; chez J. BIDEZ, *La tradition manuscrite de Sozomène et la Tripartite de Théodore le Lecteur* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 32, 2, 2), Leipzig 1908, p. 37-40.

3. M. D. Serruys en avait annoncé une édition qui n'a pas vu le jour. Voir BIDEZ, *La tradition manuscrite* (cité n. 2), p. 36, note 3.

4. Voir Hansen, p. 75, fr. 219 (codex B) : βιβλίον τέταρτον.

5. *Ibid.*, p. XII : « ich habe die Handschrift nach einem Mikrofilm kollationiert. »

6. Outre la présentation qu'il donne du *Marcianus* et de son contenu aux pages XI-XIX de son édition, Hansen fournit en effet, sur le tiers supérieur de chaque page de son édition, les références des historiens ecclésiastiques correspondant aux passages abrégés dans l'*Épitomè*, et reproduit même les notes marginales figurant dans le codex *Marcianus*, ainsi que les principales variantes entre les historiens sources et le texte de Théodore ; et, dans le tiers inférieur, un apparat textuel et les références des histoires ecclésiastiques dont a usé Théodore pour les passages figurant dans l'*Épitomè*. Reste que la proportion entre le texte original de Théodore et celui publié par Hansen à travers l'*Épitomè* et quelques rares sources complémentaires est de 1 à 10. Les passages de l'*Histoire tripartite* de Théodore qui ne figurent pas dans l'*Épitomè* sont donc ainsi négligés ; pour une vision d'ensemble, on se reportera à l'Appendix qui figure en fin d'article. Voir aussi Sozomenus, *Kirchengeschichte* (cité n. 2), p. XXIII, « Handschriften der indirekten Überlieferung » ; BIDEZ, *La tradition manuscrite* (cité n. 2) : étude des variantes du texte reçu de Sozomène par rapport à celui du *Marcianus*.

moitié ou au tiers) et de leur moindre intérêt, puisqu'il s'agit, somme toute, d'extraits d'histoires ecclésiastiques connues par ailleurs. Il est difficile de lui donner tort sur un plan strictement éditorial. Néanmoins, le savant berlinois a jugé bon de donner un aperçu de leur teneur en indiquant dans son introduction (p. XII-XVI) les caractéristiques essentielles du texte original conservé dans le codex *Marcianus*, mais de façon si succincte, relativement à la dimension du texte primitif, qu'il est difficile d'en tirer parti pour évaluer très exactement la distance qui sépare le texte de l'*Épitomè* de celui de Théodore et apprécier à leur juste valeur le travail de l'un (le Lecteur) et de l'autre (l'Épitomateur), éventuellement révélateur de leur milieu et de leurs partis pris.

L'ouvrage de Hansen reste extrêmement précieux et d'une incontestable qualité, et il n'est certes pas question ici de le dévaloriser ni même de chercher à le remplacer. Néanmoins, pour estimer le travail propre de l'épitomateur et évaluer son apport, tant dans le choix de ses extraits que dans les changements qu'il apporte au texte source, j'entends celui de Théodore, il importait d'une part d'effectuer une comparaison rigoureuse de l'ensemble des sources, directes (les deux livres de la *Tripartite*) et indirectes (Sozomène, Théodoret et Socrate), et, en dernier lieu, de confronter le texte de Théodore à celui de Cassiodore, qui a effectué de son côté un travail similaire, soit à partir de Théodore, soit à partir de Sozomène, Théodoret et Socrate. Faute de pouvoir nous mettre à l'exemple des *Hexaples* d'Origène, dont l'ampleur était telle qu'il n'en reste que fort peu de chose, notre travail ne portera que sur la partie du texte de Théodore que couvrent les dix premiers fragments de l'*Épitomè* (ou la vingtaine de folios du *Marcianus* qui leur correspondent).

Le contenu du codex est détaillé à la suite, extrait par extrait, dans l'intégralité de ses 26 premiers folios, correspondant aux dix premiers fragments de l'édition Hansen (p. 2-5).

Titre et prologue de l'*Histoire ecclésiastique* dite tripartite de Théodore : fol. 1*r 27

Théodore, codex *Marcianus* [= T], fol. 1*r, l. 1-27 : θεοδώρου ἀναγνώστου κωνσταντινουπόλεως ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας β[ιβλίον] α´. ἔκ τινος ψήφου ἐπιξενοῦσθαί μοι λαχόντι jusqu'à ἄρξομαι δὲ τῆς ἱστορίας τοῦ μακαριωτάτου σωζομενοῦ, « de Théodore le Lecteur, de Constantinople, livre Ier de l'Histoire ecclésiastique [en fait, la Tripartite] ; il se trouve qu'à la suite d'un décret, j'ai reçu l'hospitalité [...] je vais commencer par l'exposé sommaire de l'histoire du très bienheureux Sozomène. »

Prologue de l'*Histoire tripartite* de Théodore. Publié par Hansen, p. 1 (éd. 1971) ; reproduit, traduit en français et commenté par Nautin, Théodore le Lecteur (cité n. 1), p. 233-40.

Ce prologue ne figure pas dans l'*Épitomè*, non plus que le titre qui le précède, remplacé par un autre, beaucoup plus précis (ci-dessous).

Reproduction de l'épître dédicatoire de Sozomène : fol. 1*r 27 – 1r 17

Théodore [T], fol. 1*r, l. 27 – fol. 1r, l. 17 : προσφωνητικὸς εἰς θεοδοσίον τὸν βασιλέα σωζομενοῦ· φασὶ τῶν πάλαι αὐτοκρατόρων jusqu'à εἰς τοὺς αἰῶνας [+ ἀμήν Sozomène].

Épître dédicatoire de Sozomène à Théodose = Sozomène, *Histoire ecclésiastique. Livres I-II*, texte grec de l'éd. J. Bidez, introd. par B. Grillet et G. Sabbah, trad. par A.-J. Festugière (SC 306),

Paris 1983 (ci-après SC 306), p. 92-102 ; GCS 4, p. 1-5 (inc. Σαλαμάνου ἑρμείου σωζομενοῦ σχολαστικοῦ λόγος πρὸς τὸν αὐτοκράτορα θεοδόσιον καὶ ὑπόθεσις τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας. φασὶ τῶν πάλαι...) ; il est assez étonnant que Théodore ait choisi de la conserver dans son intégralité.

L'épitomateur a négligé cette épître. Cassiodore, quant à lui, la reprend : *Historia ecclesiastica*, I, 1, 1-19 (*Cassiodori-Epiphanii Historia ecclesiastica tripartita*, recensuit W. Jacob, ed. cur. R. Hanslik [Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum], Vindobonae 1952 [ci-après J-H], p. 4-9).

Titre secondaire : livre I de l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène (et de la *Tripartite* de Théodore) : fol. 1r 17

Théodore [T], fol. 1r, l. 17 : σαλαμι<νί>ου ἑρμείου σωζομενοῦ ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας α΄.

Reproduit le titre de Sozomène (*HE* I, tit. avec les variantes σαλαμάνου et τόμος πρῶτος = SC 306, p. 108 ; GCS 4, p. 6).

L'*Épitomè* a préféré comme titre [cod. B] : ἐκ τῶν σωζομενοῦ οἷς παρέζευξεν ὁ θεόδωρος τὰ τοῦ θεοδωρήτου καὶ σωκράτους ἐν οἷς εὗρέ τινα τῶν δύο ξένον τι παρὰ σωζομενὸν ἱστορήσαντα· ἐκ τοῦ πρώτου βιβλίου, et il a ajouté [fr. 1 Hansen, cod. B = *Baroccianus* 142] σωζομενὸς ὡς λέγει δύο ἕτερα πρὸς τούτῳ βιβλία συνέταξεν ἐν οἷς τὰ ἀπὸ τῆς ἀναλήψεως τοῦ κυρίου μέχρι τῆς ἀναιρέσεως λικινίου ἱστόρησεν (Hansen, p. 2). Le codex V (Vatopedi 286) donne : συναγωγὴ ἱστοριῶν διαφόρων ἀπὸ τῆς σάρκα γεννήσεως τοῦ κυ(ρίου) καὶ ἑξῆς τὴν ἀρχὴν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ πρώτου τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας εὐσεβίου τοῦ παμφίλου (Hansen, p. XXVI). Cassiodore reprend le titre de Sozomène, et non celui de l'*Épitomè* : *Salam<inii> Hermiae Sozomeni ecclesiasticae historiae <liber unus>* (p. 9 J-H).

Prologue de l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène : fol. 1r 18 – 3r 15

Théodore [T], fol. 1r, l. 18-29 : ἔννοιά μοί ποτε ἐγένετο· ὅτι δὴ ἄρα τοῖς μὲν ἄλλοις ἀν[θρώπ]οις jusqu'à τῶν ἰουδαίων // (fol. 1v, l. 1 = Sozomène, *HE* I, 1, 3) ἔθνος ὑπὸ τῆς συγκλήτου ῥωμαίων καὶ αὐγούστου καίσαρος jusqu'à ἀπόχρη τοσοῦτον εἰπεῖν // (fol. 2r, l. 1 = Sozomène, *HE* I, 1 9) οὐ μὴν οὐδ' οὕτω παράλογον jusqu'à διεξελθεῖν πειράσομαι // (fol. 2v, l. 1 = Sozomène, *HE* I, 1, 13) μεμνήσομαι δὲ πραγμάτων jusqu'à ταῖς ἐπιβουλαῖς τῶν ἐναντία // δοξαζόντων δοκιμασθέν (fol. 3r, l. 1 = Sozomène, *HE* I, 1, 17) jusqu'à ἕξει δὲ τὴν ἀρχὴν ἡ παροῦσα γραφὴ ἐνθένδε (fol. 3r, l. 15 = Sozomène, *HE* I, 1, 20).

Reprend le texte de Sozomène, *HE* I, 1, 1-20 = SC 306, p. 108-120 (l'incrédulité des juifs malgré les prophéties ; les historiens qui ont traité de l'histoire de l'Église avant Sozomène ; sa propre démarche historique).

L'*Épitomè* tel que l'ont conservé nos témoins ignore ce prologue. Cassiodore, *HE* I, 2-3 (p. 9-15 J-H) reprend le texte de Théodore-Sozomène : *Cogitatio mihi aliquando provenit* jusqu'à *hinc enim habebit praesens scriptura principium*.

Constantin et son fils Crispus : fol. 3ʳ 15-26

Théodore [T], fol. 3ʳ, l. 15-26 : κρίσπου καὶ κωνσταντίνου τῶν καισάρων ὑπατευόντων ἡγεῖτο μὲν τῆς ῥωμαίων ἐκκλησίας σίλβεστρος, τῆς δὲ ἀλεξανδρέων ἀλέξανδρος καὶ μακάριος τῆς ἱεροσολύμων. τῆς δὲ ἀντιοχέων τῶν πρὸς τῷ ὀρόντῃ μετὰ ῥωμανὸν οὔπω τις ἐπετέτραπτο.τῶν διωγμῶν, ὡς εἰκός, μὴ συγχωρούντων γενέσθαι τὴν χειροτονίαν. οὐκ εἰς μακρὰν δὲ οἱ εἰς νίκαιαν συνεληλυθότες, θαυμάσαντες τοῦ βίου καὶ τῶν λόγων εὐστάθιον, ἄξιον ἐδοκίμασαν τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου ἡγεῖσθαι, καὶ ἐπίσκοπον ὄντα τῆς γείτονος βεροίας εἰς ἀντιόχειαν μετέστησαν. τῶν δὲ χριστιανῶν οἱ μὲν πρὸς ἕω μέχρι τῶν ὁμόρων αἰγυπτίοις λιβύων οὐκ ἐθάρρουν τότε εἰς τὸ φανερὸν ἐκκλησιάζειν μεταβαλομένου λικινίου τῆς πρὸς αὐτοὺς εὐνοίας· οἱ δὲ ἀνὰ τὴν δύσιν ἕλληνές τε καὶ μακεδόνες καὶ ἰλλυριοὶ ἀδεῶς ἐθρήσκευον διὰ κωνσταντῖνον, ὃς ἡγεῖτο τῶν τῇδε ῥωμαίων.

Reproduit très exactement le texte de Sozomène, *HE* I, 2, 1-2.

Cassiodore (*HE* I, 4, 1-2 = p. 15-16 J-H) à son tour reproduit Théodore-Sozomène : *Crispo et Constantino Caesaribus* jusqu'à *qui princeps erat in his partibus Romanorum.* Le texte de l'*Épitomè*, fr. 2 Hansen, abrège et modifie Théodore-Sozomène : κωνσταντίνου καὶ κρίσπου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ὑπατευόντων τῆς μὲν ἐκκλησίας ῥώμης ἡγεῖτο σίλβεστρος, τῆς δὲ ἐν ἀλεξανδρείᾳ ἡγεῖτο μετὰ ἀχιλλᾶν ἀλέξανδρος, ἱεροσολύμων μακάριος, ἀντιοχείας δὲ μετὰ ῥωμανὸν οὐδεὶς ἐπετρόπευε διὰ τὸν διωγμόν, ὕστερον δὲ οἱ ἐν νικαίᾳ συνελθόντες πατέρες τῆς ἐν συρίᾳ βεροίας ἐπίσκοπον ὄντα μετήγαγον εὐστάθιον, ἄξιον τοῦ θρόνου τοῦ ἀποστολικοῦ δοκιμάσαντες.

Constantin et la vision de la croix : fol. 3ʳ 26 – 4ʳ 21

Théodore [T], fol. 3ʳ, l. 26 – 3ᵛ, l. 29 : τούτῳ γὰρ πόλλα jusqu'à τὴν μεταμέλειαν βεβαιώσωσι.

Suit de très près le texte de Sozomène, *HE* I, 3, 1-6 + fol. 3ʳ in mg. et sub linea : καὶ σωκράτης οὕτω λέγει jusqu'à ἔτυχε τοῦ θεάματος d'après Socrate, *HE* I, 2, 3 [voir Hansen, p. 3] + fol. 3ᵛ in mg. : σωκράτης ὅτι ἐκπλαγεὶς jusqu'à πρὸς τὰς πράξεις ἐχώρει d'après Socrate, *HE* I, 2, 4-7 [voir Hansen, p. 3] (apparition de la croix, voire du Christ lui-même devant Constantin; l'empereur s'informe sur la doctrine chrétienne).

L'*Épitomè* a négligé ce passage. En revanche, Cassiodore, *HE* I, 4, 3 en reproduit uniquement le début : *huic enim viro et alia quidem plurima postea provenisse percepimus, quibus flexus est christianorum dogma venerari, praecipue tamen signum, quod ei divinitus est ostensum* (p. 16 J-H = Sozomène, *HE* I, 3, 1a), avant d'ajouter un passage inspiré de Socrate, *HE* I, 1, 4 : *et quoniam ad haec venimus paulo latius aliquid referamus* (p. 16 J-H); et de continuer avec le même Socrate, *HE* I, 2, 1-3 : *cum Diocletianus et Maximilianus Herculius privatam elegisset vitam* jusqu'à *contempta religione feliciter advixisset* (p. 16-17 J-H) – un passage qui ne figure pas chez Théodore, même si les notes marginales du codex *Marcianus* y renvoient directement[7].

7. Il est possible que les notes marginales de la même main que le reste du codex remontent à Théodore lui-même. Voir Bidez, *La tradition manuscrite* (cité n. 2), p. 48; ainsi que le témoignage de Théodore lui-même dans son prologue : « J'ai estimé opportun dans le présent livre de consigner les choses qui leur sont communes en me servant de celui d'entre eux qui les raconte [le mieux] et en indiquant dans la marge tous les points sur lesquels les uns et les autres ne sont pas concordants; quant

Théodore [T], fol. 3^{v}, l. 29 – fol. 4^{r}, l. 21 : τοιαῦτα τῶν ἱερέων jusqu'à καὶ τραυματίαν ἢ αἰχμάλωτον γενέσθαι.

Suit de très près le texte de Sozomène, *HE* I, 4, 1-4 (Constantin place l'image de la croix sur le *labarum*).

De nouveau, l'*Épitomè* a négligé le passage. Cassiodore, quant à lui, le reproduit : *in his igitur sollicitudinis constitutus in somnio vidit crucis signum* jusqu'à *quae foret auxilium in congressionibus proeliorum* (*HE* I, 4, 7 – 5, 7, p. 17-19 J-H = Sozomène, *HE* I, 3, 1b – 4, 4), et le complète (*HE* I, 5, 8, p. 19 J-H) par un autre passage : *congressus igitur circa pontem Mulvium vicit* jusqu'à *defunctus est*, extrait de Socrate, *HE* I, 2, 7b + 2, 10 (συμβαλών τε αὐτῷ jusqu'à ἤρατο νίκην et ἐν τούτῳ jusqu'à ἐτελεύτα), passage qui figure en marge du codex *Marcianus* (fol. 5^{r}), sous une forme très abrégée : σω(κράτης)· ὅτι πρὸ τῆς ῥώμης περὶ γέφυραν μουλίαν μαξέντιος ἥλω εἰς τὸ ῥεῖθρον ἀποπνιγείς (voir Hansen, p. 3).

Constantin et l'assassinat de Crispus : les accusations portées contre Constantin : fol. 4^{r} 21 – 4^{v} 20

Théodore [T], fol. 4^{r}, l. 21-29 : οὐκ ἀγνοῶ δέ, ὡς οἱ [add. Théodore] ἕλληνες λέγουσι, κωνσταντῖνον ἀνελόντα τινὰς τῶν ἐγγυτάτω γένους καὶ τῷ θανάτῳ κρίσπου τοῦ ἑαυτοῦ παιδὸς συμπράξαντα μεταμεληθῆναι καὶ περὶ καθαρμοῦ κοινώσασθαι σωπάτρῳ τῷ φιλοσόφῳ κατ' ἐκεῖνο καιροῦ προεστῶτι τῆς πλωτίνου διαδοχῆς· τὸν δὲ ἀποφήνασθαι μηδένα καθαρμὸν εἶναι τῶν τοιούτων ἁμαρτημάτων· ἀδημονοῦντα δὲ τὸν βασιλέα ἐπὶ τῇ ἀπαγορεύσει περιτυχεῖν ἐπισκόποις, οἳ μετανοίᾳ καὶ βαπτίσματι ὑπέσχοντο πάσης αὐτὸν ἁμαρτίας καθαίρειν, ἡσθῆναί τε τούτοις κατὰ σκοπὸν εἰρηκόσι καὶ θαυμάσαι τὸ δόγμα καὶ χριστιανὸν γενέσθαι καὶ τοὺς ἀρχομένους ἐπὶ τοῦτο ἀγαγεῖν.

Théodore reprend très exactement le texte de Sozomène, *HE* I, 5, 1 = SC 306 p. 128-130.

L'*Épitomè*, fr. 4 Hansen, a pris en compte ce passage, mais avec assez de liberté : καταψεύδονταί τινες τῶν παρ' ἕλλησι κωνσταντίνου ὡς φονεύσαντος κρίσπον τὸν υἱὸν αὐτοῦ καί τινας τῶν πρὸς γένους, καὶ ὡς μεταμεληθεὶς ἐν ὑστέρῳ καὶ τοῦ τοιούτου ἄγους θέλων ἀποκαθήρασθαι ἐκοινώσατο περὶ τούτου σωπάτρῳ τῷ φιλοσόφῳ τῆς πλωτίνου αἱρέσεως προεστῶτι· τοῦ δὲ εἰπόντος αὐτῷ ὡς ἀδύνατον εἴη τῶν τοιούτων μολυσμῶν κάθαρσιν εὕρασθαι, συντυχεῖν τῶν ἐπισκόπων κωνσταντῖνόν τισιν, οἵτινες διὰ μετανοίας καὶ βαπτίσματος αὐτῷ τὴν ἄφεσιν καθυπέσχοντο· καὶ οὕτω πεῖσαι τὸ χριστιανῶν δόγμα κρατῦναι ἐπὶ τοσοῦτον. ἀλλ' ὡς εἴρηται ψεύδονται· πατρὸς γὰρ ὑπῆρχεν υἱὸς καὶ χριστιανοὺς ἀγαπήσαντος, καὶ τὸ σημεῖον τοῦ σταυροῦ, ὅπερ ἐν οὐρανῷ κατὰ μαξεντίου πολεμῶν ἐθεάσατο, πρὸς τὸν χριστιανισμὸν αὐτὸν ἐς τὰ μάλιστα ἐστήριξεν.

En fait, l'épitomateur (selon l'ordre du codex B retenu par Hansen) a inversé les deux passages de Sozomène (*HE* I, 5, 1 = fr. 4 et *HE* I, 5, 2 = fr. 5) et transformé le texte de Théodore en démentant formellement (ψεύδονται, « ils mentent »), dès le début de son apologie de Constantin, la rumeur, sans doute d'origine païenne (τινες τῶν παρ' ἕλλησι), selon laquelle Constantin aurait fait exécuter son fils Crispus, alors que Sozomène se contentait de la rappeler (λέγουσι, « ils disent »), avant de la traiter de « probable fiction » (ἐμοὶ δὲ δοκεῖ πεπλάσθαι,

aux passages qui sont particuliers à chacun, je les produirai également » (trad. Nautin, Théodore le Lecteur [cité n. 1]).

HE I, 5, 2), puisque Constantin s'est converti, nous dit-il, dès après sa victoire sur Maxence et non pas pour se purifier de ce crime.

Cassiodore, *HE* I, 6, 1 (p. 19-20 J-H), reprend le texte de Théodore-Sozomène : *Non autem ignoro* jusqu'à *ad sui similitudinem deduxisse subiectos.*

Théodore [T], fol. 4^r, l. 29 – 4^v, l. 7 : ἐμοὶ δὲ δοκεῖ ταῦτα // (4^v) πεπλάσθαι τοῖς σπουδάζουσι τὴν χριστιανῶν θρησκείαν κακηγορεῖν. κρίσπος μὲν [γὰρ + Sozomène], δι' ὅν φασι κωνσταντῖνον καθαρμοῦ δεηθῆναι, τῷ εἰκοστῷ ἔτει ἐτελεύτησε τῆς τοῦ πατρὸς ἡγεμονίας, ἔτι περιὼν πολλοὺς σὺν αὐτῷ θέμενος νόμους ὑπὲρ χριστιανῶν, ἅτε δὴ κατὰ τὸ δεύτερον σχῆμα τῆς βασιλείας τετιμημένος καὶ καῖσαρ ὤν, ὡς εἰσέτι νῦν μαρτυροῦσιν οἱ τοῖς νόμοις ὑποτεταγμένοι χρόνοι καὶ τῶν νομοθετῶν αἱ προσηγορίαι. σώπατρον μέντοι (δὲ πρῶτον μὲν Sozomène) οὐκ εἰκὸς ἦν εἰς ὁμιλίαν ἐλθεῖν κωνσταντίνῳ μόνης τῆς πρὸς τῷ ὠκεανῷ <καὶ τῷ> ῥήνῳ τοτε (add. T) μοίρας ἡγουμένῳ.

Théodore reprend le texte de Sozomène, *HE* I, 5, 2, avec des variantes mineures.

L'*Épitomè*, fr. 3 Hansen, a pris en compte ce passage : κρίσπος ὁ υἱὸς κωνσταντίνου τῷ εἰκοστῷ ἔτει τῆς βασιλείας τοῦ ἰδίου πατρὸς ἐτελεύτησεν, πολλοὺς ἔτι περιὼν σὺν τῷ πατρὶ ὑπὲρ χριστιανῶν θέμενος νόμους. Il abrège et modifie fortement le texte de Théodore-Sozomène, en supprimant l'argumentation de Sozomène en faveur de Constantin. Cassiodore, *HE* I, 6, 2 (p. 20 J-H), reprend le texte de Théodore-Sozomène : *mihi autem videntur* jusqu'à *in sola Oceani circa Rhenum parte regnantis.* Au paragraphe précédent (*HE* I, 5, 8), il avait évoqué la mort de Maxence au pont Milvius, un événement qui figure très partiellement dans le codex *Marcianus*, sous la forme d'une note marginale : fol. 5^r in mg., reproduit par Hansen, p. 3 : σωκ. ὅτι πρὸ τῆς ῥώμης περὶ γέφυραν μουλίαν μαξέντιος ἥλω εἰς τὸ ῥεῖθρον ἀποπνιγείς. Il est évidemment difficile de savoir par qui et pour quelles raisons (un état ancien de l'ouvrage de Théodore ? la reproduction d'une note marginale que Théodore avait lui-même introduite ? le besoin de combler une lacune de l'historien ?) a été ajoutée cette mention. Le fait est que Cassiodore prend en compte le passage : *Socrates. Congressus igitur circa pontem Mulvium vicit in flumine necato Maxentio* (*HE* I, 5, 8a = p. 19 J.-H.), ce qui n'est pas sans poser problème.

Théodore [T], fol. 4^v, l. 7-20 : διὰ γὰρ τὴν πρὸς μαξέντιον διαφορὰν jusqu'à τότε παρ' ἕλλησι (+ ἐπὶ παιδεύσει Sozomène, *eruditione* Cassiodore) γεγενημένον.

Suit de très près le texte de Sozomène, *HE* I, 5, 3-5 : Constantin et la purification à laquelle l'aurait incité le philosophe Sopatros.

L'épitomateur a encore négligé ce passage. Cassiodore, *HE* I, 6, 3-5 (p. 20-21 J-H) reprend le texte de Théodore-Sozomène : *propter intentionem vero contra Maxentium* jusqu'à *apud Graecos eruditione litterarum.*

La paix de l'Église sous Constance Chlore puis sous Constantin ; mort de Licinius : fol. 4^v 20 – 5^v 20

Théodore [T], fol. 4^v, l. 20 – fol. 5^r, l. 8 : αἱ δὲ κατὰ τὴν ἀρχομένην ὑπὸ κωνσταντίνου jusqu'à μέχρι τοῦ πρός ἑσπέραν ὠκεανοῦ.

Suit de très près Sozomène, *HE* I, 6, 1-3 (la paix de l'Église sous Constance Chlore, le père de Constantin).

Le passage est absent de l'*Épitomè*. Cassiodore, *HE* I, 7, 1-4 (p. 21-23 J-H), reprend Théodore-Sozomène, *HE* I, 6, 1-3 : *igitur ecclesiae sub regimine Constantini alacriter agebant* jusqu'à *usque ad oceanum Hesperium.*

Théodore [T], fol. 5^r^, l. 8-23 : ἐπεὶ δὲ καὶ κωνσταντῖνος jusqu'à ὑπό κωνσταντῖνον ἐγένοντο.

Suit de très près Sozomène, *HE* I, 6, 4-6 (Constantin succède à Constance ; rappel de la légende des Argonautes).

Autre passage absent de l'*Épitomè*. Cassiodore, *HE* I, 7, 5-7 (p. 22 J-H), reprend Théodore-Sozomène, *HE* I, 6, 4-6 : *cum vero Constantini* jusqu'à *sub Constantinum redacta est.*

Théodore [T], fol. 5^r^, l. 23 – fol. 5^v^, l. 20 : λικίνιος δὲ μετὰ τὴν ἐνθάδε τροπήν jusqu'à εἰς τοῦτο δὲ καταστάντα τέλους.

Suit de très près Sozomène, *HE* I, 7, 1-5 (la guerre entre Licinius et Constantin ; Constantin reçoit le secours divin).

Autre passage absent de l'*Épitomè*. Cassiodore, *HE* I, 8, 1-5 (p. 22-24 J-H), reprend Théodore-Sozomène, *HE* 7, 1-5 : *porro Licinius hinc fugatus* jusqu'à *hujus modi fine defunctus est.*

Politique religieuse de Constantin : fol. 5^v^ 20 – 7^r^ 26

Pour ce long passage, à titre d'exemple, nous donnons le texte de Théodore dans son intégralité, en indiquant entre parenthèses les variantes par rapport au texte de Sozomène :

Théodore [T], fol. 5^v^, l. 20 – fol. 7^r^, l. 26 : κωνσταντῖνος δέ, εἰς μόνον αὐτὸν πάσης τῆς ῥωμαίων ἀρχῆς περιστάσης, γράμματι δημοσίῳ προηγόρευσε τοῖς ἀνὰ τὴν ἕω ὑπηκόοις τὴν θρησκείαν τῷ χριστῷ ἀν[θρώπ]ων σέβειν (τὴν χριστιανῶν σέβειν θρησκείαν Sozomène) καὶ τὸ θεῖον ἐπιμελῶς θεραπεύειν θεῖον δὲ νοεῖν μόνον ὃ καὶ ὄντως ἐστὶ καὶ διαρκῆ κατὰ παντὸς τοῦ χρόνου τὴν δύναμιν ἔχει. τάδε μὲν γὰρ σπουδάζουσιν ἄφθονα πάντα τὰ ἀγαθὰ φιλεῖν προσγίνεσθαι, καὶ ἅπερ ἂν ἐγχειρῶσιν, μετὰ χρηστῶν ἐλπίδων ἀπαντᾶν· τοῖς δὲ περὶ τὸ κρεῖττον ἁμαρτάνουσιν κοινῇ καὶ ἰδίᾳ ἐν πολέμοις τε καὶ εἰρήνῃ πάντα δυσχερῆ συμβαίνειν. (§ 2) χάριν τε ὁμολογῶν, οὐ κομπάζων λέγειν ἰσχυρίζετο, ὡς ἐπιτήδειον ὑπηρέτην ἀξιώσας αὐτὸν εἶναι ὁ θεὸς τῆς αὐτοῦ βουλήσεως // (fol. 6^r^) ἀπὸ τῆς πρὸς βρεττανοὺς θαλάσσης μέχρι τῶν ἑῴων χωρίων προήγαγεν, ὅπως ἡ χριστιανῶν αὐξηθείη θρησκεία καὶ οἱ θεραπείας θεοῦ ἕνεκεν καρτερικοὶ διαμείναντες ἐν ὁμολογίαις ἢ μαρτυρίαις ἐπιφανέστεροι ταῖς τιμαῖς ἀναδειχθῶσι. (§ 3) τοιαῦτα ἀναγορεύσας καὶ ἄλλα μυρία διεξελθών, δι' ὧν ᾤετο τὸ ὑπήκοον πρὸς τὴν θρησκείαν ἐπάγεσθαι, ἄκυρα εἶναι ἐψηφίσατο τὰ κατὰ τῆς θρησκείας δόξαντα ἢ πεπραγμένα ἐπὶ τῶν διωξάντων τὴν ἐκκλησίαν· ἄφεσίν τε πάντας ἔχειν ἐνομοθέτησεν, ὅσοι διὰ τὴν εἰς χριστὸν ὁμολογίαν κατεδικάσθησαν μετοικεῖν ἢ ἐν νήσοις ἢ ἀλλαχόσε παρὰ γνώμην διατρίβειν ἢ μετάλλοις ἐμπονεῖν ἢ δημοσίοις ἔργοις ἢ γυναικείοις ἢ λινυφίοις ὑπηρετεῖν ἢ ἐν (add. T) βουλευτηρίοις συναριθμεῖσθαι μὴ βουλευταὶ ὄντες τὸ (add. T) πρότερον· ἀτίμοις δὲ γενομένοις τὴν ἀτιμίαν ἔλυσε· (§ 4) τοῖς δὲ στρατείας τινὸς ἀφαιρεθεῖσιν ἐν γνώμῃ εἴασεν ἢ ἐφ' οὗπερ ἦσαν σχήματος (ἦσαν add. T) εἶναι, ἢ μετὰ ἀφέσεως ἐντίμου ἐλευθέραν ἄγειν σχολήν. ἐπεὶ δὲ πάντας εἰς τὴν προτέραν ἐλευθερίαν καὶ τὰς συνήθεις

τιμὰς ἀνεκαλέσατο, καὶ τὰς οὐσίας αὐτοῖς ἀπέδωκεν. εἰ δέ τινες θάνατον καταδικασθέντες τῶν ὄντων ἀφῃρέθησαν, προσέταξε τοῖς ἐγγυτέρω γένους διαφέρειν τοὺς κλήρους, μηδενὸς δὲ τούτων ὄντος τὴν καθέκαστον ἐπιχώριον ἐκκλησίαν κληρονομεῖν, εἴτε δὲ ἰδιώτης εἴτε τὸ δημόσιον ἐκ τοιαύτης οὐσίας ἔχοι τι, ἀποδιδόναι. τῶν δὲ παρὰ τοῦ (δημοσίου add. T) ταμείου πριαμένων ἢ δωρεὰν λαβόντων εἰς τὸν δυνατὸν καὶ πρέποντα τρόπον προνοεῖν ὑπέσχετο. (§ 5) τάδε μέν, ὡς εἴρηται, τῷ βασιλεῖ ἔδοξε καὶ νόμῳ ἐκυρώθη, ἀμελλητί τε τοῦ προσήκοντος (τὸ add. T) ἐτύγχανε τέλους (τέλους ἐτύγχανε Sozomène). χριστιανοὶ δὲ ὡς ἐπίπαν τὰς ῥωμαίων ἀρχὰς ἐπετρόπευον· καὶ τοῦ λοιποῦ θύειν ἀπείρητο πᾶσιν ἢ μαντείαις ἢ (καὶ Sozomène) τελεταῖς κεχρῆσθαι ἢ ξόανα ἀνατιθέναι ἢ ἑλληνικὰς ἄγειν ἑορτάς. πολλὰ δὲ καὶ τῶν κατὰ πόλεις ἐθῶν ἠμείβετο τῆς ἀρχαιότητος. ἀμέλει τοι παρὰ μὲν αἰγυπτίοις οὐκέτι εἰς τοὺς εἰωθότας ἑλληνικοὺς ναούς, εἰς δὲ τὰς ἐκκλησίας προσφέρεται ἐξ ἐκείνου (προσφέρεται post ἐξ ἐκείνου Sozomène) ὁ πῆχυς, ᾧ σημαίνεται ἡ (post ὑδάτων Sozomène] τοῦ νείλου ὑδάτων <ἡ> ἐπίδοσις· // (§ 6) (fol. 6[v]) παρὰ δὲ ῥωμαίοις τότε πρῶτον ἡ τῶν μονομάχων ἐκωλύθη θέα· παρὰ δὲ φοίνιξιν, οἳ τὸν λίβανον καὶ τὴν ἡλιούπολιν οἰκοῦσιν, οὐκέτι θέμις ἦν ἐκπορνεύεσθαι τὰς παρθένους πρὶν τοῖς ἀνδράσι συνελθεῖν, οἷς νόμῳ γάμου συνοικεῖν εἰώθασι μετὰ τὴν πρώτην πεῖραν τῆς ἀθεμίτου μίξεως. (§ 7) τῶν δὲ εὐκτηρίων οἴκων οἱ μὲν ἀρκούντως μεγέθους ἔχοντες ἐπανωρθοῦντο, οἱ δὲ εἰς ἐπίδοσιν ὕψους καὶ πλάτους λαμπρῶς ἐπεσκευάζοντο, ἑτέρωθι δὲ τὴν ἀρχὴν μὴ ὄντες ἐκ θεμελίων ἐδημιουργοῦντο. τὰ δὲ χρήματα ἐκ τῶν βασιλικῶν θησαυρῶν ἐχορήγει ὁ βασιλεὺς γράψας τοῖς κατὰ πόλιν ἐπισκόποις καὶ τοῖς ἡγουμένοις τῶν ἐθνῶν, τοῖς μὲν ἐπιτάττειν ὅ τι βούλοιντο, τοὺς δὲ πειθαρχεῖν καὶ σπουδαίως ὑπηρετεῖν (ὑπηρετεῖσθαι Sozomène) τοῖς ἱερεῦσιν. (§ 8) εὐημερούσης δὲ (+ αὐτῷ Sozomène) τῆς ἀρχῆς συνεπεδίδου ἡ θρησκεία. ἐπὶ τοσοῦτον δὲ καὶ μετὰ τὸν πρὸς λικίνιον πόλεμον ἐπιτευκτικὸς ἐγένετο ἐν ταῖς κατὰ τῶν ἀλλοφύλων μάχαις, ὡς καὶ σαυροματῶν κρατῆσαι καὶ τῶν καλουμένων γότθων (+ καὶ Sozomène) τὸ τελευταῖον ἐν μέρει χάριτος σπείσασθαι πρὸς αὐτούς. (§ 9) τοῦτο δὲ τὸ ἔθνος ᾤκει μὲν τότε πέραν τοῦ ἴστρου ποταμοῦ, μαχιμώτατον δὲ τυγχάνον καὶ πλήθει καὶ μεγέθει σωμάτων ἐν ὅπλοις ἀεὶ παρεσκευασμένον τῶν μὲν ἄλλων βαρβάρων ἐκράτει, μόνους δὲ ῥωμαίους ἀνταγωνιστὰς εἶχεν. οὐχ ἥκιστα δὲ λέγεται καὶ τοῦτον τὸν πόλεμον ἐπιδεῖξαι κωνσταντίνῳ διὰ σημείων καὶ ὀνειράτων ὅσης θειόθεν ἠξίωτο προνοίας. κρατήσας δὲ πάντων τῶν ἐπ' αὐτοῦ γενομένων (συμβάντων Sozomène) πολέμων καθάπερ ἀντιφιλοτιμούμενος τὸν χριστὸν ἠμείβετο τῇ περὶ τὴν θρησκείαν σπουδῇ, ταύτην μόνην πρεσβεύειν καὶ σωτήριον ἡγεῖσθαι τοὺς ἀρχομένους προτρέπων. (§ 10) ἐκ δὲ τῆς οὔσης ὑποφόρου γῆς καθ' ἑκάστην πόλιν ἐξελὼν τοῦ δημοσίου ῥητὸν τέλος ταῖς κατὰ τόπον ἐκκλησίαις καὶ κλήροις ἀπένειμεν καὶ τὴν δωρεὰν εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον κυρίαν (post δωρεὰν Sozomène) εἶναι ἐνομοθέτησε. προσεθίζων δὲ τοὺς στρατιώτας ὁμοίως αὐτῷ τὸν θεὸν σέβειν, τὰ τούτων ὅπλα τῷ συμβόλῳ τοῦ σταυροῦ κατεσήμαινεν καὶ ἐν τοῖς βασιλείοις εὐκτήριον οἶκον κατεσκεύασεν καὶ σκηνὴν εἰς ἐκκλησίαν εἰκασμένην περιέφερεν, ἡνίκα πολεμίοις ἐπεστράτευεν, ὥστε μηδὲ ἐν ἐρημίᾳ διάγοντα // (fol. 7[r]) αὐτὸν ἢ τὴν στρατιὰν ἱεροῦ οἴκου ἀμοιρεῖν, ἐν ᾧ δέοι τὸν θεὸν ὑμνεῖν καὶ προσεύχεσθαι καὶ μυστηρίων μετέχειν. (§ 11) συνείποντο γὰρ καὶ ἱερεῖς καὶ διάκονοι τῇ σκηνῇ προσεδρεύοντες, οἳ κατὰ τὸν νόμον τῆς ἐκκλησίας τὴν περὶ ταῦτα τάξιν ἐπλήρουν. ἐξ ἐκείνου δὲ καὶ τὰ ῥωμαίων τάγματα, ἃ νῦν ἀριθμοὺς καλοῦσιν, ἕκαστον ἰδίαν σκηνὴν κατεσκευάσατο καὶ ἱερέας καὶ διακόνους ἀπονενεμημένους εἶχε. τὴν δὲ κυριακὴν καλουμένην ἡμέραν, ἣν ἑβραῖοι πρώτην ὀνομάζουσιν, ἕλληνες δὲ ἡλίῳ ἀνατιθέασι, καὶ τὴν πρὸ τῆς ἑβδόμης ἐνομοθέτησεν δικαστηρίων καὶ τῶν ἄλλων

πραγμάτων σχολὴν ἄγειν πάντας καὶ εὐχαῖς καὶ λιταῖς τὸ θεῖον θεραπεύειν. (§ 12) ἐτίμα δὲ τὴν κυριακὴν ὡς ἐν ταύτῃ τοῦ χριστοῦ ἀναστάντος ἐκ νεκρῶν, τὴν δὲ ἑτέραν ἅτε ἐν αὐτῇ σταυρωθέντος. πάνυ γὰρ πολὺ σέβας εἶχε τοῦ θείου σταυροῦ ἔκ τε τῶν ὑπαρξάντων αὐτῷ τῇ ἐνθένδε ῥοπῇ ἐν ταῖς κατὰ τῶν ἐναντίων μάχαις καὶ ἐκ τῆς συμβάσης αὐτῷ περὶ τούτου θεοσημείας. (§ 13) ἀμέλει τοι πρότερον νενομισμένην ῥωμαίοις τὴν τοῦ σταυροῦ τιμωρίαν νόμῳ ἀνεῖλε τῆς χρήσεως τῶν δικαστηρίων· πλαττομένῳ τε ἐν νομίσμασι καὶ ἐν εἰκόσι γραφομένῳ ἐκέλευσεν ἀεὶ συγγράφεσθαι καὶ συντυποῦσθαι τοῦτο τὸ θεῖον σύμβολον. καὶ μαρτυροῦσιν εἰσέτι νῦν εἰκόνες αὐτοῦ ἐπὶ τούτου οὖσαι τοῦ σχήματος. καὶ ἐν ἅπασι μέν, νομοθετῶν δὲ μάλιστα, ἐσπούδαζε θεραπεύειν τὸ θεῖον. (§ 14) φαίνεται γοῦν τὰς ἀκολάστους καὶ κατεβλακευμένας μίξεις, πρὸ τούτου μὴ κωλυομένας, ἐπανορθώσας, ὡς ἐξ αὐτῶν συνιδεῖν ἔστι τῶν περὶ τούτων κειμένων νόμων, εἴ τῳ τοῦτο ἐπιμελὲς τυγχάνει. νυνὶ γὰρ περὶ τὸ τέλειον (τέλος Sozomène) τοῦτο πονεῖν οὐκ εὔκαιρον εἶναί μοι δοκεῖ. τὰ δὲ ἐπὶ τιμῇ καὶ συστάσει τῆς θρησκείας νενομοθετημένα πρὸς τοῖς εἰρημένοις διεξελθεῖν ἀναγκαῖον μέρος ὄντα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας. ἄρξομαι δὲ ἐντεῦθεν.

Théodore suit très exactement le texte de Sozomène, *HE* I, 8, 1-14, avec quelques légères variantes. Ce long passage expose la politique religieuse de Constantin en faveur du christianisme : § 1 : édit en faveur du christianisme [κωνσταντῖνος δέ – συμβαίνειν : fol. 5ᵛ, l. 20-28] ; § 2 : proclamation de son élection divine pour assurer le succès de la religion chrétienne [χάριν τε ὁμολογῶν – ἀναδειχθῶσι : fol. 5ᵛ, l. 28 – 6ʳ, l. 4] ; § 3-4 : annulation des mesures prises contre les chrétiens [τοιαῦτα ἀναγορεύσας – τὴν ἀτιμίαν ἔλυσε : fol. 6ʳ, l. 4-12, et τοῖς δὲ στρατείας – προνοεῖν ὑπέσχετο : fol. 6ʳ, l. 12-21] ; § 5 : interdiction des cultes païens (une exagération de Sozomène) [τάδε μέν, ὡς εἴρηται – ἡ ἐπίδοσις : fol. 6ʳ, l. 21-29] ; § 6 : interdiction des spectacles de gladiateurs, de la prostitution sacrée [παρὰ δὲ ῥωμαίοις – τῆς ἀθεμίτου μίξεως : fol. 6ᵛ, l. 1-4] ; § 7 : restauration ou établissement de lieux de culte chrétiens [τῶν δὲ εὐκτηρίων – τοῖς ἱερεῦσιν : fol. 6ᵛ, l. 4-10] ; § 8-9 : conclusion d'un traité avec les Goths [εὐημερούσης δὲ αὐτῷ – πρὸς αὐτούς : fol. 6ᵛ, l. 10-14, et τοῦτο δὲ τὸ τέλος – προτρέπων : fol. 6ᵛ, l. 14-22] ; § 10 : distribution d'une partie de l'impôt aux Églises, apposition du symbole de la croix sur les étendards, construction d'un oratoire au palais, remplacé par une tente en forme d'église lors de ses expéditions militaires [ἐκ δὲ τῆς οὔσης – μυστηρίων μετέχειν : fol. 6ᵛ, l. 22 – fol. 7ʳ, l. 2] ; § 11 : généralisation de cette pratique pour les troupes en déplacement, et fixation du dimanche comme jour férié [συνείποντο γὰρ – τὸ θεῖον θεραπεύειν : fol. 7ʳ, l. 2-10]; § 12-13 : respect du dimanche et vénération de la croix [ἐτίμα δὲ – θεοσημείας, fol. 7ʳ, l. 10-14, et ἀμέλει – τὸ θεῖον, fol. 7ʳ, l. 14-20] ; § 14 : lois contre l'impudicité, annonce du développement qui va suivre sur les lois promulguées par Constantin (φαίνεται γοῦν – ἔντευθεν, fol. 7ʳ, l. 20-26).

Cassiodore, *HE* I, 9, 1-15 (p. 24-28 J-H), suit Théodore-Sozomène, *HE* I, 8, 1-14 : *Constantinus igitur dum ad eum solum* jusqu'à *cum partes esse ecclesiasticae videantur historiae*, mais sans retenir l'annonce du chapitre suivant : ἄρξομαι δὲ ἐντεῦθεν, qui figure pourtant à la fois chez Sozomène et chez Théodore. Quant à l'*Épitomè*, fr. 5 Hansen, il ne prend en considération qu'une partie de la compilation de Théodore : la prise de pouvoir de Constantin (Sozomène, § 1), son activité législatrice en faveur du christianisme considérée dans son ensemble (§ 1-2), l'instauration du dimanche comme jour férié (§ 12); la vénération de la croix (§ 13), passant sous silence le contenu des § 3 à 12 : ἐνομοθέτησέ τε καὶ ἔπραξε καὶ τὴν παρασκευὴν καὶ τὴν κυριακὴν τιμᾶσθαι προσέταξεν, τὴν μὲν διὰ τὸν σταυρὸν τοῦ κυρίου, τὴν δὲ διὰ τὴν ἀνάστασιν· ἐνομοθέτησέ τε σταυρῷ μηκέτι καταδικάζεσθαι ἄνθρωπον διὰ τὸ σέβας τὸ πρὸς τὸν σταυρὸν τοῦ σωτῆρος, τοῖς δὲ νομίσμασιν αὐτοῦ καὶ εἰκόσι τὸν σταυρὸν συνεκτυποῦσθαι διὰ παντός.

Lois de Constantin en faveur des continents, des clercs et des affranchis : fol. 7r 26 – 7v 29

Théodore [T], fol. 7r, l. 26 – fol. 7v, l. 29 : ῥωμαίοις ἦν νόμος [νόμος ἦν ῥωμαίοις Sozomène] παλαιὸς jusqu'à διὰ τὴν ἀρετὴν τῶν τότε μετιόντων αὐτήν.

Suit fidèlement Sozomène, *HE* I, 9, 1-7 : Constantin accorde l'égalité des droits aux gens non mariés et sans enfants ; il exempte d'impôts les clercs et les soumet à la juridiction des évêques ; il accorde la citoyenneté romaine à ceux qui étaient affranchis dans les églises.

L'*Épitomè*, de nouveau, a complètement négligé ce chapitre. En revanche, Cassiodore, *HE* I, 9, 16-21 (p. 28-29 J-H), le reprend (= Sozomène, *HE* I, 9, 1-7).

Akmè de Macaire, Paphnuce, Spyridon ; Antoine et Paul ermites : fol. 7r 30 – 12r 13

Théodore [T], fol. 7v, l. 30 – 8r, l. 7 : ἄλλοι τε καὶ γὰρ πολλοὶ jusqu'à ἀγκύλας ἀποτεμών (les grands confesseurs de la foi : Hosius, Amphion, Maxime, Paphnuce) ; fol. 8r, l. 7 – fol. 9r, l. 6 : κατὰ τούτους δὲ γενέσθαι παρειλήφαμεν jusqu'à τάδε μὲν περὶ σπυρίδωνος (l'évêque Spyridon) ; fol. 9r, l. 6 – fol. 10r, l. 3 : οὐχ ἥκιστα δὲ ἐπισημοτάτην jusqu'à τοῦ βίου τούτου ἐγένοντο (manière de vivre des moines) ; fol. 10r, l. 3 – fol. 11r, l. 14 : ἀλλ' εἴτε αἰγύπτιοι jusqu'à ἀπελαύνειν τοὺς δαίμονας (Antoine et Paul) ; fol. 11r, l. 14 – fol. 12r, l. 13 : περὶ δὲ τοῦτον τὸν χρόνον jusqu'à τοὺς βίους ἀναγράπτους (Amoun et Eutychianos).

Suit de près Sozomène, *HE* I, 10, 1-2 : ἄλλοι τε καὶ γὰρ πολλοὶ jusqu'à ἀγκύλας ἀποτεμών ; I, 11, 1-11 : κατὰ τούτους δὲ γενέσθαι παρειλήφαμεν jusqu'à τάδε μὲν περὶ σπυρίδωνος (l'évêque Spyridon) ; I, 12, 1-11 : οὐχ ἥκιστα δὲ ἐπισημοτάτην jusqu'à τοῦ βίου τούτου ἐγένοντο (manière de vivre des moines) ; I, 13, 1-14 : ἀλλ' εἴτε αἰγύπτιοι jusqu'à ἀπελαύνειν τοὺς δαίμονας (Antoine et Paul) ; I, 14, 1-11 : περὶ δὲ τοῦτον τὸν χρόνον jusqu'à τοὺς βίους ἀναγράπτους (Amoun et Eutychianos). On trouve également en marge du folio 11v (bas) une note d'une main plus récente (T3) : ὅρα αἱρετικὸν ἅγιον· θαυματοποιὸν· οὐ μὴν ἅγιον· κατὰ τὴν εὐα(γγελικὴν) ῥῆσιν· τὴν λέγουσαν· κ(ύρι)ε οὐ τῷ σῷ ὀνόματι δαιμόνια ἐκβάλλομεν· καὶ τὰ ἑξῆς (Mt 7,22) ; voir Hansen, p. 3.

L'*Épitomè*, fr. 6 Hansen, reprend partiellement ce passage : μακάριος καὶ παφνούτιος καὶ σπυρίδων καὶ ἕτεροι τοιοῦτοι κατὰ ἀρετὴν ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἤκμαζον. φησὶ δὲ ὅτι πρῶτος ἐν μοναχοῖς ἀντώνιος ἠγωνίσατο καὶ μετ' αὐτὸν παῦλος ὃν ἐκάλοθεν ἁπλοῦν.

Si le texte de Théodore suit très exactement celui de Sozomène, en revanche, l'auteur de l'*Épitomè* a fortement abrégé ces cinq chapitres, les réduisant à quelques lignes, pour faire simple mention de deux illustres confesseurs, Macaire et Paphnuce, d'un saint évêque, Spyridon, et de deux moines tout aussi illustres, Antoine et Paul dit le Simple.

On retrouve l'ensemble de ces passages chez Cassiodore, *HE* I, 10, 1 (p. 29-30 J-H) : *itaque persecutionibus iam cessantibus* jusqu'à *sinistras suras incidens* = Théodore-Sozomène, *HE* I, 10, 1-2 ; Cassiodore, *HE* I, 11, 2-8 (p. 30-33 J-H) : *secundum eos autem fuisse percepimus Spiridionem* jusqu'à *haec quidam de Spiridione dicta sufficiat* = Théodore-Sozomène, *HE* I, 11, 1-11 ; Cassiodore, *HE* I, 11, 1-10 (p. 33-36 J-H) : *praecipue vero insignissimam ecclesiam* jusqu'à *ad modum se vitae huius assueverunt* = Théodore-Sozomène, *HE* I, 12, 1-11 ; Cassiodore, *HE* I, 11, 11-26 (p. 36-40 J-H) : *sed sive Aegyptii sive alii quidam* jusqu'à *et expellendum daemones praeparatum* = Théodore-Sozomène, *HE* I, 13, 1-14 ; Cassiodore, *HE* I, 11, 27-36 (p. 40-43 J-H) : *circa hoc itaque tempus* jusqu'à

quaerens inveniet plurimorum vitas hic non esse conscriptas = Théodore-Sozomène, *HE* I, 14, 1-11. On remarquera que Cassiodore transforme le sens de la dernière phrase en lui donnant un sens négatif : *non esse conscriptas*, alors que la phrase est positive aussi bien chez Sozomène que chez Théodore [T] : ἀναγράπτους ; il est possible qu'il ait lu ἀγράπτους et traduit en conséquence.

L'hérésie d'Arius et le recours à Théodoret et Socrate : fol. 12^{r} 14 – 24^{v} 5

Théodore [T], fol. 12^{r}, l. 14 : ἀλλὰ γὰρ καίπερ ὧδε καὶ διὰ πάντων τῶν ἄλλων τῆς θρησκείας εὐδοκιμούσης.

Théodore suit Sozomène, *HE* I, 15, 1a (la formule, empruntée à Sozomène, sert de transition entre ce dernier et Théodoret, qui va suppléer Sozomène).

Ce dernier passage est bien présent chez Cassiodore (*HE* I, 12, 1a, p. 43 J-H), mais sous l'étiquette *Theodoritus* (dont l'édition J-H ne précise pas l'origine, alors qu'elle figure en marge du codex T de Théodore), et rendu assez librement : *et licet ita per omnia floreret ecclesia…*

Origine de la crise arienne

Théodore [T], fol. 12^{r}, l. 15-26 : < Ἀλλ' ὁ παμπόνηρος καὶ βάσκανος δαίμων, ὁ τῶν ἀνθρώπων ἀλάστωρ> (om. T) οὐκ ἤνεγκεν ἐξ οὐρίων φερομένην τὴν ἐκκλησίαν ὁρῶν (ὁ διάβολος add. T), ἀλλὰ τὰς κακομηχάνους ἐκίνει βουλὰς καταδῦσαι φιλονεικῶν τὴν ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ καὶ δεσπότου τῶν ὅλων κυβερνωμένην, et la suite : ἑώρα δὲ τὴν ἑλληνικὴν πλάνην δήλην jusqu'à ἐγὼ διηγήσομαι.

Théodore suit Théodoret (selon une indication marginale), *HE* I, 2, 5-7 : le démon suscite l'hérésie ; le lien entre Sozomène et Théodoret est très abrupt, Théodore ayant simplement remplacé l'expression ὁ δαίμων ὁ τῶν ἀνθρώπων ἀλάστωρ par ὁ διάβολος sans transition aucune, puisqu'il est impossible de savoir qui a précisé en marge le changement de la source (θεοδωρήτου, d'une première main, semble-t-il).

Le tout début du passage de Théodoret (ἀλλ' ὁ παμπόνηρος – ἀλάστωρ) est absent de Cassiodore, *HE* I, 12, 1-3, qui le supplée, comme Théodore, et à la même place, par le mot *inimicus* (= διάβολος) : *non tamen pertulit inimicus elevatam simul atque splendentem valde respiciens, sed malivola coepit movere consilia contendens gubernatam a domino et universorum creatore submergere*. La suite du passage est conforme au texte de Théodoret : *videbat itaque paganorum errorem* jusqu'à *enarrabo*. On voit bien, d'après ce seul exemple, que Cassiodore s'appuie plus sur Théodore que sur les textes originaux (Sozomène, Socrate, Théodoret) pour effectuer son travail de compilation et de traduction.

L'Église d'Alexandrie

Théodore [T], fol. 12^{r}, l. 26 – fol. 12^{v}, l. 5 : ἀλεξάνδρεια πόλις ἐστὶ μεγίστη jusqu'à γενόμενος πρόμαχος.

Théodore suit Théodoret, *HE* I, 2, 8 (après Pierre, Achillas devient évêque d'Alexandrie, la grande cité ; après Achillas, Alexandre).

Cassiodore, *HE* I, 12, 4 (p. 43-44 J-H) suit Théodoret, *HE* I, 2, 8 : *Alexandria civitas est maxima* jusqu'à *Alexander fortissimus evangelici dogmatis praedicator ordinatur episcopus.*

L'*Épitomè*, fr. 7 Hansen, réunit ces trois passages en un seul, très abrégé : μετὰ πέτρον τὸν μάρτυρα ἐπίσκοπος ἀλεξανδρείας γέγονεν ἀχιλλᾶς, ὃς τὸν ἄρειον ὑπὸ πέτρου διακονεῖν κωλυθέντα ἐπ' ἐκκλησίας ὡς βλάσφημον καὶ τοῖς μελιτίου τοῦ αἱρετικοῦ συμπράττοντα θελήμασι δέχεται καὶ πρεσβύτερον χειροτονεῖ καὶ τοῦ διδασκαλείου τοῦ ἐν ἀλεξανδρείᾳ φροντίζειν ἐπέτρεψεν. μετὰ δὲ τὸν ἀχιλλᾶν γενόμενος ἐπίσκοπος ὁ θεῖος ἀλέξανδρος καὶ ἀδιόρθωτον βλέπων τὸν ἄρειον τῆς ἐκκλησίας ἐξέβαλεν.

L'épitomateur évoque successivement l'accès à la fonction épiscopale d'Achillas, qui avait ordonné prêtre Arius et avait même songé à lui confier le *didaskaleion*, puis l'avènement d'Alexandre, qui chasse Arius de l'Église d'Alexandrie. Il a, semble-t-il, recouru à d'autres sources qu'au seul Théodore-Théodoret (*HE* I, 2, 5.8), le complétant avec le souvenir de ses propres lectures ou de traditions communes; voir cependant ci-dessous T fol. 12v, l. 25 – fol. 13r, l. 13 (début de la crise arienne, exposition des thèses d'Arius). On peut aussi penser à Socrate, *HE* I, 5, 1-2 : « après Pierre, l'évêque d'Alexandrie qui avait subi le martyre sous Dioclétien, Achillas reçoit l'épiscopat; après Achillas, Alexandre. Mais Arius, un des prêtres sous sa juridiction, estimait que l'évêque proposait la doctrine de Sabellius »; et à Sozomène, *HE* I, 15, 2 : « Quand Pierre eut subi le martyre, Arius, ayant demandé pardon à Achillas, se vit confier la charge d'une diaconie et fut ordonné prêtre. Après cela, Alexandre aussi le tint en estime »; puis de nouveau à Sozomène, *HE* I, 5, 9 : « Alexandre écrivit aux évêques de partout de ne pas être en communion avec eux [les partisans d'Arius, dont Eusèbe de Nicomédie]. »

Les thèses d'Arius

Théodore [T], fol. 12v, l. 5-18 : κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον ἄρειος jusqu'à ὅσους ἴσχυεν.

Théodore suit Théodoret, *HE* I, 2, 9-11 (début de la querelle arienne; exposition des thèses d'Arius).

Très étrangement, l'*Épitomè* ne rentre pas dans les détails de la querelle et n'expose même pas les thèses en débat. Cassiodore, *HE* I, 12, 5-7 (p. 44-45 J-H), suit Théodore-Théodoret, I, 2, 9-11 : *hoc tempore Arius* jusqu'à *domos circumiens quibuscumque poterat suadebat.*

Débat entre Arius et ses adversaires

Théodore [T], fol. 12v, l. 18-25 : λαβόμενοι δέ τινες τῶν εἰρημένων jusqu'à συνθέσθαι δὲ οὐδὲ ὅλως ἐβουλήθη ὁ ἄρειος ὅτι ὁμοούσιος καὶ συναΐδιός ἐστι τῷ πατρὶ ὁ υἱός (συνίστατο δὲ ἄρειος μὲν τοῖς παρ' αὐτοῦ εἰρημένοις, οἱ δὲ ὡς ὁμοούσιος καὶ συναΐδιός ἐστιν ὁ υἱὸς τῷ πατρί Sozomène).

Théodore revient librement à Sozomène, *HE* I, 15, 4-5a (Alexandre laisse tout d'abord s'exprimer Arius dans le débat en cours); il a en revanche omis Sozomène, *HE* I, 15, 1-3, qui dresse un rapide portrait d'Arius avant de présenter sommairement sa doctrine : « il osait déclarer [...] que le Fils de Dieu avait été tiré du néant; qu'il y eut un temps où il n'était pas, que par son libre arbitre il était capable de mal comme de bien, qu'il était une créature (κτίσμα) et un ouvrage créé (ποίημα). » Mais la doctrine avait déjà été présentée d'après Théodoret (passage précédent). Il n'est pas fait de lien entre Théodoret, *HE* 1, 2, 11 (les formules d'Arius et son prosélytisme) et Sozomène, *HE* I, 15, 4 (l'évêque Alexandre soutient tout d'abord Arius). L'exposé de la doctrine d'Arius par Sozomène, *HE* I, 15, 3, est donc remplacé par celui de Théodoret, *HE* I, 2, 11.

Même absence chez l'épitomateur. Cassiodore, *HE* I, 12, 8-9 (p. 45 J-H) : *reprehendentes autem* jusqu'à *Arius tamen nullatenus adquiescere volebat quia consubstantialis filius et coaeternus est patri*, sous l'étiquette *Sozomenus*, revient au texte de Sozomène, mais

dans la structure simplifiée adoptée par Théodore, c'est-à-dire sans l'opposition ὁ ἄρειος – οἱ δὲ, preuve indiscutable que Cassiodore s'appuie bel et bien ici sur Théodore, et non directement sur Sozomène.

Arius radié par Alexandre du registre des prêtres

Théodore [T], fol. 12ᵛ, l. 25 – fol. 13ʳ, l. 13 : ἀλέξανδρος δὲ ὁ τῶν ἀποστολικῶν δογμάτων συνήγορος jusqu'à διὰ γραμμάτων ἐδήλωσεν + σημάνας οὕτω.

Théodore suit Théodoret, *HE* I, 2, 12 – I, 3, 3 (Alexandre finit par radier Arius du registre des prêtres). Ce passage a pu être utilisé pour le fr. 7 de l'*Épitomè* (voir ci-dessus).

Absent de l'*Épitomè* à cette place. Cassiodore, *HE* I, 12, 10-15 (p. 45-46 J-H), suit Théodore-Théodoret : *Alexander autem apostolicorum dogmatum* jusqu'à *suis litteris indicavit.*

Lettre d'Alexandre d'Alexandrie aux évêques

Théodore [T], fol. 13ʳ, l. 13 – fol. 14ᵛ, l. 20 : τοῖς ἀγαπητοῖς jusqu'à ὑμᾶς οἱ σὺν ἐμοὶ προσαγορεύουσιν.

Théodore reprend Socrate, *HE* I, 6, 4-30 (reproduction de la lettre d'Alexandre aux évêques).

Absent de l'*Épitomè*. Cassiodore, *HE* I, 13, 1-21 (p. 46-51), sous l'étiquette *Socrates*, reprend la lettre dans son intégralité : *dilectissimis atque carissimis* jusqu'à *qui nobiscum sunt.*

Lettre d'Alexandre d'Alexandrie à Alexandre de Constantinople

Théodore [T], fol. 14ᵛ, l. 20-26 : οὐ μόνον δὲ ταῦτα ἀλλὰ γὰρ καὶ τὴν πρὸς τὸν ὁμόνυμον αὐτοῖς (corrigendum est in αὐτῷ) τὸν τῆς κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον γραφεῖσαν ἐπιστολὴν ἐκθήσω τῇ συγγραφῇ, καὶ (add. T) σαφῶς ἅπαντα τὰ κατ' ἐκεῖνον jusqu'à πρὸς τὸν ὁμώνυμον ταῦτα.

Théodore s'inspire d'abord librement de Théodoret, *HE* I, 3, 4 (ἐγὼ δὲ τὴν πρὸς τὸν ὁμόνυμον αὐτῷ γραφεῖσαν κ.τ.λ.), puis le reprend mot à mot à partir de σαφῶς ἅπαντα (annonce de la reproduction de la lettre d'Alexandre d'Alexandrie à son homonyme Alexandre de Constantinople, puis de celle d'Arius).

Absent de l'*Épitomè*. Cassiodore, *HE* I, 13, 22 (p. 51-52 J-H), suit Théodore, et non Théodoret : *non solum autem hanc, sed etiam ad Alexandrum…*

Théodore [T], fol. 14ᵛ, l. 26 – 20ʳ, l. 31: τῷ τιμιωτάτῳ ἀδελφῷ jusqu'à ὀναίμην ὑμῶν τῆς φιλοχρίστου ψυχῆς ; puis fol. 20ʳ, l. 31 – fol. 21ʳ, l. 11 : εἰσὶ δὲ οἱ ἀναθεματισθέντες jusqu'à συλλουκιανιστὰ ἀληθῶς εὐσέβιε.

Théodore reprend Théodoret, *HE* I, 4, 1-60 (reproduction de la lettre d'Alexandre d'Alexandrie à Alexandre de Constantinople), puis *HE* I, 4, 61 – I, 5, 4 (liste des personnages anathématisés ; reproduction de la lettre d'Arius à Eusèbe de Nicomédie). En marge du fol. 20ᵛ (bas), cette note ancienne : μάτην διασύρει εὐσέβιον· οὐ γὰρ οὕτως ἀθέως λέγει ἐν τῇ συνοδικῇ βίβλῳ (voir Hansen, p. 5).

Absent de l'*Épitomè* (qui ne reproduit évidemment pas les documents originaux). Cassiodore, *HE* I, 14, 1-55 (p. 52-68 J-H) et *HE* I, 14, 56 – I, 15, 5 (p. 68-70 J-H) suivent Théodore-Théodoret.

Alliés et adversaires d'Arius

Théodore [T], fol. 21^{r}, l. 12-22 : τούτων τῶν ὑπὸ τούτου jusqu'à τὸν τῆς τυρίων ἡγούμενον.

Théodore reprend Théodoret, *HE* I, 5, 5-6 (liste des alliés et des adversaires supposés d'Arius d'après sa lettre; Eusèbe de Nicomédie écrit à son tour à Paulin de Tyr).

Absent de l'*Épitomè*. Cassiodore, *HE* I, 15, 6-7 (p. 70 J-H), reprend Théodore-Théodoret, avec quelques aménagements, supprimant en particulier le premier membre de phrase : τούτων τῶν ὑπὸ τούτου καταλεχθέντων.

Lettre d'Eusèbe de Nicomédie à Paulin de Tyr

Théodore [T], fol. 21^{r}, l. 22 – fol. 22^{r}, l. 8 : τῷ δεσπότῃ μου Παυλίνῳ jusqu'à καθοπλιζόμενοι πόλεμον.

Théodore reprend Théodoret, *HE* I, 6, 1 – I, 6, 9a (lettre d'Eusèbe de Nicomédie; jugement de Théodoret).

Absent de l'*Épitomè*. Cassiodore, *HE* I, 16, 1 – 17, 1 (p. 70-72 J-H), reprend le texte de Théodore-Théodoret : *talia et isti* jusqu'à *armantes ad proelium*.

Agitation dans les Églises

Théodore [T], fol. 22^{r}, l. 8-28 : <τοιαῦτα τοῖς ἁπανταχοῦ κατὰ πόλιν ἀλεξάνδρου γράφοντος om. T> χεῖρον ἐγένετο τὸ κακόν jusqu'à τίνες δέ εἰσι οὗτοι λεκτέον.

Théodore change de source, en reprenant Socrate, *HE* I, 6, 31 – I, 6, 36 (l'agitation dans les Églises).

Absent de l'*Épitomè*. Cassiodore, *HE* I, 17, 2 – 18, 1 (p. 72-73 J-H), suit Théodore-Socrate, en omettant pareillement le début du développement (τοιαῦτα – γράφοντος) : *Et pejus fiebat malum* jusqu'à *dicendum est*.

La crise arienne s'amplifie; digression sur les Mélitiens

Théodore [T], fol. 22^{r}, l. 28 – fol. 23^{r}, l. 14 : ὑπὸ πετροῦ τοῦ ἐπισκόπου jusqu'à τοιάδε ἔγραψεν.

Théodore reproduit Socrate, *HE* I, 6, 37-41 (jusqu'à τῆς οἰκείας αἱρέσεως : fol. 22^{v}, l. 20) : les Mélitiens; puis Sozomène, *HE* I, 15, 10b (fol. 22^{v}, l. 20 : ἐπεὶ δὲ [γὰρ Sozomène] δεηθέντες ἀλεξάνδρου) jusqu'à I, 16, 2 (fol. 23^{r}, l. 12 : τοῦ δόγματος διαφέρονται) : la querelle arienne s'enflamme, synode de Césarée de Palestine en faveur d'Arius et mécontentement de Constantin; puis, après l'omission du § 3, de nouveau Sozomène, *HE* I, 16, 4a (fol. 23^{r}, l. 12-14 : ἀλεξάνδρῳ δὲ [μὲν οὖν Sozomène] καὶ ἀρείῳ πῇ μὲν μεμφόμενος πῇ δὲ συμβουλεύων τοιάδε ἔγραψεν) : Constantin écrit à Alexandre et à Arius.

Le passage de Théodore-Socrate (*HE* I, 6, 37-39) est repris très librement dans l'*Épitomè*, fr. 9 : μελίτιος μιᾶς τῶν ἐν αἰγύπτῳ πόλεων ἐπίσκοπος γενόμενος καὶ ἐν τῷ διωγμῷ ἐπιθύσας καὶ ἄλλαις δὲ πλείσταις ἔνοχος μέμψεσιν γεγονὼς καθῃρέθη ὑπὸ πέτρου τοῦ ἐπισκόπου καὶ μάρτυρος· ὃς καὶ προστὰς τῆς ἐξ αὐτοῦ καλουμένης τῶν μελιτιανῶν αἱρέσεως συνηγωνίσατο ἀρείῳ ἐν τῷ κατὰ τῆς εὐσεβείας ἀγῶνι (Mélitios le *lapsus*, chassé de son siège par Pierre, devient un partisan d'Arius), tandis que Sozomène, *HE* I, 16, 4, figure chez Hansen comme fragment 10 de Théodore, d'après sa reprise

assez libre chez Théophane, p. 17, 14-17 : [τούτῳ τῷ ἔτει delev. Hansen] μαθὼν ὁ μέγας κωνσταντῖνος τὴν τοῦ ἀρείου κίνησιν σφόδρα λυπηθεὶς ἔγραψεν ἀλεξάνδρῳ καὶ ἀρείῳ κοινὴν ἐπιστολήν, συμβουλεύων καταλῦσαι τὴν πονηρὰν κίνησιν καὶ εἰρηνεῦσαι εἰς ἀλλήλους. Le fr. 8 de l'*Épitomè* n'est qu'une concordance des évêques au début de la crise arienne : οὗτοι ἐν τῷ χρόνῳ ἐπίσκοποι ὑπῆρχον τῷ αὐτῷ· σίλβεστρος ἐν ῥώμῃ, ἀλέξανδρος ἐν ἀλεξανδρείᾳ, ἐν κωνσταντινουπόλει ἀλέξανδρος ἕτερος, ἱεροσολύμων μακάριος. Quant à Cassiodore, *HE* I, 18, 2-12a (p. 73-76 J-H), il suit assez fidèlement le texte de Théodore, à savoir Socrate jusqu'à *in defensionem heresis suae* [§ 6] ; puis Sozomène jusqu'à *dogmatis dissonarent* [§ 11] ; et encore Sozomène jusqu'à *talia scripsit* [§ 12a], avec la même omission du § 3 du Palestinien.

Lettre de Constantin à Alexandre et Arius

Théodore [T], fol. 23r, l. 14 – 24v, l. 5 : ὧν γραμμάτων μέρος ἐνταῦθα κεῖσθαι οὐκ ἄκαιρον· ἡ γὰρ ὅλη ἐπιστολὴ ἐν εὐσεβίου εἰς τὸν κωνσταντίνου βίον κεῖται βιβλίοις (suit le texte de la lettre : νικητὴς κωνσταντῖνος μέγιστος σεβαστὸς ἀλεξάνδρῳ καὶ ἀρείῳ. μανθάνω ἐκεῖθεν ὑπῆρχθαι τοῦ παρόντος ζητήματος τὴν καταβολήν jusqu'à ὁμολογῆσαι τῷ κρείττονι).

Théodore suit très exactement le texte de Socrate, *HE* I, 7, 2-20 (annonce de la citation de la lettre, puis citation partielle de cette dernière, avec renvoi à Eusèbe, *Vie de Constantin*, pour son texte complet). Voir aussi Sozomène, *HE* I, 16, 3 (substance de la lettre).

Absent de l'*Épitomè* dans ses témoins directs. Mais Cassiodore, *HE* I, 18, 12b-17 (p. 76-79 J-H), suit de nouveau très exactement Théodore-Socrate, en reproduisant et l'annonce de la lettre de Consantin, et la lettre elle-même : *quarum litterarum partem hic poni non est incongruum. tota enim epistula in libris Eusebii posita est in Vita Constantini. Victor Constantinus Maximus Pius Alexandro et Ario* (suit le texte de la lettre).

*

* *

Il est temps de tirer les conclusions de cette confrontation des différents textes.

• L'*Épitomè* tel qu'il est actuellement reconstitué d'après les témoins subsistants ne donne qu'une faible idée de ce que pouvait être le texte de Théodore. La proportion entre l'un et l'autre texte est d'au moins un pour dix. Mais le contenu même de l'abrégé se distingue de l'original par le choix et la nature des textes proposés : la méthode diffère de l'un à l'autre (l'abrégé ne reproduit pas les documents que sont les lettres rédigées par les différents protagonistes, alors que Théodore les donne) ; la sélection effectuée par l'épitomateur (ou plutôt par l'ensemble de ses témoins) ne manque pas de surprendre, tant il laisse dans l'ombre les événements les plus marquants (tel le début de la crise arienne et le personnage même d'Arius[8]) ; l'interprétation des faits rapportés n'est pas nécessairement la même, que cette différence se traduise par l'ordre dans lequel figurent

8. Le fr. 10 Hansen, qui évoque la colère de Constantin devant la tournure prise par la querelle et l'envoi de sa lettre aux deux protagonistes Alexandre et Arius, n'est pas emprunté aux témoins actuels de l'*Épitomè*, mais à Théophane, d'après la reproduction du passage intégral de Socrate dans le codex *Marcianus* : un passage, donc, nécessairement présent chez Théodore, mais pas nécessairement dans l'*Épitomè* d'origine.

les extraits (par exemple, l'interversion des fr. 3 et 4) ou dans les jugements émis (le ψεύδονται du fr. 4, absent de Théodore). Nous avons donné ailleurs plusieurs exemples de cette intervention de l'épitomateur[9], empruntés par nécessité à un corpus assez réduit [fr. 336-353 et 499-524], la plupart du temps au moyen de la mention de la source, qui introduit une distance entre le texte même de l'*Épitomè* et celui de l'historien (ou des historiens) qu'il abrège; ainsi, aux fr. 342 (φησι), 346 (ἐνέταξε ὁ ἱστορῶν), 350 (ἐντέτακται δὲ καὶ αὔτη ἡ ἐπιστολή), 352 (ὁ ἱστορῶν καθάπτεται), 353 (ὡς λέγει), 499 (ἰωάννης ὁ διακρινόμενος ἱστορεῖ), 515 (φησιν), 521 (οὐκ οἶδα διατὶ). L'un d'entre eux (fr. 499) tendrait même à prouver que, pour au moins une partie de son abrégé, le rédacteur de l'*Épitomè* s'est servi d'une autre source que Théodore, en l'occurrence Jean Diacrinoménos, là même où il disposait de son *Histoire tripartite*. Il en ressort que l'auteur de l'*Épitomè* agit comme un historien à part entière, à la fois par le choix qu'il fait entre les textes et par l'interprétation qu'il leur donne ou le jugement qu'il porte sur eux. À ce titre, il ne doit aucunement être confondu avec sa source principale, Théodore.

- Le véritable Théodore n'est pas non plus un compilateur aveugle. Il choisit entre les versions des différentes histoires ecclésiastiques (l'exposé de la doctrine d'Arius est emprunté à Théodoret, *HE* I, 2, 5 – 3, 3, plutôt qu'à Sozomène, *HE* I, 15-17), passe d'un auteur à l'autre pour un même épisode (l'excursus sur les Mélitiens de Socrate, *HE* I, 6, 37-41 à propos de l'amplification de la crise est suivi de Sozomène, *HE* I, 15, 10 – 16, 2, qui évoque cette même aggravation), passe sous silence tel événement ou tel épisode (ainsi le rapide portrait d'Arius chez Sozomène, *HE* I, 15, 1-3, ou l'évocation des athlètes de la foi chez Sozomène, *HE* I, 10-14), crée sa propre trame. Il serait tout à fait abusif de ne juger Théodore qu'à travers les fragments de l'*Épitomè*, qui ne sont que le squelette incomplet de l'œuvre originelle, privé à la fois de sa chair et d'une bonne partie de ses os : le jugement en serait faussé, et l'intérêt de son œuvre en serait complètement occulté.

- Au sein du corpus choisi, Cassiodore se montre un reflet très fidèle de Théodore, comme l'avait déjà noté J. Bidez[10]. On voit bien quelle est la dette de Cassiodore envers Théodore : le schéma suivi est le même, puisque Cassiodore abandonne Sozomène ou revient à lui aux mêmes passages que Théodore. Dans un cas, la coupure se fait aux origines de la crise arienne : Théodore [T], fol. 12r 15 ou Cassiodore, *HE* I, 12, 1, reprenant Théodoret, *HE* I, 2, 5, sans doute parce que Sozomène, *HE* I, 15-16, d'ailleurs présent plus loin (fol. 12r 14, fol. 12v 18, fol. 22v 20), n'est pas assez complet, ou parce que Théodore ne s'est pas soucié des athlètes du Christ, moines ou confesseurs de la foi, auxquels Sozomène consacrait de trop longs chapitres (*HE* I, 10-14). Dans l'autre, Théodore et Cassiodore

9. B. Pouderon, Théophane, témoin de l'*Épitomè d'histoires ecclésiastiques*, de Théodore le Lecteur ou de Jean Diacrinoménos ?, Actes du colloque *La Chronique de Théophane*, Paris, 14-15 septembre 2012, à paraître.

10. Bidez, *La tradition manuscrite* (cité n. 2), p. 55 : « Jusqu' (au chap. 7 du livre II) Cassiodore reproduit de la façon la plus servile la composition, les transitions et les remaniements de son devancier. [...] (Il) s'est borné – sauf pour les deux courts extraits insérés dans les chap. 4 et 5 du livre I – à mettre l'œuvre de Théodore en latin. [...] (p. 58) [Puis] Cassiodore se montre soudain fort indépendant. Il commence à constituer sa tripartite d'une façon originale, à tout instant il insère des passages que Théodore le Lecteur n'avait pas repris, ou bien il omet des documents ou des extraits de documents que son devancier avait jugé bon de transcrire. [...] (p. 63) Mais bientôt après, les deux compilations concurrentes s'écartent l'une de l'autre pour ne plus se rencontrer. »

insèrent pareillement un fragment de Sozomène entre deux passages de Socrate : fol. 22v 20-23r 14 : depuis ἐπεὶ δὲ (γὰρ Sozomène) πολλάκις δεηθέντες jusqu'à συμβουλεύων τοίαδε ἔγραψεν (Sozomène, *HE* I, 15, 10b – 16, 4a = Cassiodore, *HE* I, 18, 7-12a). Ce ne peut en aucun cas être le fruit du hasard, le récit correspondant existant bel et bien chez Sozomène, *HE* I, 15, 1 sq. Les seuls passages de Cassiodore qui ne sont pas présents dans le texte du codex *Marcianus* figurent en substance dans les marges du manuscrit, quelle qu'ait pu être l'origine de cette addition, ancienne (Théodore lui-même ?) ou plus récente, pour combler une lacune ou pour réparer un oubli.

Si cette fidélité au modèle, attestée pour le premier livre, se perpétuait au-delà, alors il faudrait voir en son *Histoire ecclésiastique* le meilleur témoin du Théodore originel. Mais Bidez a bien montré que plus Cassiodore avançait dans sa tâche, plus il savait se libérer de son modèle. Toutefois, même dans cette première partie où il ne s'est pas encore affranchi de son prédécesseur, il apparaît bien que Cassiodore (ou son disciple Épiphane) ne s'est pas contenté de traduire Théodore sans avoir pris connaissance des textes originels. Plusieurs passages montrent qu'il connaissait et utilisait (très parcimonieusement au sein de notre corpus) les textes sources, à savoir ceux de Sozomène, de Socrate et de Théodoret, faisant état, ainsi que nous l'avons déjà dit, de passages qui ne figurent pas dans le codex *Marcianus*, ou dont le *Marcianus* ne donne qu'un bref aperçu, en marge du texte principal[11].

Le but de ce travail était de montrer qu'on ne saurait réduire Théodore aux fragments de l'*Épitomè* publiés par Hansen, quelle que soit la valeur de son édition, que nous ne dénions certes pas. Je pense que le contrat a été rempli : l'*Épitomè* n'est pas l'*Histoire ecclésiastique* de Théodore, en ses deux volets, pas plus que la seule *Tripartite* ne s'identifie aux trois grands ouvrages de Sozomène, Socrate et Théodoret. J'avais eu le ferme dessein d'éditer l'intégralité des deux livres de la *Tripartite* conservés dans le codex *Marcianus*, et, pour ce faire, s'était rassemblée autour de ce projet une équipe internationale des plus compétente, unissant philologues et historiens de l'Antiquité tardive. Hélas, le projet commun déposé auprès de l'*European Research Council* n'a pas été accepté, jugé redondant par certains des membres du jury. Cette étude montre en tout cas qu'il n'en est rien : on ne saurait comparer l'édition des deux premiers livres de la *Tripartite* à celle des fragments correspondants de l'édition Hansen, même en tenant compte des informations complémentaires qu'il donne de-ci de-là. Et je forme le vœu qu'une autre équipe, alliant la compétence historique à la philologique, s'attachera à éditer ce texte dans son intégralité (le livre II se clôt au folio 136v, quand notre étude s'arrête au folio 24v : le travail ne manquera pas !), non pas nécessairement dans une édition papier, sans doute trop coûteuse, mais pour le moins sur un support électronique, donnant à la fois le texte de Théodore, son abrégé (l'*Épitomè*) et ses sources (Sozomène, Socrate et Théodoret), au moyen de liens hypertextes. Ce nouveau document mis à la disposition des chercheurs serait, j'en suis intimement persuadé, aussi précieux qu'a pu l'être la publication de l'*Histoire tripartite* de Cassiodore, qui, pour une bonne part, n'est que le reflet fidèle de celle de Théodore, mais qui néanmoins a fait l'objet de nombreuses éditions depuis

11. Il serait évidemment très intéressant de se livrer à une étude codicologique très détaillée du codex *Marcianus* – ne serait-ce que pour déterminer par qui, et à quelle époque, ont été copiées, voire rédigées les notes marginales. Mais c'est un autre travail…

l'*editio princeps* de Beatus Rhenanus (Bâle 1523) jusqu'à celle de Walter Jacob et Rudolph Hanslik (Vienne 1952), eu égard au rôle qu'elle a joué dans la diffusion de la connaissance et la réception des historiens ecclésiastiques de langue grecque dans l'Occident latin. Et sans doute faut-il donner la préférence à l'original (la *Tripartite* de Théodore) plutôt qu'à sa traduction ou sa copie (la *Tripartite* de Cassiodore).

Appendix

codex T	Sozomène	Σ = Socrate Θ = Théodoret	fr. H.	Cassiodore	contenu
1^r 18 – 3^r 15	I, 1, 1-20		–	I, 2-3	prologue
3^r 15-26	I, 2, 1-2		2	I, 4, 1-2	Constantin et Crispus
3^r 26 – 3^v 29	I, 3, 1-6		–	I, 4, 3	Constantin et la croix
		Σ I, 1, 4-2, 2	–	I, 4, 4-6	Galère et Maxence
(3^r in mg.)		(cf. Σ I, 2, 3)	–	(I, 4, 5-6)	tyrannie de Maxence ; réaction de Constantin
(3^v in mg.)		(cf. Σ I, 2, 4-7)	–	(I, 4, 7)	Constantin frappé de stupeur par la vision
3^v 29 – 4^r 21	I, 4, 1-4		–	I, 4, 7 – 5, 7	Constantin et la croix
(5^r in mg.)		(cf. Σ I, 2, 7b)	–	I, 5, 8	mort de Maxence au pont Milvius
4^r 21-29	I, 5, 1		4	I, 6, 1	Constantin et l'assassinat de Crispus
4^r 29 – 4^v 7	I, 5, 2		3	I, 6, 2	Constantin, Crispus et Sopatros
4^v 7-20	I, 5, 3-5		–	I, 6, 3-5	invraisemblance de l'accusation
4^v 20 – 5^r 8	I, 6, 1-3		–	I, 7, 1-4	la paix de l'Église sous Constance Chlore
5^r 8-23	I, 6, 4-6		–	I, 7, 5-7	Constantin succède à Constance Chlore
5^r 23 – 5^v 20	I, 7, 1-5		–	I, 8, 1-5	mort de Licinius
5^v 20 – 7^r 26	I, 8, 1-14		5	I, 9, 1-15	politique religieuse de Constantin
7^r 26 – 7^v 29	I, 9, 1-7		–	I, 9, 16-21	lois de Constantin
7^r 30 – 12^r 13	I, 10, 1-14, 11		6	I, 10, 1 – 11, 36	les athlètes de la foi
12^r 14	I, 15, 1a		–	I, 12, 1a	troubles dans les Églises
12^r 15-26		Θ I, 2, 5-7	–	I, 12, 1-3	origine de la crise arienne
12^r 26 – 12^v 5		Θ I, 2, 8	7	I, 12, 4	l'Église d'Alexandrie
12^v 5-18		Θ I, 2, 9-11	–	I, 12, 5-7	les thèses d'Arius
12^v 18-25	I, 15, 4-5a		–	I, 12, 8-9	le débat entre Arius et ses adversaires
12^v 25 – 13^r 13		Θ I, 2, 12-3, 3	–	I, 12, 10-15	Arius radié par Alexandre du registre des prêtres
13^r 13 – 14^v 20		Σ I, 6, 4-30	–	I, 13, 1-21	lettre d'Alexandre aux évêques
14^v 20-21^r 11		Θ I, 3, 4-5, 4	–	I, 13, 22 – 15, 5	lettres d'Alexandre à Alexandre et d'Arius à Eusèbe
21^r 12-22		Θ I, 5, 5-6	–	I, 15, 6-7	alliés et adversaires d'Arius
21^r 22 – 22^r 8		Θ I, 6, 1-9a	–	I, 16, 1-17, 1	lettre d'Eusèbe de N. à Paulin de Tyr
22^r 8-28		Σ I, 6, 31-36	–	I, 17, 2-18, 1	agitation dans les Églises
22^r 28 – 23^r 14	– I, 15, 10 – 16, 2 puis I, 16, 4a	Σ I, 6, 37-41 – –	9 10	I, 18, 2 – 12a	la crise arienne s'amplifie ; excursus sur les Mélitiens
23^r 14 – 24^v 5		Σ I, 7, 2-20	–	I, 18, 12b – 17	lettre de Constantin

MOTS ET IMAGES AU SERVICE DU VERBE : LÉGENDES, ANNOTATIONS ET PAROLES DANS LES ÉVANGILES DE VEHAP'AṘ (XIe SIÈCLE)

par Ioanna Rapti

L'intérêt récent des historiens de l'art pour les inscriptions liées aux images et en particulier pour leur valeur sémantique et visuelle a ouvert de nouvelles perspectives, encore guère exploitées pour le matériel arménien[1]. Si les inscriptions offrent des critères solides d'attribution et de datation, il n'en demeure pas moins que décrypter un mot ou une phrase est souvent une tâche bien plus subtile que le seul relevé du tracé des lettres, la lecture et la restitution d'un texte.

À la croisée de l'épigraphie et de l'étude des textes, les inscriptions qui désignent les personnages ou qui accompagnent les scènes dans les peintures des manuscrits constituent une des caractéristiques les plus saillantes de l'art du livre arménien. Dès les plus anciens

1. Pour l'état de la question chez les occidentalistes, voir à titre d'exemple les publications récentes : *Qu'est-ce que nommer ? L'image légendée entre monde monastique et pensée scolastique : actes du colloque du RILMA, Institut universitaire de France (Paris, INHA, 17-18 octobre 2008)*, éd. par Chr. Heck, Turnhout 2010 (en part. l'introduction). La valeur sémantique et visuelle des légendes dans le monde byzantin n'a guère été explorée avant ces dernières années : notons surtout G. Dagron, *Décrire et peindre : essai sur le portrait iconique*, Paris 2007, p. 155, 178 ; *Art and text in Byzantine culture*, ed. by L. James, Cambridge 2007 (en part. ses remarques d'introduction p. 1-5) et la série des conférences dans le cadre du séminaire à l'EPHE de C. Jolivet-Lévy, Images et textes en Cappadoce, *Annuaire de l'EPHE 2010-2011* 119, 2012, p. 181-190, http://asr.revues.org/1078. Enfin, pour une approche transversale, *Viewing texts in the late antique and medieval world*, sous la dir. de A. Eastmond, Cambridge 2014, est le résultat de trois journées d'études consacrées à ce thème qui ont permis à l'auteur de ces lignes de présenter une première version de cet article, outre un chapitre sur les inscriptions architecturales (I. Rapti, Displaying the word : words as visual signs in the Armenian architectural decoration of the monastery of Noravank' 14th century). Quelques aspects du décor épigraphique arménien ont aussi été abordés accessoirement dans I. Rapti, La voix des donateurs : pages de dédicaces dans les manuscrits arméniens de Cilicie, dans *Donation et donateurs dans le monde byzantin : actes du colloque international de l'université de Fribourg, 13-15 mars 2008*, éd. par J.-M. Spieser et E. Yota (Réalités byzantines 13), Paris 2012, p. 309-310 et Ead., Image et rite dans l'enluminure arménienne du Moyen Âge, dans *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge) : actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique, 1997-2004*, éd. par N. Bériou, B. Caseau et D. Rigaux (Collection des études augustiniennes. Série Moyen-Âge et temps modernes 45-46), Paris 2009, p. 779-818, ici p. 784-787.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 547-573.

témoins comme les évangiles de Baltimore de 966[2], elles apparaissent régulièrement dans les manuscrits et varient considérablement pour leur forme, leur contenu et leur relation aux images : identifiant habituellement les scènes ou les personnages, elles peuvent aussi s'étendre à tous les éléments animés et inanimés des compositions ou être composées à la manière d'épigrammes au-dessous de chaque peinture[3].

La découverte de la multiplicité sémantique de l'écrit, associée à la maîtrise de l'arménien classique grâce à l'enseignement de Jean-Pierre Mahé, s'est avérée une voie inattendue mais essentielle pour l'appréhension de l'art arménien et son interprétation au sein de la civilisation médiévale. Qu'il me soit permis de lui exprimer ma gratitude à travers l'étude d'un exemple d'illustration où texte et image s'imbriquent singulièrement pour offrir un commentaire visuel et imagé au texte des évangiles tout en invitant à réfléchir sur la culture écrite, orale et visuelle développée autour du livre des évangiles, objet sacré par excellence dans la spiritualité arménienne.

Les évangiles de l'Institut des manuscrits anciens de la République d'Arménie (Erevan, Maténadaran 10780), aussi connus sous les appellations « évangiles du catholicos » ou « évangiles de Vehap'aṙ » – employées ci-dessous de manière interchangeable –, comptent parmi les découvertes majeures du patrimoine écrit dans la seconde moitié du XXe siècle. En mains privées à l'époque soviétique, le livre a été confié en 1978 au catholicos Vazgen Ier. Suivant une tradition pieuse séculaire de dédicace des manuscrits, le prélat en fit don au Maténadaran en rédigeant un colophon autographe[4]. Aussitôt le manuscrit fut étudié par Artašēs Mat'evosyan et Tatiana Izmaïlova dont les conclusions accompagnent un fac-similé modeste mais utile publié en 2000[5].

Le manuscrit est exceptionnel à plusieurs titres : il comporte une longue série d'images de la vie du Christ insérées dans le texte et offre le plus ancien exemple arménien d'un

2. Walters Art Museum ms. 537 : http://www.thedigitalwalters.org/Data/WaltersManuscripts/html/W537/description.html (lien permanent, consulté le 14-03-2014) ; Rapti, La voix des donateurs (cité n. 1), p. 309-310 ; *Armenia sacra : mémoire sacrée des Arméniens : exposition, Paris, musée du Louvre, 2007*, sous la dir. de J. Durand, I. Rapti et D. Giovannoni, Paris 2007, p. 178.

3. Des épigrammes placées sous les peintures, révélatrices de la réception des images et des fêtes illustrées par leur public, apparaissent de manière assez systématique dans les manuscrits du XVIIe s. Voir par exemple M. Arakelyan, *Mesrop of Xizan : an Armenian master of the seventeenth century*, London 2012, pl. 13-33 et *Armenia sacra* (cité n. 2), p. 387-388, fig. 2-3 et n° 172.

4. Au fol. 79 à la suite de cinq colophons précédents. Au fol. 80^{v}, à la fin de plusieurs colophons plus anciens, une souscription des particuliers qui ont déposé le livre au catholicos porte aussi la date 1978.

5. Une première présentation du manuscrit avait été publiée l'année même de son acquisition : Ա. ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ, Վեհափառի Ավետարանը [A. Mat'evosyan, L'évangile du catholicos], *Էջմիածին* 5, 1978, p. 34-51. *Վազգեն Վեհափառի Ավետարանը : Ժ դար. Մատենադարան Ձեռագիր 10870 : Նմանահանություն*, Ս. Արևշատյան = *The Gospel of Vazgen I Catholicos*, Erevan 2000. Pour des illustrations en couleur voir aussi : Index of Armenian Art http://armenianstudies.csufresno.edu/iaa_miniatures/manuscript.aspx?ms=M10780G, consulté le 17-03-2104. Les ouvrages parus peu après l'entrée des évangiles du catholicos au Maténadaran le signalent et en reproduisent quelques illustrations sans cependant le replacer dans son contexte artistique : H. und H. Buschhausen, *Das Evangeliar Codex 697 der Mechitharisten Congregation zu Wien*, Berlin 1981, p. 32 distinguent deux mains, l'une responsable de quelques petites scènes, l'autre auteur des miniatures comme l'arrestation du Christ ; В. О. Казарян, С. С. Манукян, *Матенадаран. 1, Армянская рукописная книга VI-XIV веков* [V. O. Kazarian, S. S. Manukian, *Matenadaran. 1, Armenian manuscripts of 6th-14th centuries*], Moscou 1991, p. 50, fig. 66-71.

tel programme iconographique. Ainsi se distingue-t-il des exemples contemporains arméniens et tient une place de choix au sein des décors narratifs des tétraévangiles qui connaissent au XIe siècle un renouveau considérable[6].

L'importance de ce décor dans la formation et la transmission de la tradition arménienne de l'illustration des évangiles a déjà été soulignée à juste titre par Thomas F. Mathews qui y a reconnu une source d'inspiration déterminante pour le programme des évangiles de Glajor, un tétraévangile réalisé au début du XIVe siècle, dans le monastère éponyme de la région de Siwnik'[7]. Mathews a accessoirement signalé l'ampleur et l'originalité du programme iconographique des évangiles du catholicos comme un reflet de l'interprétation de l'économie du salut au sein de la pensée théologique arménienne. L'originalité du décor est de surcroît renforcée par la mise en page inédite des illustrations : elles sont systématiquement placées dans le corps du texte mais disposées perpendiculairement par rapport à lui[8]. Le décalage entre les actions de lire et de regarder est accentué par la disposition des légendes qui évoluent selon le sens des illustrations et non dans celui du texte[9].

La présence d'inscriptions identifiant les personnages et les scènes n'est guère toutefois une exception propre à ce manuscrit ni à la tradition arménienne. En effet, les annotations écrites constituent un élément essentiel des décors peints dès l'abandon de la peinture illusionniste dans le Haut Moyen Âge en Occident comme dans le monde byzantin[10]. Des manuscrits comme le psautier Chloudov réalisé peu après 843, les homélies de Grégoire de Nazianze de Paris (BnF grec 510 vers 880), élaborent des relations complexes de représentation et de lisibilité entre le texte et les images qui s'y rapportent, inaugurant un phénomène caractéristique du livre médiéval[11]. D'une manière analogue, les inscriptions épousent des éléments d'architectures peintes ou s'introduisent parmi les acteurs des scènes sur les parois de plusieurs églises dont la Cappadoce offre le témoignage le plus représentatif[12]. Quant à l'art arménien où les inscriptions architecturales s'épanouissent

6. N. P. ŠEVČENKO, Illuminating the liturgy : illustrated service books in Byzantium, dans *Heaven on Earth : art and the Church in Byzantium*, ed. by L. Safran, University Park PA 1998, p. 186-228, ici p. 191, 195.

7. T. F. MATHEWS and A. K. SANJIAN, *Armenian gospel iconography : the tradition of the Glajor Gospel* (Dumbarton Oaks Studies 29), Washington DC 1991, p. 77.

8. Voir aussi *Armenia sacra* (cité n. 2), n° 66 avec bibliographie et RAPTI, Image et rite (cité n. 1), p. 784-785.

9. La « mise en page » est ici entendue dans son sens conventionnel en transposant l'expression actuelle née avec l'imprimerie : J. GUMBERT, La page intelligible : quelques remarques, dans *Vocabulaire du livre et de l'écriture au Moyen Âge*, éd. par O. Weijers, Turnhout 1989, p. 111.

10. C. VOYER, Voir et entendre : des paroles dans l'image : à propos d'une enluminure du manuscrit 121 de la Bibliothèque municipale d'Avignon, dans *La parole sacrée : formes, fonctions, sens, XIe-XVe siècle* (Cahiers de Fanjeaux 47), Toulouse 2013, p. 383-402, ici p. 387. Voir aussi E. PALAZZO, Tituli et enluminures dans le Haut Moyen Âge (XIe-XIIe s.), dans *Épigraphie et iconographie : actes du colloque tenu à Poitiers, les 5-8 octobre 1995*, sous la dir. de R. Favreau (Civilisation médiévale 2), Poitiers 1996, p. 167-191, ici p. 169.

11. L. BRUBAKER, *Vision and meaning in ninth-century Byzantium : image as exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus*, Cambridge 1999, p. 24-26. O. PÄCHT, *Book illumination in the Middle Ages : an introduction*, London – Oxford 1986, p. 173.

12. C. JOLIVET-LÉVY, *Études cappadociennes*, London 2002, p. 80 : la lacune d'une étude de la paléographie et de la langue des inscriptions sur les peintures cappadociennes que Guillaume de Jerphanion regrettait jadis n'a toujours pas été comblée.

déjà au VII[e] siècle, l'annotation épigraphique n'est guère associée aux images avant le X[e] siècle[13] pour devenir systématique à partir du XI[e] siècle, comme dans le manuscrit des évangiles daté de 1038 (Maténadaran 6201) qui, de surcroît, constitue le parallèle le plus proche des évangiles du catholicos[14]. L'abondance des inscriptions dans ces derniers va de pair avec leur diversité quant à leur contenu et leur disposition au sein des compositions. Désignations, paroles ou commentaires, ces inscriptions se différencient considérablement de celles qui accompagnent les scènes christologiques plus habituellement illustrées dans les manuscrits arméniens du XI[e] siècle, notamment dans le groupe dit « de Mélitène » auquel les évangiles du catholicos ont été apparentés dès leur découverte[15].

La question de la contemporanéité entre le texte et les illustrations s'est naturellement posée et la réponse affirmative a servi à souligner l'ancienneté du livre et surtout celle de sa tradition supposée qui remonterait, selon les éditeurs, à un rouleau illustré[16]. Avec le fac-similé paru en 2000, Artašēs Mat'evosyan a proposé un relevé des légendes sans véritable édition ou commentaire sur la forme et la disposition des mots qui se rapportent aux figures[17]. En raison de la différence de l'écriture par rapport à celle de l'ensemble du texte sacré et la parenté paléographique des légendes avec les concordances dans les tables des canons et les mentions des célébrations liturgiques, il a réuni annotations et légendes en plus des corrections médiévales plus tardives apportées au texte sous une section intitulée « annotations des peintures »[18].

13. On note l'absence générale de légendes sur les stèles et les rares objets d'art porteurs d'images conservés de l'époque pré-arabe. Le nom inscrit à côté d'une des figures de bâtisseur à Zuartnoc' semble être un ajout postérieur. Pour les inscriptions architecturales voir T. GREENWOOD, A corpus of early medieval Armenian inscriptions, *DOP* 58, 2004, p. 27-91, ici p. 33-39. Au X[e] siècle, des inscriptions identifient la plupart des personnages bibliques et les saints à Aght'amar.

14. *Armenia sacra* (cité n. 2), n° 65 avec bibliographie. Pour d'autres exemples voir T. ИЗМАЙЛОВА, *Армянская миниатюра XI века* [T. IZMAÏLOVA, *Les miniatures arméniennes du XI[e] siècle*], Moscou 1979, fig. 44 et 46 et *The Gospel of Vazgen* (cité n. 5), p. 594-595.

15. MAT'EVOSYAN, L'évangile du catholicos (cité n. 5), p. 35 et MATHEWS, *Armenian gospel iconography* (cité n. 7), p. 54-55. Voir aussi *Treasures in Heaven : Armenian illuminated manuscripts*, ed. by T. F. Mathews and R. S. Wieck, New York 1994, n° 83 (p. 60), *Armenia sacra* (cité n. 2), n° 66, V. NERSESSIAN, *Treasures from the Ark : 1700 years of Armenian Christian art*, London 2001, n° 83 et L.-A. HUNT, Eastern Christian iconographic and architectural traditions. Oriental Orthodox, dans *The Blackwell companion of Eastern Christianity*, ed. by K. Perry, Oxford 2007, p. 388-419, ici p. 398.

16. *The Gospel of Vazgen* (cité n. 5), p. 6, 583-584. Mat'evosyan a d'ailleurs identifié scribe et peintre comme une seule et même personne. Se fondant sur des archaïsmes du texte, mais contraint par les affinités avec les manuscrits du XI[e] siècle et notamment celui de 1038, il a souhaité dater le manuscrit du X[e] siècle. Le seul élément chronologique ferme fourni par le manuscrit est la date de 1088, lorsque le livre a été « restauré » par un prêtre prénommé Sargis en un lieu indéterminé.

17. *The Gospel of Vazgen* (cité n. 5), p. 570-571. Sur la base de l'archaïsme du texte et sans doute pour le prestige d'une datation haute, Mat'evosyan a stipulé une distinction ferme au sein du décor. Il s'est en effet attaché à interpréter la différence évidente de la palette en attribuant au peintre principal, par ailleurs assimilé au copiste, une partie du manuscrit, implicitement considérée comme authentique. À cette partie homogène et caractérisée par les tons bruns de la palette, il a opposé, comme une intervention moins respectueuse, l'insertion de scènes à la fin du XI[e] siècle lors d'une restauration médiévale du manuscrit, probablement en 1088. Mat'evosyan a ainsi tenté de répondre à la question judicieusement posée de la signification exacte du mot նորոգել « restaurer » ou « rénover », un terme qui pourrait aussi correspondre plus simplement à une nouvelle dédicace.

18. « Նկարների մակագրությունները », *The Gospel of Vazgen* (cité n. 5), p. 576-580 et p. 6. La « correction » évoquée des miniatures semble consister à l'application d'une palette différente aux

Reprenant seulement les légendes des miniatures (cf. Annexe), les lignes qui suivent en proposent une analyse à la fois textuelle et iconographique, ce dernier axe concernant leur rôle et leur signification dans la construction des images. Ces aspects, apparemment distincts, semblent néanmoins s'entrecouper, concourant à une meilleure compréhension du manuscrit et de son programme iconographique singulier, indépendamment du problème de la datation.

Légendes et inscriptions

Les inscriptions font la spécificité du manuscrit au même titre que l'abondance des scènes, leur mise en page insolite ou encore l'attribution régulière d'étoles sacerdotales au Christ et aux disciples[19]. L'écriture des légendes semble relativement homogène même si l'on est parfois tenté de distinguer deux mains différentes, ce que le rendu des peintures n'interdit pas. Comme l'a observé Thomas Mathews, l'encre brune utilisée pour les légendes est la même qui a servi à l'ébauche des personnages, ce qui permet d'accepter encore plus aisément la cohérence de l'ensemble de ce codex illustré. Bien que la distinction stylistique soit pertinente, le tracé des figures présente une cohérence incontestable qui plaide en faveur de l'hypothèse de deux mains différentes et d'une modification de la palette pendant l'application de la couleur, une étape qui pourrait suivre l'ébauche des peintures. Pareillement pour les lettres, malgré une certaine irrégularité du corps, de l'interlettrage et des tracés, la possibilité de deux collaborateurs qui se sont peut-être partagé scènes et images paraît très vraisemblable, tout comme l'appartenance des inscriptions au projet initial de l'illustration du manuscrit[20]. La différence entre l'écriture du corps du texte et celle des légendes n'empêche pas d'envisager que l'ensemble puisse appartenir à la même époque avec, probablement, un tout petit intervalle entre la copie et l'exécution des illustrations, attribuable à la répartition du travail entre le copiste et le peintre. En effet, si les figures empiètent parfois sur les initiales ou effleurent les lignes du texte, elles le font très discrètement sans entraver la lisibilité.

Les désignations des personnages sont régulièrement disposées au-dessus de leurs têtes et leurs paroles sont souvent transcrites dans le champ. Cette manière d'animer les dessins en soulignant l'interaction entre les interlocuteurs semble propre à notre manuscrit, sans parallèles vraiment proches dans les exemples contemporains arméniens.

Les enluminures arméniennes attribuées au XI[e] siècle proposent parfois des légendes qui, à la manière de *tituli*, se rapportent à l'ensemble des illustrations, comme dans les évangiles de Mułni et dans les évangiles fragmentaires de Vienne[21], ou elles se contentent de nommer

illustrations : *ibid.*, p. 570-571. De plus, Mat'evosyan note en préambule des transcriptions la difficulté de lecture des annotations mais ne se prononce pas sur leur datation.

19. Mathews, *Armenian gospel iconography* (cité n. 7), p. 55.

20. Une irrégularité analogue se constate dans bien d'autres exemples comme les évangiles de Mułni, attribués aussi au XI[e] siècle (Izmaïlova, *Miniatures arméniennes* [cité n. 14], fig. 95, avec une différence pareille entre les inscriptions qui identifient l'évangéliste Jean et son disciple Prochore dans la même miniature).

21. Buschhausen, *Das Evangeliar Codex 697* (cité n. 5).

les personnages et d'autres éléments de chaque composition. Quant à l'orientation des légendes, elle hésite entre le sens de la lecture du livre ou celui de la lecture des images[22].

Elle n'est pas sans évoquer les figures animées grâce à leurs phylactères inscrits qui abondent dans les manuscrits gothiques mais n'apparaissent guère avant le XIIe siècle[23]. Les paroles sont transcrites, souvent de manière sélective, en Cappadoce, par exemple à Çavusin où l'ange s'adresse à Joseph en songe avec des mots disposés sous son aile, ou plus tard à Yüksekli, où la Vierge de l'Annonciation est figurée avec sa réponse à l'archange. La profession de foi du centurion y apparaît dans la Crucifixion comme à Tatlarin avec d'autres citations bibliques ou liturgiques[24]. Les invocations adressées aux saints cavaliers affrontés à Karsı kilise[25] constituent un autre exemple attachant d'une véritable interaction et suggèrent l'impact de cette image animée auprès de fidèles et une certaine sensibilité du public au message écrit.

Il est évident que les feuillets des évangiles du catholicos ont été préparés pour recevoir texte et images. La conversation entre le Christ et l'homme riche au fol. 107 et la guérison de l'aveugle Bartimée (fol. 109v, fig. 1) en offrent une preuve incontestable : chaque scène se répartit entre deux espaces blancs séparés respectivement par une et deux lignes de texte. La première image s'est passée de légende, les mots de l'évangile suffisant peut-être à animer l'entretien des deux personnages. Or dans la guérison de l'aveugle, l'appel de l'homme qui soulève l'infirme anticipe la réponse à sa supplique en l'empruntant au verset Mc 10,49, lisible à la page opposée au niveau de la peinture. Le copiste a donc calibré l'écriture non seulement en fonction de l'insertion programmée d'images mais aussi en tenant compte de leur schéma iconographique précis. Cela apparaît aussi dans l'illustration de la parabole de l'intendant, illustrée en deux panneaux insérés précisément dans les mots correspondants de deux versets successifs et se répondant sur les deux colonnes du même feuillet (fol. 183)[26]. Deux questions relatives à la fabrication des manuscrits se posent naturellement : celle d'un modèle illustré auquel les évangiles du catholicos doivent cette mise en page unique et celle de la collaboration entre le copiste et le concepteur du programme qui pourraient en l'occurrence être une même personne. L'hypothèse du rouleau illustré, avancée par les éditeurs du fac-similé[27], se fonde moins sur l'étude du manuscrit que sur la mise en page des illustrations. Cette interprétation s'inscrivait également dans la tradition de la méthode iconographique initiée par Kurt Weitzmann et encore influente à l'époque, qui s'attachait à la quête et à la restitution d'archétypes présumés, dont la recherche récente a cependant souligné les limites[28]. L'argumentation

22. Voir IZMAÏLOVA, *Miniatures arméniennes* (cité n. 14), fig. 42-44, 46-47. En revanche, la disposition verticale semble moins fréquente, limitée aux manuscrits qui portent des légendes courtes comme dans les évangiles de 1053 (Maténadaran 3793, *ibid.*, fig. 61).

23. Ch. DÉNOËL, Texte et image dans les vies de saints à l'époque romane : le rôle des tituli et des légendes descriptives, dans *Qu'est-ce que nommer?* (cité n. 1), p. 111-124, ici p. 121.

24. JOLIVET-LÉVY, *Études cappadociennes* (cité n. 12), p. 178, p. 249, p. 277, p. 308-310.

25. *Ibid.*, p. 295.

26. Repr. dans *Armenia sacra* (cité n. 2), n° 66.

27. *The Gospel of Vazgen* (cité n. 5), p. 583-584.

28. Pour la critique de la méthode de Weitzman, M.-L. DOLEZAL, Manuscript studies in the 20th century : Kurt Weitzmann reconsidered, *BMGS* 22, 1998, p. 216-263. Cf. *Art and text in Byzantine culture* (cité n. 1), p. 6 pour un résumé des approches des manuscrits et plus récemment

en faveur d'un ancien rouleau à peintures[29] a ignoré les légendes et l'iconographie des illustrations qu'il est intéressant d'examiner dans leur relation avec le texte.

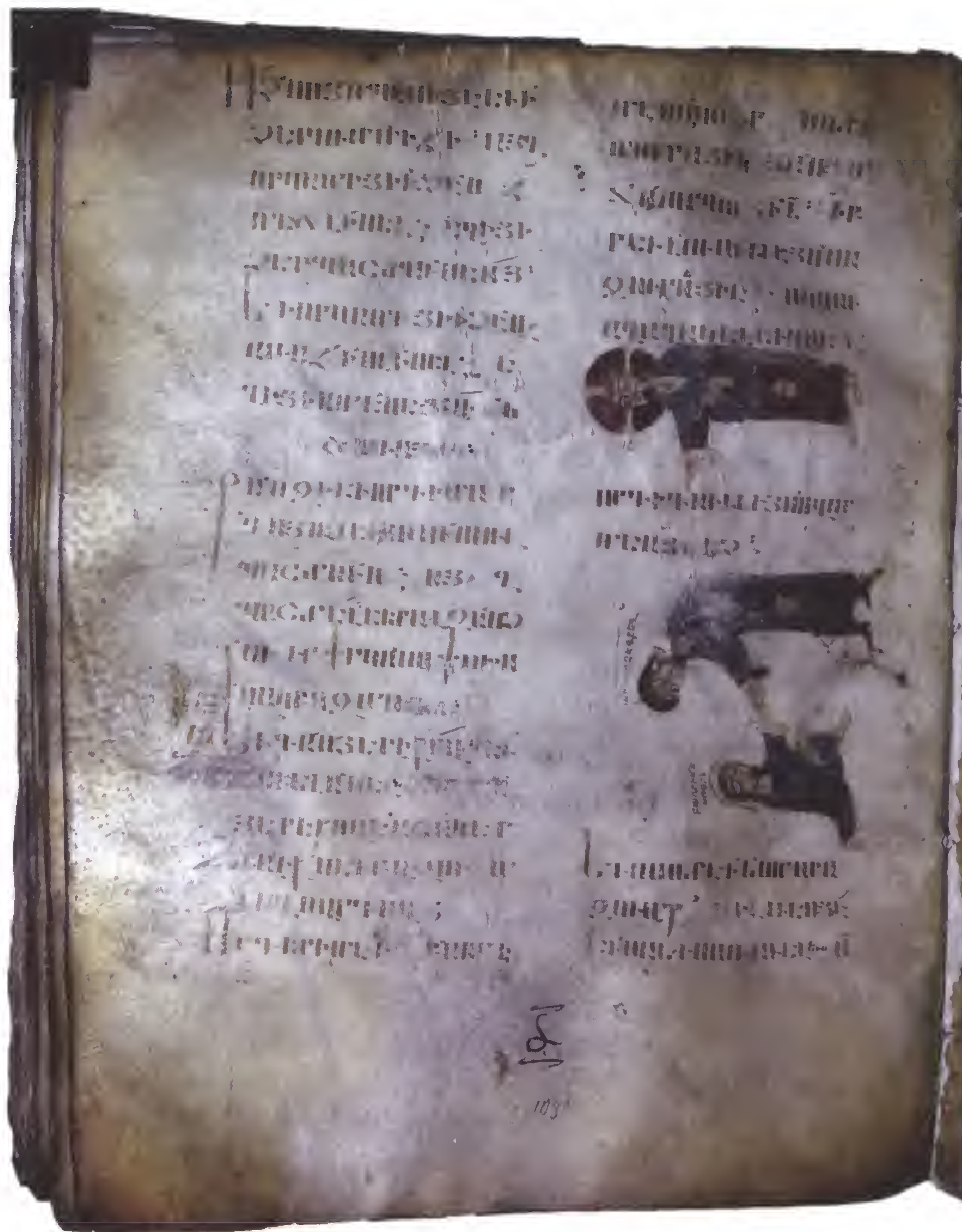


Fig. 1 – Maténadaran 10780, fol. 109v. Guérison de l'aveugle Bartimée.

G. Parpulov, The study of Byzantine book illumination : past, present, and future, *Paleoslavica* 21/2, 2013, p. 202-222, ici p. 216.

29. De plus, l'introduction tardive de la culture écrite en Arménie, à un moment où le codex était déjà prédominant dans l'ensemble du monde méditerranéen, fait penser que le format du rouleau, guère documenté dans le domaine arménien, n'a pas dû être pratiqué même si des exemples ont pu exister. Les rouleaux protecteurs conservés en grand nombre et datés entre la fin du XVe et le XIXe siècle, utilisés comme des amulettes, relèvent sans doute d'une autre tradition, indépendante du livre antique, et qui s'épanouit en Orient chrétien et musulman.

Nommer

Les inscriptions des évangiles de Vehap'aṙ, outre leur pertinence évidente à la question cruciale de la relation entre image et texte, relèvent de l'utilisation du manuscrit. Elles posent le problème du regard porté sur les images que la mise en page séparait du texte ainsi que du rôle des légendes pour la compréhension des passages ou de l'iconographie.

Sur soixante-deux illustrations dans le texte, quarante-sept portent des légendes. Il semble impossible de regrouper sous un critère commun les images qui en manquent. Ces dernières correspondent à toutes les catégories thématiques traitées : quelques-unes montrent des miracles et des paraboles, deux autres figurent Pierre, seul et dans son reniement[30]. Enfin, l'importance dogmatique de la Crucifixion (fol. 75ᵛ), de la montée sur la croix (fol. 125ᵛ) et de la lecture dans la synagogue (fol. 141ᵛ)[31] a pu dissuader l'auteur d'y ajouter des légendes qui risqueraient de sembler trop anecdotiques. La Présentation au Temple illustre leur usage habile (fol. 136, fig. 2). Description et exégèse se confondent dans l'image comme dans sa légende : « Siméon porte Jésus dans ses bras » propose une lecture précise de l'image privilégiant la reconnaissance du Christ par le représentant de l'ancienne loi mais aussi la préfiguration de la Passion à travers le geste sacerdotal du prêtre[32]. La précision de la légende est d'autant plus significative que cette peinture est le plus ancien exemple attesté d'une iconographie qui se propagera dans le monde méditerranéen dès le milieu du XIIᵉ siècle avec une forte valeur émotive et une connotation précise de préfiguration de la Passion[33]. L'inscription կոյսն « la Vierge » lisible sous le fond jaune du nimbe est aussi implicitement une allusion à la divinité du Verbe et au miracle de l'Incarnation[34].

Sans que le parti d'un silence épigraphique sélectif puisse être exclu complètement, une part de hasard dans l'annotation des images demeure aussi envisageable. Commentées ou non, les illustrations semblent se rapporter individuellement aux passages correspondants mais aussi s'articuler sur un récit visuel centré sur la vie du Christ. Le caractère aléatoire et descriptif des légendes devrait donc être pris en compte pour le rôle des images et leur éventuelle utilisation.

Quant aux scènes pourvues de légendes, la liste récapitulative (cf. Annexe) révèle une certaine diversité dans la composition pour la longueur, la syntaxe et la dépendance du texte. Souvent elles y empruntent des expressions telles quelles, parfois elles en remanient la syntaxe ou apportent des variations sur le vocabulaire. On remarque en outre que les disciples qui accompagnent le Christ dans la plupart des compositions sont systématiquement identifiés, même lorsque le texte ne les désigne pas. Cela pallie l'uniformité de leurs figures et l'absence de distinction de traits faciaux. Les disciples privilégiés sont Pierre, Jean et Jacques. La seule exception est significative : dans l'apparition

30. Fol. 37ᵛ, 43, 70, 73, 90, 92, 96ᵛ, 99ᵛ, 107, 111ᵛ, 113ᵛ, 125ᵛ.

31. Pour l'interprétation de ces thèmes, voir MATHEWS, *Armenian gospel iconography* (cité n. 7), p. 131-132, 138-139, 158-163.

32. I. RAPTI, Un tétraévangile arménien de 1313 et ses miniatures géorgiennes, *REArm* 29, p. 259-321, ici p. 263, 279.

33. H. MAGUIRE, The iconography of Symeon with the Christ child in Byzantine art, *DOP* 34-35, p. 261-269 (reimpr. dans ID., *Rhetoric, nature and magic in Byzantine art*, Aldershot 1998, art. XIV), ici p. 261-263.

34. *The Gospel of Vazgen* (cité n. 5), p. 571.



Fig. 2 – Maténadaran 10780, fol. 136. Présentation au Temple.

du Christ aux pèlerins à Emmaüs, les inscriptions nomment Cléopas, rarement identifié dans l'iconographie de la scène et y ajoutent, exceptionnellement, Paul[35].

Malgré leurs répétitions, les noms des disciples, comme l'ensemble des légendes d'ailleurs, sont toujours inscrits en toutes lettres et seule l'abréviation **Տր Յս** « Seigneur Jésus » est récurrente à travers le décor. Cette allusion à la divinité inhérente dans la nature incarnée n'est pas rare dans l'imagerie arménienne même si les parallèles abondent dans des œuvres plus tardives. Sans témoigner à elle seule d'une polémique confessionnelle, cette appellation reflète la christologie de l'Église arménienne tout en raisonnant accessoirement comme une invocation répétée à travers les pages.

À deux reprises seulement, dans l'entrée à Jérusalem et dans la scène de Pilate se lavant les mains, les désignations portent sur des objets inanimés : les branches et les vêtements étalés au passage du Christ dans la première et le bassin dans la seconde. Ces mots ne sont pas tous, cependant, dictés par le récit : **ծառք** (arbres) répond au **ոստս ի ծառոց** (branches

35. Mathews, *Armenian gospel iconography* (cité n. 7), p. 144-145 propose d'ex[illegible] identification comme symbolique de la transmission de la loi, évoquée déjà dans [illegible] décor par la représentation de Pierre dans Mt 16,18.

d'arbres) du texte évangélique, lisible sous la peinture, comme **հանդերձ** (habits)[36]. En revanche, **արմաւ** (palmier) et **տղայք** (garçons) ne trouvent pas de justification dans le récit de Mathieu ni dans l'image. Les branches de palmier dont dérive l'appellation de la fête[37] à partir du v[e] siècle sont toutefois mentionnées dans le récit de Jean (12,12) et préconisées pour le rituel des célébrations du dimanche des Palmes dans le lectionnaire-typikon de l'Église arménienne[38].

Dans l'ablution de Pilate, la légende qui identifie le bassin sert à justifier cet élément visuel complémentaire au récit qui pour sa part évoque seulement l'eau, sans mentionner serviteur ni accessoires. Étant donné la sobriété des formules iconographiques, il paraît vraisemblable que le peintre ou le commentateur des illustrations ne se soit pas souvent trouvé dans le besoin d'identifier les architectures ou les éléments de mobilier. Il s'en est toutefois passé en laissant sans commentaire le bateau dans l'apaisement de la tempête (fol. 90) ou encore l'édifice figurant le palais d'Hérode dans la décollation de saint Jean Baptiste.

Gloser/interpréter

Cette liberté des légendes par rapport au texte et aux images à la fois permet d'enrichir le premier et à préciser les secondes. Elle se constate également dans le choix des légendes qui nomment les acteurs ou définissent l'action, voire dans les paroles des personnages. Ainsi, la même scène de Pilate se lavant les mains montre-t-elle la synergie entre éléments figurés et inscriptions : le peintre opte pour une composition symétrique où la hiérarchie dramatique est assurée grâce au rôle central alloué à l'eau à travers l'aiguière et le bassin, mais aussi à travers le rôle actif du gouverneur; son initiative est interprétée au-delà du texte même par l'impératif écrit au même emplacement central que l'eau : **լուացի** « j'ai lavé » (fig. 3).

D'une manière analogue, d'autres légendes infléchissent des formules iconographiques plutôt convenues reflétant une sensibilité particulière à l'égard de l'épisode illustré : dans l'Arrestation du Christ déployée sur presque toute la hauteur de la colonne de gauche (fol. 71, fig. 4), les légendes tendent à équilibrer les deux épisodes de la composition[39]. Tournant le dos aux figures enlacées de Jésus et de Judas mais serré contre elles au centre du bandeau, Pierre, qui lève l'épée pour couper l'oreille du premier des trois soldats

36. Mt 21,8 : **Եւ բազում ժողովուրդք տարածեցին զհանդերձս իւրեանց ի ճանապարհին, եւ այլք հատանէին ոստս ի ծառոց...**

37. *Le codex arménien Jérusalem 121. 2, Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits*, introd., textes, trad. et notes par A. Renoux (PO 36), Turnhout 1971, p. 257-259.

38. A. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121. 1, Introduction : aux origines de la liturgie hiérosolymitaine* (PO 35), Turnhout 1969, p. 79-80. Ch. Renoux, *Le lectionnaire de Jérusalem en Arménie : le čašoc῾. 3, Le plus ancien čašoc῾ cilicien : le Erévan 832* (PO 49/5), Turnhout 2004, p. 611-612. Les passages de Matthieu et de Jean sont lus à la liturgie et le soir du dimanche des Palmes. L'iconographie de l'Entrée à Jérusalem reflète la tradition d'une procession populaire festive, documentée à Jérusalem aux premiers siècles chrétiens et abandonnée par la suite dans le monde grec : cf. aussi M. Morozowich, A Palm Sunday in the Byzantine tradition, *OCA* 75, 2009, p. 359-383. Pour le rôle cultuel des palmes et le symbolisme triomphal que leur attribue l'exégèse arménienne, voir Mathews, *Armenian gospel iconography* (cité n. 7), p. 103.

39. La mise en page étalée s'oppose à la tradition byzantine qui regroupe la foule des soldats et des Pharisiens derrière les protagonistes : Mathews, *Armenian gospel iconography* (cité n. 7), p. 109.

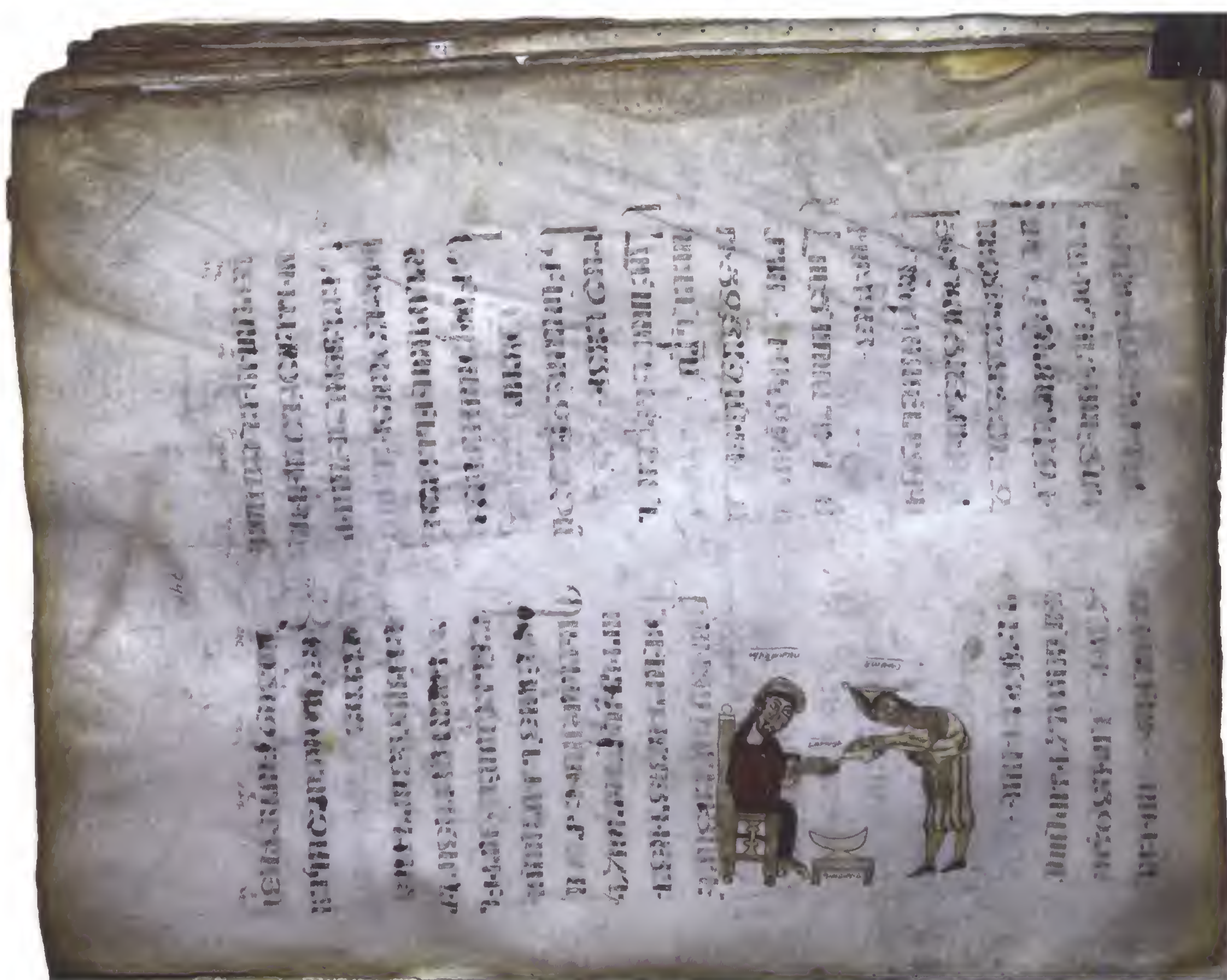


Fig. 3 – Maténadaran 10780, fol. 74v. Pilate se lavant les mains.

alignés dans la partie droite, se dresse comme un contre-exemple à Judas. Désignée au présent par une phrase complète qui ondule au-dessus du nimbe, l'action du disciple contrebalance les personnages principaux et assure l'équilibre entre les deux épisodes de l'Arrestation. Si la présence des disciples à gauche semble attendue, celle des soldats armés et munis de boucliers repose sur une interprétation du récit : les mots **Դասք զինուորացն սուսերաւք** « les ordres des soldats avec des épées » s'accordent avec l'apparence du groupe des persécuteurs que le récit décrit comme la multitude (**ամբոխ բազում**) mais ne dérivent pas du récit des évangiles. En revanche, la désignation de Pierre fait résonner le verset correspondant selon Jean (18,10), le seul à nommer le disciple et à mentionner l'épée dans ses mains[40].

Quant au verbe **եհատ** « il coupa », il ajoute aux expressions **եհան** ou **ի բաց եհան** des évangiles un sens plus fort de mutilation. L'Arrestation du Christ montre par le choix des légendes que, malgré l'étroite proximité entre le récit et l'image, la lecture ne dépend pas uniquement du texte illustré qui encadre la peinture.

40. Dans d'autres cas, comme au fol. 49v, les disciples sont nommés aussi sans être mentionnés dans le récit.



Fig. 4 – Maténadaran 10780, fol. 71. Arrestation du Christ.

Une intention comparable se fait sentir dans le cas de légendes empruntées au texte, comme celle de la Dérision du Christ (fol. 75). La reprise d'expressions bibliques par des synonymes susceptibles d'introduire quelques nuances sémantiques supplémentaires est particulièrement intéressante : elle semble confirmer le rôle, entre autres, de ces images comme commentaires visuels qui appellent à leur tour à expliciter par écrit les signes dessinés par des figures. En convoquant à leur manière, au moyen des légendes, le texte-source dans lequel elles s'introduisent, les compositions s'émancipent de leur contexte narratif dans la mesure où celui-ci n'est plus indispensable à leur compréhension. Elles en offrent ainsi une version succincte mais limpide et puissante. Elles instaurent également une autre possibilité de perception du récit par un nouvel équilibre entre les capacités sensorielles et intellectuelles sollicitées : la réception du texte évangélique repose sur la vision et l'ouïe de l'assemblée qui l'entend récité dans un cadre rituel défini par les lectures liturgiques. De leur côté, les illustrations sollicitent aussi à leur manière la vision tandis que leurs légendes trahissent tout autant l'importance de l'écoute des compléments ou des commentaires qu'elles introduisent[41]. Surtout elles témoignent de l'introduction simultanée, certes très discrète, d'un registre oral et familier.

41. *Rituale Armenorum*, ed. by F. C. Conybeare, Oxford 1905, p. 37. La dédicace du livre convoque l'ouïe par la récitation du psaume 58 : « peuple, prête l'oreille à ma loi ». Pour la psychologie de la

Animer

Cet aspect familier de la langue se fait également sentir dans les approximations vocaliques et orthographiques parfois signalées ou corrigées par les éditeurs du fac-similé. Il se constate de manière encore plus caractéristique dans la « traduction » de quelques formules particulièrement classiques de l'arménien biblique comme **երթ** « va » remplacé par **գնա** dans la guérison du paralytique, répété dans les deux illustrations du thème (fol. 45, 145). Entre commentaire et oralité, l'illustration de l'onction du Christ dans la maison de Simon, aux fol. 119 et 153, désigne la pécheresse comme femme prostituée ou adultère (**պոռնիկ կինն** *poṙnik kinn*). Pour superflue qu'elle puisse paraître, la légende a sa propre importance dramatique : en précisant la nature des péchés de la pénitente elle souligne son acte d'humilité tout comme la magnanimité du Seigneur. Celle-ci se manifeste d'ailleurs à l'égard de la femme adultère sauvée de la lapidation (Jn 8,1-11), un épisode qui n'est pas ici illustré, mais que l'image semble évoquer en y empruntant la désignation *poṙnik* de la pécheresse, au lieu du mot **մեղաւոր** employé dans Lc 7,37. Au sein de cette illustration minimaliste, image et légende proposent de plus une opposition rhétorique puissante entre la pénitence et la luxure représentée par la femme, qui, à son tour, s'impose comme contre-exemple sur le cadre narratif de l'épisode et la richesse du banquet.

Parmi les diverses guérisons, celles de deux possédés aux fol. 45 et 104ᵛ dérogent au texte et substituent aux définitions évangéliques de l'épilepsie et du mutisme le terme plus générique mais très explicite **դիւահարն** « possédé par le mal ». L'intention de rapprocher le contenu évangélique du registre des fidèles que reflètent les paraphrases ou les adaptations lexicales perpétue l'importance de l'interprétation orale. Ancrée aux débuts de la littérature biblique et exégétique, elle se renouvelle dans la préoccupation, exprimée à la même époque environ par Xosrov Anjewacʻi, d'enrichir la prière en lui autorisant une certaine liberté et d'en « raviver la ferveur par la paraphrase »[42].

Ce rapprochement des fidèles se concrétise de manière éloquente dans les scènes qu'animent les paroles des personnages[43]. Il ici culmine au fol. 40ᵛ dans la supplication de la Cananéenne interprétée par un véritable dialogue entre les protagonistes, lequel prédomine dans l'espace pictural (fig. 5). Thomas F. Mathews a souligné l'originalité du schéma iconographique, sans parallèle en Occident ou à Byzance, et relevé sa dimension sémantique ecclésiale, la reconnaissance du Sauveur par l'Église des gentils[44]. La reprise du schéma du XIᵉ siècle dans les évangiles de Glajor ignore les inscriptions sans que cela n'empêche la lisibilité de la composition, émancipée en une page entière face aux versets correspondants. La comparaison entre les deux images permet de constater le rôle actif des inscriptions dans les évangiles du catholicos tout en posant le problème de leur

perception visuelle physique et sensorielle, voir M. CAMILLE, Before the gaze : the internal senses and late medieval practices of seeing, dans *Visuality before and beyond the Renaissance : seeing as others saw*, ed. by R. S. Nelson, Cambridge 2000, p. 197-223, ici p. 217.

42. Grégoire de Narek, *Tragédie : Matean ołbergutʻean*, introd., trad. et note par A. et J.-P. Mahé (CSCO 106), Lovanii 2000, p. 36-37 ; J.-P. MAHÉ, Traduction et exégèse : réflexions sur l'exemple arménien, dans *Mélanges Antoine Guillaumont : contributions à l'étude des christianismes orientaux*, Genève 1988, p. 243-255, ici 244.

43. Cf. *supra* p. 550-552.

44. MATHEWS, *Armenian gospel iconography* (cité n. 7), p. 92-93.

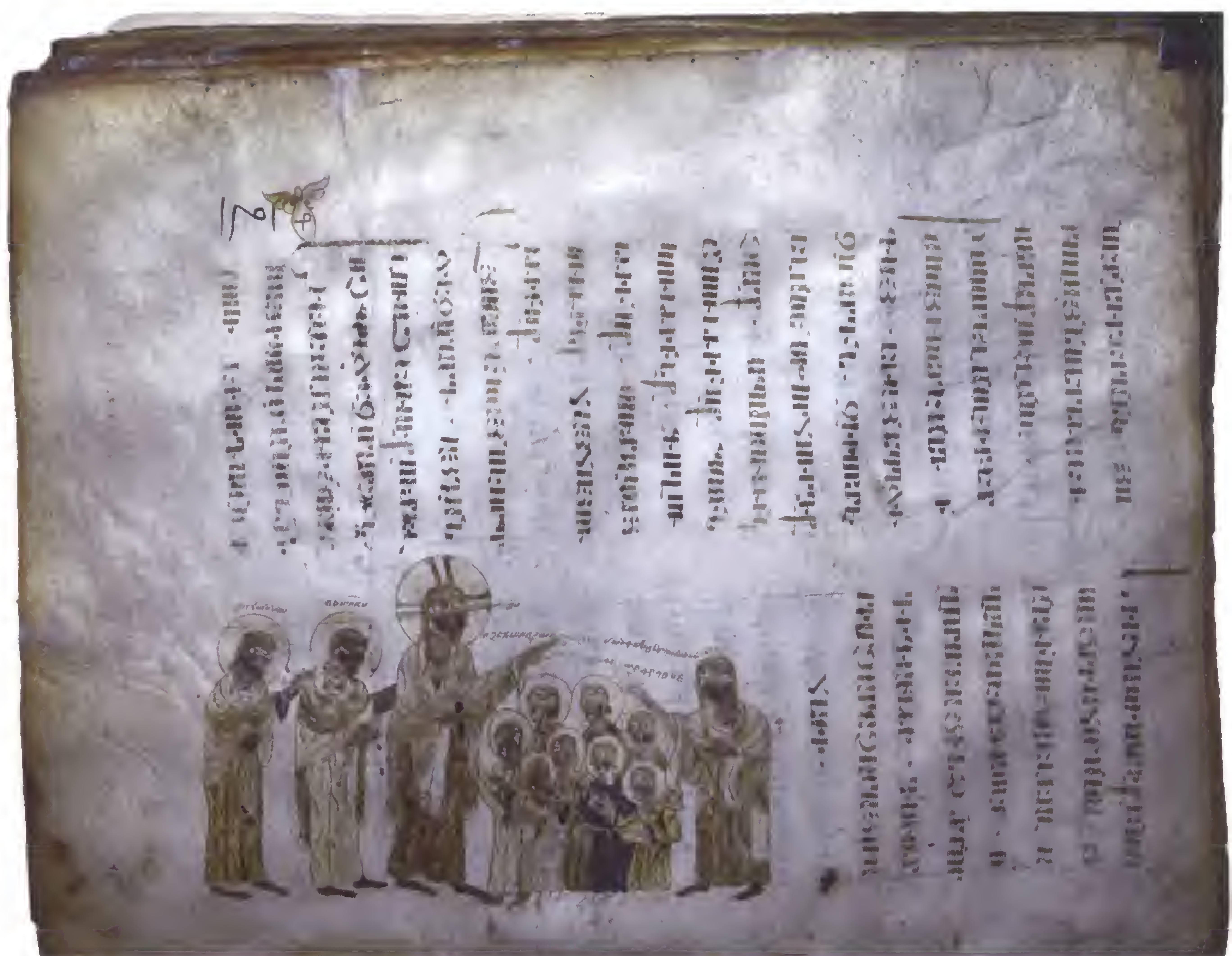


Fig. 5 – Maténadaran 10780, fol. 40v. Supplication de la Cananéenne.

présentation exceptionnelle dans le cas de cette scène. L'emplacement de la miniature a été précisément calculé pour suivre l'adresse de la Cananéenne au Christ selon Mt 15,23. Les paroles de la femme sont de nouveau récitées dans l'image mais transcrites dans une écriture inversée, en miroir, qui évolue de droite à gauche. Sur la ligne supérieure, les mots du Christ, Mt 15,26, se déploient dans le sens de l'action pour atteindre la figure de l'implorante. L'intérêt de ce dialogue épigraphique tient aussi bien à son puissant effet visuel qu'à l'interprétation du texte. Les paroles échangées dans l'image appartiennent en réalité à deux versets distincts, Mt 15,22 et 15,26. Ignorant l'indifférence initiale de Jésus à la requête de la Cananéenne (Mt 15,23), l'image contracte le récit en faveur de la rencontre entre les deux personnages. Le tracé inédit de la supplique révèle, certes, l'habileté de la main qui s'y est aventurée et l'intention de matérialiser les paroles par l'écrit avec un goût pour la sophistication des annotations qui émerge alors en Occident[45]. Or au niveau sémantique, la solution originale du peintre des évangiles du catholicos semble également contribuer au symbolisme ecclésial de la composition : la reconnaissance du Messie et la préfiguration de l'Église des gentils. La lisibilité partielle de l'appel de la Cananéenne se justifie par le sens des paroles, plus important semble-t-il que celui de

45. Palazzo, Tituli et enluminures (cité n. 10), p. 171.

la lecture. Les deux phrases sont disposées de sorte à émaner des bouches des figures et à atteindre leur interlocuteur : en les calibrant tant bien que mal, l'auteur des légendes était sûrement sensible au fait que l'invocation de la mère atteigne la main salvatrice du divin docteur dont la réponse se pose pareillement comme une bénédiction sur la tête de la Cananéenne. En l'absence de tout encadrement architectural, ou d'organisation spatiale des figures, l'étrange voix de la Cananéenne est peut-être le seul élément visuel évoquant son altérité ethnique et la transcendance de son approche du Christ[46]. Outre une certaine difficulté de réalisation et de lecture, la singularité de ce dialogue croisé pourrait peut-être s'expliquer par la signification particulière de l'épisode que l'image et ses légendes s'attachent à exprimer. La complémentarité visuelle et sémantique constatée entre la formule iconographique et les légendes semble donc témoigner de leur appartenance à un projet d'illustration initial, conçu comme un ensemble.

Dans la guérison du possédé au fol. 45 (fig. 6), la supplique du père est transcrite de la même manière inversée qui privilégie le flux des mots à leur lisibilité. Comme dans l'image précédente, la requête du père, ici placée en diagonale, est calibrée pour atteindre la main divine. Le récit n'attribue pas de paroles précises au Christ qui, selon le verset

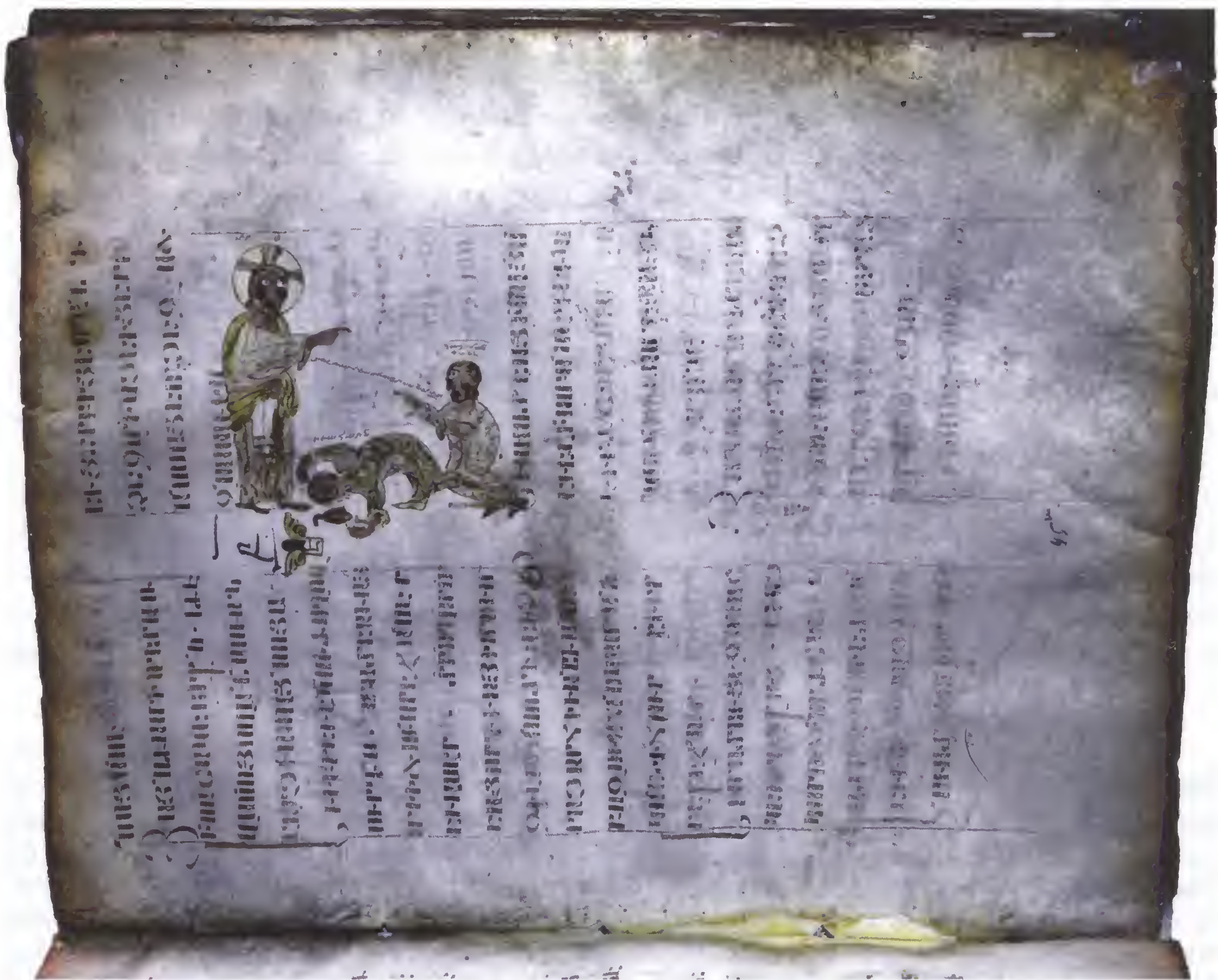


Fig. 6 – Maténadaran 10780, fol. 45. Guérison du possédé.

46. Mathews, *Armenian gospel iconography* (cité n. 7), p. 93.

écrit comme une légende au-dessous de la scène, a fait fuir le démon. Sans illustrer le diable chassé, le peintre montre le Christ adressant au père un geste de bénédiction qui signifie sa rémission et l'exaucement de son vœu.

Enfin, cinq autres scènes aux fol. 21ᵛ, 73ᵛ, 145, 147ᵛ et 220 font parler le Christ, Pilate ou d'autres personnages. Le procédé complexe de l'inversion des lettres n'est plus de mise mais la disposition des paroles transcrites au style direct semble toujours réfléchie par rapport au schéma et au contenu des compositions. Les ordres de guérison adressés à l'égard des paralytiques des fol. 21ᵛ et 145 se distinguent par la répétition identique de l'expression animée par l'appel արի *ari* « lève-toi ». La reprise du commandement tracé dans les deux cas en diagonale pour atteindre l'oreille de l'infirme alité établit un contact ferme entre le médecin divin et l'être humain en quête de salut tout en soulignant le parallèle entre les deux épisodes.

L'absence générale de ponctuation est particulièrement sensible dans la comparution du Christ au fol. 73ᵛ. Sans le point d'interrogation, la question de Pilate résonne comme une affirmation : « tu es le roi des Juifs », une ambiguïté qui semble refléter quelque intérêt bienveillant pour le personnage du préfet[47].

La dernière image animée, au fol. 220, illustre la rencontre du Christ et de la Samaritaine au puits de Jacob. Cet épisode doté d'un fort symbolisme baptismal et liturgique est aussi l'occasion d'un discours dévoilant progressivement la divinité du Seigneur[48] : contrairement à la neutralité de la formule iconographique qui évoque l'échange entre les personnages d'une manière générale et symbolique, la légende rappelle le début du récit (Jn 4,7) copié deux pages plus haut au fol. 218ᵛ. L'illustration est en effet placée à la fin de l'épisode sous le verset Jn 4,29 qui relate le témoignage de reconnaissance du Christ par la femme auprès de ses concitoyens. Dans un subtil contraste avec le contexte immédiat de la manifestation et de la confession de la divinité du Christ, la légende « donne-moi à boire » selon les mots du Christ au début de la péricope souligne accessoirement la fragilité de sa nature humaine, élément incontournable de l'économie du salut[49].

47. *Ibid.*, p. 111-112. Pour la ponctuation du texte dans le manuscrit, *The Gospel of Vazgen* (cité n. 5), p. 569.

48. Mathews, *Armenian gospel iconography* (cité n. 7), p. 150.

49. L'humanité charnelle du Christ est soulignée par divers moyens sans contrevenir à la position dogmatique de l'Église nationale : Grégoire de Narek, *Tragédie* (cité n. 42), p. 37. Nersēs Šnorhali décrit la sueur qui s'écoule pendant la prière au Mont des Oliviers (Ch. Renoux, Le Triduum pascal dans le rite arménien et les hymnes de la grande semaine, *REArm* 7, 1970, p. 55-122, p. 106), Grégoire de Narek imagine le Christ pleurer sur le tombeau de son ami Lazare (A. Terian, Saint Gregory of Narek on the human nature, dans *Saint Grégoire de Narek : théologien et mystique : colloque tenu à l'Institut pontifical oriental, 20-22 janvier 2005*, actes publiés par J.-P. Mahé et B. L. Zekiyan [OCA 275], Roma 2006, p. 99-111). Un suiveur de T'oros Ṙoslin le montre évidemment fatigué assis sur un rocher avant la rencontre avec la Samaritaine (Jérusalem, Patriarcat arménien 2653 [évangiles de la reine Keran] fol. 297ᵛ). T'oros de Tarōn le fait lever un verre de vin dans le mariage de Cana des évangiles de Glajor exploitant l'ambiguïté entre un geste mondain et sa connotation eucharistique (Mathews, *Armenian gospel iconography* [cité n. 7], p. 147-148; Rapti, Image et rite [cité n. 1], p. 795-796).

Repérer ?

Deux inscriptions en grec se détachent de l'ensemble, posant le problème du contexte de réalisation du manuscrit. Les éditeurs du fac-similé les ont dûment signalées avec deux autres occurrences de grec, l'une pour identifier l'évangéliste Jean, l'autre le Christ[50]. Contrairement à ces derniers exemples qui trouvent des parallèles dans les manuscrits arméniens du XIe siècle, les deux inscriptions en grec dans l'évangile de Luc se signalent par leur présence complémentaire aux désignations en arménien mais aussi par un certain écart par rapport aux scènes. Comme dans les évangiles de Trébizonde, au fol. 131, χερετισμὸς donne le titre de l'Annonciation dont les protagonistes sont identifiés en arménien. En revanche, dans l'Annonciation de Zacharie, le nom du prêtre en grec double assez curieusement celui en arménien qui surmonte la figure. Le tracé des lettres dans une minuscule ronde s'apparente aisément aux écritures de l'époque byzantine moyenne tandis que l'orthographe défectueuse de l'Annonciation n'est guère surprenante à cette époque[51]. Il n'est pas impossible de reconnaître dans leur aspect officieux l'écho d'un modèle grec ou pourvu d'annotations en grec. En ce cas, ces brèves légendes pourraient avoir été à l'origine des repères désignant l'emplacement des scènes. C'est ce qu'indique le tracé rapide et léger qui, à la différence des légendes en arménien plus épaisses et appuyées, semble réalisé à la mine de plomb comme les réglures verticales des colonnes du texte.

Inscriptions et programme iconographique

L'aperçu de l'ensemble des légendes permet de constater aisément leur pertinence à la vie terrestre du Christ et notamment à son ministère. Ceci est en effet le thème majeur de l'illustration, un autre trait qui distingue ce tétraévangile. Sur quarante-cinq scènes du ministère du Christ, vingt-quatre illustrent des miracles dont vingt et une sont des guérisons. La prédominance de ces miracles prolonge une tradition antique qui remonte à la thématique des premiers sarcophages et que les théologiens orientaux soulignent volontiers[52]. Si la proportion des miracles semble ici exceptionnelle, un goût analogue apparaît dans quelques décors byzantins des débuts de l'époque post-iconoclaste, tel le décor marginal d'un évangéliaire grec de Paris (BnF gr. 115) attribuable à la seconde moitié du IXe ou au Xe siècle et visiblement tributaire de modèles antiques[53]. Une importance comparable est accordée aux miracles de guérison dans le recueil illustré des *Sacra parallela* de saint Jean Damascène (BnF suppl. gr. 923) qui accumulent dix-neuf représentations sur

50. *The Gospel of Vazgen* (cité n. 5), p. 583-584.

51. Pour des formes comparables des lettres x et Z voir *Exempla scripturarum. 4, Codices Graeci bibliothecae Vaticanae selecti*, ed. H. Follieri, Romae 1969, pl. 21 (Vat. gr. 2155, fol. 306v, de l'an 981), 22 (Urb. gr. 20 de 992) et pl. 34 (Vat. gr. 1650 de 1034).

52. T. F. Mathews, A. Taylor, *The Armenian Gospels of Gladzor : the life of Christ illuminated*, Los Angeles 2001, p. 32.

53. Chr. Paschou, Les peintures d'un tétraévangile de la Bibliothèque nationale de Paris : le grec 115 (Xe siècle), *Cahiers archéologiques* 22, 1972, p. 61-86, ici p. 72, accepte la dépendance d'un modèle oriental proposée par Gabriel Millet (*Recherches sur l'iconographie de l'évangile aux XIVe, XVe et XVIe siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont-Athos*, Paris 1916, p. 8) ; pour l'étude iconographique du ministère, p. 75-82. Le manuscrit grec semble reprendre la tradition des évangiles de Sinope du VIe siècle et comme ceux-ci, il ne conserve qu'une partie du récit de Matthieu.

les trois pages dévolues aux miracles du Seigneur[54]. De la même époque, l'aire du Caucase conserve un parallèle méconnu malgré l'originalité de son programme iconographique et sa datation précise : les évangiles dits du Džruči I (Tbilisi, Institut Kekelidzé H-1660), vers 940, présentent les guérisons miraculeuses de trois catégories d'infirmes – aveugle, paralytique et possédé[55] –, où la tension dramatique est soulignée par des inscriptions comme par la représentation des personnages au premier plan et à grande échelle. Placés en guise de frontispices face aux portraits des auteurs, ces miracles récapitulent, avec la Vierge à l'enfant associée à Matthieu, le message sotériologique de l'Incarnation. Bien que leur style et la mise en page appartiennent à des traditions distinctes, ces manuscrits partagent un certain archaïsme qui se fait aussi sentir dans la sobriété des compositions dépourvues de fonds architecturaux et d'éléments de mobilier ou d'accessoires si ceux-ci ne jouent pas un rôle dramatique essentiel. Une attention comparable portée à l'enseignement et aux miracles du Christ s'observe à la même époque sur les fresques de Cappadoce, en plus d'un goût commun pour le narratif, qui anime non seulement les cycles dits archaïques mais aussi ceux du xe siècle, pour leur part imprégnés de l'esprit missionnaire de la reconquête de l'Est[56]. Le ministère et les miracles, qui ne sont pas documentés dans les décors monumentaux de Constantinople à cette époque, pourraient servir une rhétorique contre les hérésies à l'attention d'une population composée de chrétiens hétérodoxes attirés ou annexés par l'Empire byzantin[57]. Cependant, ces décors n'étaient peut-être pas des programmes de conversion ou d'acculturation à l'orthodoxie chalcédonienne : l'évocation des arguments antihérétiques des premiers siècles du christianisme pourrait même au contraire faire miroiter l'idéal d'une Église universelle victorieuse. Les analogies des évangiles de Vehap'aṙ avec les décors cappadociens, parfois assez précises, n'interdisent pas l'hypothèse que le livre ait été réalisé dans un tel contexte de mixité sans impliquer forcément des fins missionnaires. La présence des quelques inscriptions en grec et les affinités avec le groupe dit de Mélitène l'étayent également tandis que la région de Tarōn, acquise à Constantinople au milieu du xe siècle, est une autre possibilité. Rien n'autorise, en revanche, à chercher au programme des évangiles du catholicos une stratégie de conversion à l'usage byzantin ni la réfutation de celle-ci. Sans méconnaître l'impact des polémiques confessionnelles qui ont pu contribuer au choix de ce répertoire, il faudrait y privilégier une sensibilité commune avec les décors byzantins de l'époque et le désir de faire partager et vivre l'expérience du processus salvateur.

54. M. Evangelatou, Word and image in the *Sacra Parallela* (Codex Parisinus Graecus 923), *DOP* 62, 2008, p. 113-197, ici p. 130.

55. Ш. Амиранашвили, *Грузинская миниатюра* [Š. Amiranšvili, *Les miniatures géorgiennes*], Moscou 1966, fig. 7, 11-12; A. Alpago-Novello, J. Lafontaine-Dosogne et V. Beridze, *Art and architecture in medieval Georgia*, Louvain-la-Neuve, 1980, p. 34, fig. 66. http://www.unesco-ci.org/photos/showphoto.php/photo/6096/title/djrutchi-four-gospels28h-1660-29-2c-936-/cat/1019 (consulté le 15.04.2014).

56. Jolivet-Lévy, *Études cappadociennes* (cité n. 12), p. 33.

57. C. Jolivet, Tokali kilise revisited : new considerations on Christ's ministry cycle in the New Church, *Uluslararası Nevşehir tarih ve kültür sempozyumu bildirileri*, ed. A. Öger, Ankara 2012, p. 137-141. À propos de l'analogie de composition entre les décors monumentaux de Cappadoce, il convient de rappeler la mention dans la *vita* du patriarche Nicéphore des images sacrées « calamo excerptas in codicem », PG 100, col. 38.

Dans les évangiles de Vehapʻaṙ, texte, images et annotations s'articulent dans une relation dialectique qui laisse apparaître plusieurs possibilités et niveaux de lecture. Grâce aux légendes, les figures s'affranchissent du récit qui les encadre et sur lequel elles s'appuient pour s'offrir à une appréhension immédiate[58]. Les mêmes légendes semblent aussi garantir la légitimité des images qui reviennent dans les décors arméniens non sans une certaine hésitation après une longue période de réflexion dogmatique et d'évolution des arts arméniens dans l'univers aniconique de l'Islam. Si dans leur relation sophistiquée avec le texte, les illustrations proposent un fil conducteur de l'ensemble des évangiles avec un accent particulier sur l'action salvatrice du Christ incarné, les légendes participent soigneusement de ce message qu'elles soulignent à leur manière. Elles semblent également pallier utilement le laconisme des schémas en habitant l'espace des scènes. Les paroles jaillissent et se répandent en lignes courbes comme le flux de la voix ou elles émanent des mains avec la puissance des actes qu'elles désignent. Authentifiant les personnages, elles renforcent leur présence à travers les pages et l'action et spécifient des formules iconographiques sommaires[59]. Les répétitions ou les correspondances iconographiques suggèrent des comparaisons mesurant la ressemblance entre figures peintes et histoire du salut.

Les légendes du M10780 semblent étroitement liées à la tentative d'élaborer un programme qui parcourt le livre et véhicule le message du Salut par l'Incarnation et l'institution de l'Église. La narration de la vie du Christ et de son œuvre sur terre, jalonnée de passages familiers grâce à leur utilisation dans la liturgie, n'empêche pas une vocation exégétique du récit visuel sur le récit du texte[60] : c'est à quoi semble s'attacher la mise en image de quelques épisodes mineurs comme le message de l'épouse de Pilate (fol. 73). L'aspect narratif du décor des évangiles du catholicos est toutefois incontestable et semble renforcé par la disposition des images dans le texte, qui tranche avec les dispositifs de la tradition antique qui privilégie de son côté l'association typologique des scènes souvent détachées du texte[61]. L'observation des miniatures et de leurs légendes ou paroles inscrites amène à constater que le programme iconographique sert simultanément les deux causes, la narration et l'exégèse, qui finalement ne sont pas incompatibles mais concurrentes et complémentaires.

Le(s) peintre(s) ou le(s) concepteur(s) du programme de notre manuscrit ont opté pour un récit bien plus détaillé que les séries d'images dans les cycles de préface du VIe siècle[62].

58. Pour la fonction des miniatures comme procédé de mémorisation *(mnemonic devices)*, voir EVANGELATOU, Word and image (cité n. 54), p. 143-151 et 196-197.

59. BRUBAKER, *Vision and meaning* (cité n. 11), p. 37-43, pour la fréquence de ces schémas dans les mss du IXe s.

60. L'analogie est intéressante avec la Cappadoce où le goût du récit narratif et vivant s'ajoute aux préoccupations de la démonstration religieuse (JOLIVET-LÉVY, *Études cappadociennes* [cité n. 12], p. 19). *Ibid.* p. 324 : « on aurait tort de sous-estimer le rôle des textes liturgiques comme source d'inspiration des peintres "archaïques" et de négliger l'importance du contenu théologique des images et le souci de démonstration dogmatique… »

61. A.-O. POILPRÉ, Illustrer la vie du Christ dans un manuscrit de l'Antiquité tardive, dans *Ars auro gemmisque prior : mélanges en hommage à Jean-Pierre Caillet*, textes réunis par C. Blondeau *et al.*, Zagreb 2013, p. 133-137, ici p. 135.

62. A.-O. POILPRÉ, Illustrer la vie du Christ, (cité n. 61).

Si ce programme n'a pas la continuité d'un ensemble pariétal mais se répartit à travers le livre, le choix des passages illustrés semble régi par la volonté de construire un récit centré sur la vie terrestre du Christ, son ministère et sa démarche engagée vers le Sacrifice. La dimension ecclésiale du ministère, soulignée par la récurrence de l'étole sacerdotale pour le Christ et les disciples, y est également inhérente.

Voir et lire

Au Moyen Âge, le dialogue entre art et texte était aussi un dialogue entre les deux sens, la vision et l'ouïe[63]. L'importance de l'oralité et par conséquent de l'audition dans la perception des idées et des messages exprimés par écrit sur divers supports est un facteur qui mérite d'être pris en considération dans l'œuvre en question. Si l'Église arménienne n'a pas dû élaborer une théorie de la vision analogue à celles des théologiens byzantins, les théologiens comme les artistes ont néanmoins partagé la sensibilité à la relation complexe entre concepts, formes verbales et leur matérialisation. La mise en page même des évangiles du catholicos sert la complémentarité entre le texte et l'image indépendamment du caractère sélectif du programme iconographique.

L'équilibre entre le support canonique et la mise à jour des expressions bibliques se retrouvera en effet aussi bien dans les créations savantes et prestigieuses de Cilicie que dans les peintures sommaires mais spontanées des peintres actifs dans les campagnes et les bourgades autour du lac de Van. Si, dans ces dernières, des inscriptions et parfois de courtes prières inscrites en marge des images offrent quelques échos du sentiment religieux, véhiculé par images et textes[64], la vivacité des images animées et la dramatisation théâtrale du ministère du Christ des évangiles du catholicos demeurent inégalées[65].

Les sources et le contexte religieux et artistique de notre manuscrit méritent, certes, d'être davantage étudiés. Or l'aspect didactique du programme du M10780[66] privilégiant avant tout la vulgarisation christologique et le message ecclésial conjugué au moyen des légendes à un présent durable et affirmatif, évoque, certes, la mission édifiante que les théologiens d'Orient et d'Occident attribuent aux images, mais relève aussi de l'expérience spirituelle voire mystique à laquelle les images participent tout autant[67].

63. *Art and text in Byzantine culture* (cité n. 1), p. 3.

64. Rapti, Image et rite (cité n. 1), p. 784-585.

65. Plusieurs notes qui apportent une dimension interprétative en plus de la narration en images exploitent la synergie entre texte et image déjà observée dans les évangiles de Baltimore de 966 où la Vierge à l'Enfant et les mots de l'Annonciation dans le cartouche concourent à célébrer le message de l'Incarnation. La pluralité des images encourage aussi à envisager une fonction contemplative, qui peut être aussi bien parallèle à la lecture ou appartenir à un autre niveau de perception. Les dialogues selon le modèle de notre manuscrit tendent pour leur part à disparaître même si des paroles transcrites de manière plus neutre dans les fonds des compositions illustrent la puissance de cette tradition : voir par exemple deux portraits de dédicace de la fin du xiie siècle : Rapti, La voix des donateurs (cité n. 1), p. 311-312.

66. Pour l'attention au détail souligné par les peintures comme moyen didactique cf. l'exemple de *Sacra parallela* : Evangelatou, Word and image (cité n. 54), p. 133.

67. M. Camille, Word, text, image in the early Church fathers in the Egino Codex, dans *Testo e immagine nell'alto medioevo* (Settimane di studi del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo 41), Spoleto 1994, p. 65-92.

Les multiples fonctions du livre, relevées au fil des pages des évangiles du catholicos, ne devraient pas être considérées comme complètement distinctes. La longue histoire du manuscrit témoigne de la valeur intrinsèque de l'ensemble. Si les images mêmes des évangiles du catholicos ne portent pas de trace de leur réception dans les siècles, le choix de copier ce manuscrit indique une notoriété particulière et autorise à lui reconnaître aussi une valeur de trésor pieux[68]. Outre les colophons conservés, plusieurs notes postérieures inscrites dans les marges et souvent raturées trahissent des manifestations de piété éphémères[69]. La reliure du codex (fig. 7) est couverte sur les deux plats d'innombrables plaquettes d'argent clouté en forme d'œillets, de mains, voire de reins. Distribuées sans véritable ordre autour d'une croix centrale sur chaque plat, ces appliques empiètent souvent les unes sur les autres indiquant une fonction d'ex-voto et une dévotion



Fig. 7 – Maténadaran 10780, revêtement de la reliure.

68. Mathews, *Armenian gospel iconography* (cité n. 7), p. 79. Mat'evosyan, L'évangile du catholicos (cité n. 5), p. 35.
69. *The Gospel of Vazgen* (cité n. 5), p. 556 (fol. 22v; 40; 79; 80; 135).

collective, certes à une époque assez éloignée du manuscrit originel[70]. D'autres livres des évangiles d'importantes dimensions témoignent d'un usage analogue attesté parfois par des colophons ou les inscriptions commémoratives sur les reliures. Les évangiles de la British Library Or. 13654 incarnent la fonction dévotionnelle du livre des évangiles à travers les siècles : copié vers 1200 au monastère d'Awag Vank' en Anatolie centrale, près d'Erzincan, le manuscrit est devenu le trésor d'un village dont il suivit les habitants dans leur migration en Anatolie au début du XVII[e] siècle. C'est à cette époque que le tétraévangile a été transformé en recueil des évangiles de guérison : on copia des passages lus le dimanche avant la messe et lorsqu'on récite des prières pour les malades et les infirmes[71]. Le nouveau texte copié dans les interlignes de celui du XIII[e] siècle dans l'écriture cursive typique de son époque ne transcrit pas l'ancienne onciale mais ajoute des passages qui ne correspondent pas toujours à ceux du texte originel. L'usage des passages de guérison est probablement une pratique plus récente de l'Église arménienne dont les anciennes versions de l'euchologe ne témoignent pas.

Ayant constitué dès sa création un trésor d'église et un objet liturgique, le manuscrit du Maténadaran 10780 a pu servir non seulement à la lecture de l'office mais aussi d'autres fins. Il est tentant de se demander si les multiples scènes du ministère dans les évangiles du catholicos ne recèlent pas la trace de rites de guérison ou d'exorcisme. Le rôle du livre dans la piété d'une communauté paroissiale est déjà suggéré par le frontispice des évangiles du catholicos (fol. 5-5[v]), composé de deux peintures complémentaires ; le sacrifice d'Abraham dans son interprétation eucharistique et théophanique au verso d'un portrait collectif, vraisemblablement une famille de donateurs, révèle en d'autres termes la vocation liturgique du recueil dans son ensemble. Il est réitéré par le colophon de 1088 qui invoque « ceux qui en seront illuminés » et souligné dans le portrait dédicatoire collectif : pour sa part anonyme, cette image associée au symbolisme eucharistique de l'Hospitalité d'Abraham, représente toutes les classes des fidèles : prêtre, femmes, enfants. D'un autre côté, il est également plausible que les images animées du livre aient pu contribuer à perpétuer la fonction durable de ce manuscrit en tant que vénérable objet de dévotion. Le livre a, en outre, pu servir à la prédication et à l'instruction des fidèles à qui les images légendées proposaient un autre point de vue sur l'économie du salut. D'une façon qui n'est pas sans rappeler la manière des *exultet* de l'Italie méridionale[72], pendant la lecture, la disposition décalée des peintures pouvait les rendre visibles à un petit groupe de fidèles réunis autour du livre pour en être illuminés, selon les mots du donateur de 1088. Cela peut signifier apprendre à lire, recevoir une éducation morale, voire recevoir la grâce divine et rejoindre l'Église en cas de pénitence[73]. Moins sensibles

70. Reproduction avec le fac-similé. La reliure des années 1720 est attribuée à Arčax, *The Gospel of Vazgen* (cité n. 5), p. 568.

71. NERSESSIAN, *Treasures from the Ark* (cité n. 15), n° 138.

72. *Exultet : rotoli liturgici del medioevo meridionale*, dir. scientifica G. Cavalo, Roma 1994. Dans les *exultet* le décalage entre le texte et l'image permettait la synchronisation du chant et de la visualisation des images. La réalisation des rouleaux d'*exultet* ne repose pas, cependant, sur un schéma univoque et dans certains cas les images semblent avoir précédé la copie du texte ou ne pas respecter parfaitement le principe de la mise en page inversé : Th. F. KELLY, *The Exultet in southern Italy*, Oxford 1996, p. 159, 182-183.

73. *The Gospel of Vazgen* (cité n. 5), p. 556. Le code de loi de Mxit'ar Goš, composé au XIII[e] siècle mais tributaire de traditions et d'usages antérieurs, regroupe des maladies diverses en tant que motifs

aux imprécisions de la grammaire qu'un philologue, ces fidèles pourraient entendre les commandements salutaires et, pour ceux qui disposaient des notions de lecture, reconnaître les personnages et leurs actions sur quoi les tracés simples et puissants des gestes ne laissaient pas d'ambiguïté.

Les évangiles du catholicos conservent néanmoins encore bien des énigmes au-delà de cette première tentative de décrypter le croisement singulier entre texte et image au sein d'un trésor vénérable dont l'appréhension dépasse l'un et l'autre et se mesure à la foi et l'espérance.

Annexe

M10780	folio	Légendes	Mots correspondants dans les Évangiles
Guérison du paralytique	21v Mt 9,12	Տր Յս Seigneur Jésus Արի առ զմահիճս քո եւ գնա>յ< lève-toi, prends ton grabat et va անդամալոյծն le paralytique	Mt 9,2 Առ զմահիճս քո եւ երթ ի տուն քո
Guérison d'un aveugle et sourd	30v Mt 12,22	KC IC	
Décollation de saint Jean-Baptiste	37v Mt 14,6	rien	
Guérison de la fille de la femme cananéenne (supplique de la femme)	40v Mt 15,22	Յովհաննէս Jean Պետրոս Pierre Տր Յս Seigneur Jésus Ոչ է բարոք առ<ն>ուլ զհաց ման>զ<անց արկանել շանց il n'est pas bon de prendre le pain des enfants et de le donner aux chiens Յս որդի Դաւթի ողորմէ ինձ Jésus fils de David, prends pitié de moi	
Pierre	43 Mt 16,18	rien	
Transfiguration	44v Mt 17, 8	Պետրոս Pierre Յակոբոս Jacques Յովհանէս Jean Մովսէս Moïse Եղիա Élie	
Guérison d'un épileptique	45 Mt 17,16	Տր Յս Seigneur Jésus տէր ողորմեա որդ<ւ>ո<յ> իմում Seigneur prends pitié de mon fils դիւահարն le possédé հայր մանզանն le père de l'enfant	… զի լուսնոտի եւ չարաչար Հիւանդանայ…

d'exclusion sociale, en l'occurrence interdiction de mariage et de sermon. *The Lawcode [Datastanagirk'] of Mxit'ar Goš*, transl. with commentary and indices by R. W. Thomson, Amsterdam – Atlanta 2000, p. 236.

M10780	folio	Légendes	Mots correspondants dans les Évangiles
Bénédiction des enfants	49v Mt 19,13	Տր Յս Seigneur Jésus Մանկտին les enfants Պետրոս Pierre Յոհաննէս Jean	
Supplique de la mère de Jacques et de Jean	52 Mt 20, 20	Տր Յս Seigneur Jésus Յոհաննէս Jean Յակոբոս Jacques մայր նոցա leur mère	
Guérison de l'aveugle de Jéricho	53 Mt 20,30	Յս Քս Jésus Christ կոյրքն առ ճանապարհին նստեալ les aveugles assis au bord de la route	
Entrée à Jérusalem	53v Mt 21,7	Պետրոս Pierre Ծառք arbres տղաք* արմաւենեաւք enfants avec des branches de palmier Հանդերձս vêtements Տր Յս յովանակաւ գա յե<րուսաղէ>մ Seigneur Jésus sur l'ânon vient à Jérusalem	
Prière au mont des Oliviers	70 Mt 26,39	rien	
Arrestation	71 Mt 26,49	Յակոբոս Jacques Յոհաննէս Jean Տր Յս Seigneur Jésus Յուդա Judas Պետրոս եհատ զու<ն>գնն Pierre coupa l'oreille Դասք զինուորացն սուսերաւք ordres de soldats avec des glaives	« սրովք եւ բրօք ». սուսերաւք
Reniement de Pierre	73 Mt 26,75	rien	
Comparution du Christ devant Pilate	73v Mt 27,11	Պիղատոս Pilate Տր Յս Seigneur Jésus Դու ես թագաւոր Հրեիցն tu es le roi des Juifs	
Message de l'épouse de Pilate	74 Mt 27,19	Պիղատոս Pilate թղթաբերն ի կնոջէն le porteur de lettre de la femme Ձկա ինչ քո եւ tu n'as rien contre… (*Acta Pilati* II,1)	
Pilate se lavant les mains	74v Mt 27,24	Պիղատոս Pilate Ծառայ serviteur Լուացի j'ai lavé Դաշտին au récipient	

* Contrairement à la lecture ճաք proposée par les éditeurs, p. 577.

M10780	folio	Légendes	Mots correspondants dans les Évangiles
Dérision	75 Mt 27,29	Տր Յս Seigneur Jésus պսակեալ ի փշոց ունի եղեգն ի յաջին couronné d'épines, il a le sceptre dans la main droite անաւրէնքն ի ծունդր իջեալ կատակեն les infidèles tombés à genoux se moquent de lui	
Chemin de la croix et Crucifixion	75v Mt 27,32 Mt 27,36	Սիմովն Կիւրենացի Simon de Cyrène Ծառա serviteur sur l'écriteau, un cartouche fixé sur la croix : Յ[այ]ս թագ/ա[ւոր]	
Appel des premiers disciples	81 Mc 1,19	Տր Յս Seigneur Jésus Յոհաննէս Jean Յակոբոս Jacques	
Guérison d'un lépreux	82v Mc 1,40	Տր Յս Seigneur Jésus Բորոտն le lépreux	
Apaisement de la tempête	90 Mc 4,39	rien	
Guérison de l'hémorroïsse	92 Mc 5,28	rien	
Christ marchant sur l'eau	96v Mc 6,48	rien	
Guérison du sourd-muet	99v Mc 7,36	rien	
Guérison d'un possédé	104v Mc 9,24	Հայր մանկանն է c'est le père de l'enfant դիւահար possédé	L'enfant malade est décrit plus haut : Mc 9,16 զոր ունի այս համր
Conversation avec le riche	107 Mc 10,17	Տր Յս Seigneur Jésus Մեծատունն le riche	
Guérison de l'aveugle Bartimé	109v Mc 10,48	Բարտիմէ կոյրն l'aveugle Bartimé Արի կոչէ զքեզ viens, il t'appelle Յս Jésus	
Les disciples ramènent l'ânon	110v Mc 11,5	Յոհանննէս Jean Յովանակն l'ânon Յակոբոս Jacques	
Figuier stérile	111v Mc 11,20	Տր Յս Seigneur Jésus	
Tribut à César	113v Mc 12,15	rien	
Onction du Christ dans la maison de Simon	119 Mc 14,6	Կինն պոռնիկ la femme prostituée/adultère Տր Յս Seigneur Jésus	

M10780	folio	Légendes	Mots correspondants dans les Évangiles
Préparatifs pour le repas pascal	119v Mc 14,13	Յոհանէս Jean Յակովբոս Jacques Այրն որ զտիկն ունի l'homme qui a l'outre	այր մի որ սափոր ջրոյ յուս ունիցի
Christ montant sur la croix	125v Mc 15,23	rien	
Joseph d'Arimathée devant Pilate	127 Mc 15,43	Պիղատոս Pilate Յովսէփ Joseph	
Annonciation à Zacharie	130 Lc 1,19	Զաքարիա Ζαχαριας Գաբրիէլ Gabriel	
Annonciation	131 Lc 1,29	Գաբրիէլ Gabriel Կոյսն la Vierge ο χερετισμὸ	
Visitation	131v Lc 1,40	Եղիսաբէթ Élisabeth Մարիամ կոյսն la Vierge Marie	
Présentation au Temple	136 Lc 2,35	Սիմեւոն ունի զՅս ի գրկի Siméon tient Jésus dans ses bras կոյսն la Vierge Յովսէփ Joseph	
Tentation du Christ	140v Lc 4,3	Տր Յս Seigneur Jésus Սատանա Satan քարն la pierre	
Christ lisant à la Synagogue	141v Lc 4,17	rien	
Guérison du paralytique de Capharnaüm	145 Lc 5,21	Տր Յս Seigneur Jésus արի առ զմահիճս քո եւ գնա lève-toi, prends ton grabat et va	
Guérison de la main desséchée	147v Lc 6,10	Տր Յս Seigneur Jésus ձգեա զձեռն քո tends ta main	
Résurrection du fils de la veuve de Nain	151v Lc 7,14	Տր Յս Seigneur Jésus	
Onction à la maison de Simon	153 Lc 7,36	Տր Յս Seigneur Jésus պոռնիկ կինն la femme adultère	եւ կին մի էր ի քաղաքին մեղաւոր
Résurrection de la fille de Jaïre	158v Lc 8,56	Յոհաննէս Jean Պետրոս Pierre Տր Յս Seigneur Jésus	
Guérison d'un muet	167v Lc 11,14	Տր Յս Seigneur Jésus Դիւահարն համր le possédé muet Դեւն le démon	
Guérison de la femme courbée	176 Lc 13,12	Կին կարկամեալ femme courbée	
Guérison de l'hydropique	178 Lc 14,4	rien	

M10780	folio	Légendes	Mots correspondants dans les Évangiles
Parabole de l'intendant en deux tableautins	183 Lc 16, 6 et 16,7	rien	
Guérison des dix lépreux (le lépreux reconnaissant)	186 Lc 17,15	Տր Յս Seigneur Jésus Բորոտն le lépreux	
Zachée	190 Lc 19,4	rien	
Reniement de Pierre et le Christ devant Pilate	202v Lc 22,60	Տր Յս Seigneur Jésus Պիղատոս Pilate Պետրոսի ե(լ)եալ Pierre sortit	
Christ devant Hérode	204 Lc 23,11	Տր Յս Seigneur Jésus Քահանայապետքն les grands prêtres Հերովդէս Hérode	
Apparition du Christ sur la route d'Emmaüs	207v Lc 24,17	Տր Յս Seigneur Jésus Կղոպաս Cléopas Պողոս Paul	
Noces de Cana	214 Jn 1,51	Տր Յս Seigneur Jésus Տանարապետն le maître de cérémonie Կոյսն la Vierge Հարսն la mariée Փեսա le marié	
Christ et la Samaritaine	220 Jn 4,29	Տր Յս Seigneur Jésus տուր ինձ ըմպել donne-moi à boire կինն սամարացի la femme samaritaine	
Guérison du paralytique de Bethesda	222v Jn 5,8	Տր Յս Seigneur Jésus Անդամալոյծն le paralytique	
Guérison de l'aveugle-né	236 Jn 9,11	Տր Յս Seigneur Jésus Կոյրն l'aveugle	
Résurrection de Lazare	243 Jn 11,43	Տր Յս Seigneur Jésus Ղազարու յարութիւնն la Résurrection de Lazare Մարթա Marthe Ղազար Lazare	
Lavement des pieds	248 Jn 13,9	Տր Յս Seigneur Jésus Պետրոս Pierre	

L'HYMNAIRE *PARAKANON ÉRÉVAN 6885* : LE CANON DE LA FÊTE DE LA PRÉSENTATION DU SEIGNEUR

par Charles Renoux

L'hymnographie arménienne, riche de nombreux textes utilisés au cours des différents rites actuels de l'euchologie et de la liturgie des Heures[1], l'est aussi d'une masse de strophes écartées au cours des siècles du շարակնոց *(šaraknoc')*, l'hymnaire officiel, depuis la tentative du catholicos Nersēs III (641-661)[2] d'en assurer l'uniformité. À la suite de l'impossibilité dans laquelle s'étaient trouvés les chantres de différentes provinces d'alterner les hymnes lors de la célébration à Bagowan[3] de la fête de Vardavaṙ[4], le catholicos Nersēs entreprit une réforme de l'hymnaire : « Avec l'assentiment de tout son conseil, il choisit ce qui était excellent et profitable pour que dans toute notre Église, il n'y eût chaque jour qu'une unique liturgie conforme au mystère du jour. Et l'on choisit des hommes sages, afin qu'ils parcourent tout le pays d'Arménie et qu'ils instituent le même *ordo*, celui qui existe jusqu'à maintenant. »[5] Rien n'est précisé quant aux critères qui furent adoptés pour conserver ou écarter l'un ou l'autre texte en vue d'aboutir à un hymnaire homogène. Cependant, cette uniformisation, de même que celle décidée par d'autres catholicos après Nersēs III[6], ne fut jamais effective. Un inventaire longtemps poursuivi des *šaraknoc'* manuscrits de siècles

1. Pour une présentation globale de l'hymnaire arménien, voir N. Ter-Mikaëlian, *Das armenische Hymnarium : Studien zu seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1905, et F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum being the administration of the sacraments ad the breviary rites of the Armenian Church...*, Oxford 1905, qui traduit les textes hymnographiques des rites sacramentaux de l'Église arménienne.

2. Cf. J.-P. Mahé, L'Église arménienne de 611 à 1066, dans *Histoire du christianisme. 4, Évêques, moines et empereurs*, sous la dir. de J.-M. Mayeur *et al.*, Paris 1993, p. 457-547, voir p. 471-474.

3. Village situé au nord-est du lac de Van, actuellement en Turquie.

4. Ancienne fête païenne d'Aphrodite devenue fête de la Transfiguration ; cf. N. Akinian, *Untersuchungen zu den sogenannten Kanones des Hl. Sahak und das armenische Kirchenjahr am Anfang des 7. Jahrhunderts* = *Քննութիւն Ս. Սահակի վերագրուած կանոններու եւ հայոց եկեղեցական տարին է. դարու սկիզբը* [National Bibliothek 163], Wien 1950, p. 135-183.

5. Kirakos Ganjakec'i, *Histoire de l'Arménie*, éd. K. A. Melik' Ōhanǰanyan, Erevan 1961, p. 61-62.

6. Au viiie siècle, le catholicos Yovhannēs Awjnec'i (717-728) s'attaquera au même chantier ; cf. Ter-Mikaëlian, *Das armenische Hymnarium* (cité n. 1), p. 61-62 ; Mahé, L'Église arménienne (cité n. 2), p. 479-480, et A. Mardirossian, *Le livre des canons arméniens* (Kanonagirk' Hayoc') *de Yovhannēs Awjnec'i* (CSCO 606), Lovanii 2004, p. 273 ; au xiie s., le catholicos Nersēs Šnorhali (1116-1173) y mettra lui aussi la main ; cf. Ter-Mikaëlian, *Das armenische Hymnarium*, p. 47-52, et Գ. Ա. Հակոբյան, *Շարականների ժանրը հայ միջնադարյան գրականության մեջ (5-15 դդ.)* [G. A. Hakobyan, *Le genre des* šarakan *(hymnes) dans la littérature médiévale arménienne* (*v^e-xve s.*)], Erevan 1980, p. 226-244.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 575-588.

différents oblige en effet à constater qu'il subsiste, encore au XVIIe siècle, de très nombreux *parakanon*, à savoir des strophes étrangères à ceux de l'hymnaire officiel, ancien ou actuel[7], qui révèlent un domaine peu exploré des textes liturgiques arméniens.

LES *PARAKANON*

Sur la base de la précédente définition, deux types de strophes hymnographiques *parakanon* doivent être clairement distingués :

1. Strophes erratiques figurant, avant d'en être écartées, parmi les textes réguliers, anciens et récents, des canons (Կանոն) hymnodiques des différentes célébrations de l'année liturgique. Ce type de textes, que l'on ne rencontre plus dans l'hymnaire officiel, désormais uniformisé[8], a fait l'objet de plusieurs publications, en premier lieu du pionnier dans ce genre de recherche, le vardapet Sahak Amatuni (1856-1917)[9]. L'auteur a récolté, dans 55 manuscrits *šaraknocʻ* des XIIIe-XVIIe siècles et trois catalogues de manuscrits, 270 strophes *parakanon*, à l'aide desquelles il composa, conformément au déroulement des fêtes de son année liturgique du début du XXe siècle[10], un hymnaire *parakanon* qui, bien entendu, n'a jamais existé tel quel. Cet hymnaire fictif a été réimprimé dans les p. 471-625 du vol. VIII de l'*Armenian classical authors* d'Antélias[11] ; il y est supplémenté de strophes *parakanon* extraites des hymnaires manuscrits du couvent Saint-Jacques de Jérusalem et publiées par Mgr Norayr Połarean (N. Covakan)[12], et d'autres aussi provenant des manuscrits du Maténadaran d'Érévan et publiées par Varag Nersisean[13] et Georg Madoyean[14]. Aucune de ces strophes *parakanon* de ces deux ensembles, imprimées dans les p. 471-665 du volume d'Antélias, ne figure, à une exception près[15], parmi celles du manuscrit *Érévan Maténadaran 6885*.

7. Cf. HAKOBYAN, *Le genre des* šarakan (cité n. 6), p. 287-316.

8. La première impression de l'hymnaire arménien qui contribua à le stabiliser peu à peu a été faite en 1664 à Amsterdam par Karapet Andrianacʻi et Oskan Erewancʻi ; cf. Հ. Ս. ԱՆԱՍՅԱՆ, *Հայ հնատիպ գրքի մատենագիտական ցուցակ 1512-1800* [H. S. ANASYAN, *Catalogue bibliographique des vieux livres arméniens imprimés 1512-1800*], Erevan 1963, p. 19.

9. Ս. ԱՄԱՏՈՒՆԻ, *Հին եւ նոր պարականոն կամ անվաւեր շարականներ* [S. AMATUNI, *Anciens et nouveaux* parakanon *ou hymnes apocryphes*], Vałaršapat 1911. C'est cette publication qu'analyse HAKOBYAN, *Le genre des* šarakan (cité n. 6), en essayant de rattacher à d'anciens auteurs arméniens toutes les strophes *parakanon* publiées par S. Amatuni. G. A. Hakobyan n'a pas pris connaissance du *Érévan Maténadaran 6885*.

10. Des fêtes de Joachim et d'Anne, les parents de la Vierge Marie (début du sanctoral arménien actuel), puis de l'Annonciation et de l'Épiphanie, etc., jusqu'à la mémoire de Yovhannēs Garnecʻi, la dernière du sanctoral. L'ouvrage de S. Amatuni n'a pas de strophes pour la fête de la Présentation du Seigneur.

11. *Շարական* [*Šarakan*], Antelias 2007, p. 471-625.

12. *Ibid.*, p. 625-634. Publiées dans *Sion* 1941, 1947, 1977 et 1987, ces strophes *parakanon* sont tirées des mss *Jérusalem 503*, *1741*, *2431* et *3186*.

13. *Ibid.*, p. 635-640, strophes tirées du ms. *Érévan Maténadaran 5955*.

14. *Ibid.*, p. 640-660, strophes tirées du ms. *Érévan Maténadaran 732*, et p. 661-665 tirées d'un ms. de Lwov. De nombreux autres hymnaires seraient à examiner, par exemple les mss *Érévan Maténadaran 1577-1628* des XIIIe-XVIIe s., et *9838* du XIIe s. (sauf ses six premiers folios ; cf. Ch. RENOUX, Un bilan provisoire sur l'héritage grec du rite arménien, *Le Muséon* 116, 2003, p. 53-69), *Pontificio Collegio Armeno 41*, *46*, etc.

15. La strophe *À ta cène mystique...* (fol. 81^rv) attestée dans les liturgies du Grand jeudi ; cf. R. TAFT, *The Great Entrance : a history of the transfer of gifts and other preanaphoral rites of the liturgy of St. John Chrysostom* (OCA 200), Roma 1978, p. 68-76.

2. Il existe un autre type de *parakanon*, hymnaire ancien composé uniquement de canons ou de strophes *parakanon*, dont deux exemplaires seulement sont connus jusqu'à maintenant : le manuscrit *British Library Or. 2611* et le *Érévan Maténadaran 6885*. Le manuscrit *British Library Or. 2611* de 77 folios, sans doute du XIV[e] siècle, comprend plusieurs canons pour quelques célébrations de l'année liturgique arménienne disposée en désordre ; une ample description et quelques traductions de strophes en anglais et en latin ont été faites par F. C. Conybeare, l'auteur du *Catalogue*[16]. Ce dernier pense qu'il s'agit de textes d'un *šaraknocʿ* d'églises arméniennes qui se trouvaient en communion avec des communautés grecques dont elles traduisirent des tropaires et les chantèrent, puisque les voix modales sont indiquées. La présence de mots arméniens կաւնդակ, ձեռնագիր, provenant du grec κοντάκιον, χειρόγραφον, confirme apparemment cette origine. Le nombre restreint des folios du manuscrit, l'absence de textes pour de nombreuses célébrations de l'année liturgique arménienne, et le désordre dans lequel se succèdent les canons hymnodiques de ces dernières amènent cependant à penser qu'il s'agit de textes extraits d'un hymnaire régulier dans lequel ils n'avaient plus leur place. Conjecturons aussi, ce que n'écrit pas F. C. Conybeare, que des églises arméniennes utilisant dans leur prière des textes traduits d'hymnaires grecs se reliaient ainsi à la foi de Chalcédoine, voire étaient chalcédoniennes.

LE *PARAKANON 6885*

Un autre manuscrit, le *Érévan Maténadaran 6885*, hymnaire catalogué comme *šaraknocʿ* normal[17], est aussi constitué uniquement de strophes arméniennes *parakanon*. Parmi celles-ci figurent quelques textes appartenant aussi à l'hymnodie ancienne des Églises grecque et géorgienne, rencontres qui signifient que ce document est en accord avec ce que l'on chantait ailleurs lors des mêmes célébrations. Sahak Amatuni n'avait pas ce manuscrit à sa disposition, lorsqu'en 1911 il composa son hymnaire *parakanon* fictif[18]. Au dire de l'éminent codicologue bien connu de Monsieur Jean-Pierre Mahé, le regretté Artašes Matʿevosyan († 2004) qui accepta plusieurs fois d'examiner ce texte avec nous et de nous faire bénéficier de ses insignes compétences, ce manuscrit de 162 folios, en écriture bolorgir toute de la même main[19], a été copié au XIII[e] siècle en Cilicie. Il représente cependant une période beaucoup plus ancienne et provient vraisemblablement, on le verra, d'une communauté arménienne chalcédonienne, héritière de l'ancienne hymnographie hiérosolymitaine.

16. Cf. F. C. CONYBEARE, *A catalogue of the Armenian manuscripts in the British Museum*, London 1913, p. 142-149.

17. Cf. Օ. ԵԳԱՆԵԱՆ, Ա. ԶԵՅԹՈՒՆԵԱՆ, Փ. ԱՆԹԱԲԵԱՆ, *Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հատոր Բ* [O. EGANYAN *et al.*, *Catalogue des manuscrits du Maténadaran Maštocʿ. 2*], Erevan 1970, col. 413-414.

18. Le manuscrit se trouvait au couvent de Lim Anapat, près du lac de Van (cf. M. THIERRY, *Répertoire des monastères arméniens*, Turnhout 1993, n° 592), avant d'être apporté au Maténadaran d'Érévan, en 1915 ; cf. G. V. ABGARYAN, *The Matenadaran*, Erevan 1962, p. 14.

19. Après le texte de la dernière strophe du *Canon des martyrs* (fol. 154[v]), huit folios de papier blanc ont été rajoutés (fol. 155-162). Le fol. 155[r], sans texte, est suivi au fol. 155[v]-156[v] d'un colophon, en écriture *notragir* (XVIII[e] s. ?) provenant d'un copiste dénommé Karapet. Les fol. 157[r]-159[v], en *notragir* également et auxquels succèdent trois pages blanches, comportent un texte de Grégoire de Narek qui a été lu par Ա. ՔՅՈՇԿԵՐԵԱՆ, *Տաղեր եւ գանձեր* [A. KʿYOŠKERYAN, *Odes et trésors*], Erevan 1981, p. 285 (ms. 6885).

Les textes hymnodiques de ce manuscrit sont copiés conformément à l'ordre du calendrier des célébrations de l'année liturgique arménienne ancienne, c'est-à-dire selon une succession de canons (Կանոն) hymnographiques correspondant au déroulement du cycle annuel des lectionnaires arméniens antérieurs au VIIIe siècle[20]. À l'intérieur de chacun des canons, du fol. 1v actuel au fol. 154v, le début de chacune des strophes, copiées sur une seule colonne et en nombre irrégulier dans chaque canon, est signalé dans les marges du manuscrit par un sigle différent : soit une graphie ressemblant à la lettre majuscule française S dessinée sur un tiret horizontal et mise entre deux points, soit la lettre Կ entre deux points également[21]. Conformément au déroulement de l'année liturgique arménienne, le manuscrit s'ouvre avec des strophes du canon de la fête de l'Épiphanie et du Baptême du Christ (6-13 janvier)[22]; elles sont suivies de celles de la Présentation au Temple, des huit voix modales *de la Pénitence* (Ապաշխարութեան, terme désignant aussi le carême dans les mss), du Samedi de Lazare, du Dimanche des Palmes, de chacun des jours de la Grande Semaine, de Pâques et du Temps pascal, de Jean Baptiste, de l'Ascension, de la Pentecôte, de Vardavaṙ (Transfiguration) et de la sainte Église (Dédicace de septembre). Un *Ordo* (Կարգ) *des martyrs*, encore peu développé, vient en dernier lieu ; il est composé de nombreuses strophes parmi lesquelles quelques-unes exaltent quatre personnages seulement : saint Grégoire l'Illuminateur, les empereurs Constantin et Théodose, puis saint Théodore, conformément au calendrier des lectionnaires antérieurs au VIIIe siècle[23]. Cet ensemble de canons hymnographiques, temporal et sanctoral, ne reflète pas la totalité du calendrier arménien et des hymnaires les plus anciens : l'absence d'hymnes pour les fêtes de la Théotokos, des apôtres Pierre et Paul, Jean et Jacques, Philippe, André, du diacre Étienne, etc., célébrations attestées au VIIIe siècle, laisse entendre que le *Maténadaran 6885* n'est pas un véritable hymnaire, et que tout en se modelant réellement sur le cycle de l'année liturgique arménienne des environs du VIIIe siècle, il fut composé au XIIIe siècle à partir de strophes qui ne faisaient plus partie de l'hymnaire officiel. Il vaut cependant d'être étudié, car il manifeste, comme les textes de l'hymnaire actuel, les liens de l'hymnographie arménienne avec celles des Églises grecque et géorgienne, de même que la source commune hiérosolymitaine à laquelle ces trois hymnodies ont puisé.

Tous les textes de ce *parakanon* ont sans doute été chantés, car les huit voix modales, selon lesquelles ils devaient être exécutés, sont mentionnées au début de la plupart des strophes. La graphie abrégée կրկ (= կրկնել), *répéter*, écrite au début ou à l'intérieur de celles-ci, signale aussi des *refrains*, de quelques mots, que les exécutants étaient invités à reprendre[24]. La destination liturgique réelle de l'ensemble des strophes

20. Cf. Ch. RENOUX, *Le lectionnaire de Jérusalem en Arménie : le* Čašocʿ. *2, Édition synoptique des plus anciens témoins* (PO 48/2), Turnhout 1999, n° 214.

21. Ce n'est pas l'abréviation de Կանոն, *canon,* terme qui englobe toutes les strophes destinées à la célébration indiquée ; peut-être Կցուրդ, *hymne, antienne*, comme on le rencontre dans des hymnes d'Éphrem en version arménienne ; cf. *Hymnes de Saint Éphrem conservées en version arménienne*, texte arménien, trad. latine et notes explicatives par L. Mariès et Ch. Mercier (PO 30/1), Paris 1963.

22. Au début du manuscrit il manque deux cahiers, puis quelques folios du cahier 3 dont la finale est bien indiquée par le chiffre 3 ; les cahiers sont de 8 folios à partir du cahier 4.

23. Voir *supra* n. 20.

24. L'existence de refrains de quelques mots est bien attestée dans l'hymnographie grecque ancienne par le terme ἀντίφωνον ; cf. *Anthologia Graeca carminum christianorum*, adornaverunt W. Christ et M. Paranikas, Lipsiae 1871, p. LVIII-LIX ; réimpr. Hildesheim 1963 ; O. STRUNK, *Essays on music in the*

du *Maténadaran 6885* est ainsi clairement signifiée par ces indications musicales et rubricales, et aussi par leur contenu. Au cours du long canon *de la Pénitence*, hymnes de la période quadragésimale copiées aux folios 24ʳ-56ᵛ, les strophes des folios 24ʳ-42ᵛ et 44ᵛ-56ᵛ évoquent constamment, en effet, l'Office du soir, en glosant le Psaume 140 qui en est originellement la matrice : « Avec l'élévation de mes mains, reçois ce sacrifice du soir, reçois nos supplications vespérales à l'heure du soir », etc. Autre indication de l'office auquel furent affectées ces strophes : en marge des folios 42ᵛ-44ᵛ sont inscrites des abréviations qui désignent le (ou les) premier mot des Odes bibliques de l'Office nocturno-matutinal arménien[25] : **Նայ**, **Զիհ**, **Հաստ,Գշ**, **Եւ**, **Աւրհ**, **Եւ**, **Տրզլ**[26], mais on notera toutefois que les strophes qui commentent uniquement le texte des Odes bibliques n'ont pas la prescription rubricale d'un refrain (**կրկնել**), *répéter*. Enfin, en plus de ces compositions destinées à l'Office du soir et à l'Office nocturno-matutinal, le *parakanon* abonde en strophes nettement dépendantes d'une lecture évangélique ; la liturgie eucharistique d'une fête du Seigneur ou d'un saint, comportant une lecture de l'Évangile, apparaît à travers ce type de textes. On le constatera en lisant ceux de la fête de la Présentation du Seigneur.

Les textes des canons hymnodiques de l'année liturgique du *Maténadaran 6885* sont donc relatifs à trois Offices liturgiques : l'Office du soir, l'Office nocturno-matutinal et la liturgie eucharistique. C'est d'un hymnaire de même structure que celle des hymnaires arméniens réguliers qu'ont donc été extraites les strophes du *parakanon*. Et de même qu'il est établi que l'hymnographie arménienne actuelle manifeste, au cours de ces trois mêmes offices, ses liens avec des textes grecs et géorgiens d'origine hiérosolymitaine[27], il en va de même pour de nombreuses strophes du *Érévan Maténadaran 6885*. En lien avec l'ancienne hymnographie jérusalémite, mais non sans faire preuve de sa spécificité théologique, on le verra, cet hymnaire *parakanon* marque cependant clairement son identité arménienne, puisqu'on y lit des strophes en l'honneur de saint Grégoire l'Illuminateur.

Textes anciens

En lisant ces textes, on ne peut manquer de remarquer, en effet, les ressemblances qu'ils possèdent avec les textes de l'hymnographie hiérosolymitaine grecque ancienne

Byzantine world, New York 1977, p. 349, voir « Refrains » ; C. J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Paris 1977, p. 45-47, 320-321. Les strophes sur les Odes bibliques des hymnaires arméniens actuels n'ont pas cette indication rubricale (**կրկ**), mais elles sont toujours pourvues de refrains.

25. Des strophes sur les Odes bibliques, bien reconnaissables à leur thème, sont aussi dispersées en d'autres canons, mais sans être annoncées par les abréviations suivantes.

26. **Նայեցարուք**, Deutéronome 32,1 ; **Զի հուր**, Deutéronome 32,22 ; **Հաստատեցաւ**, 1 Samuel 2,1 ; **Գիշերաց**, Isaïe 26,9 ; **Եւ ասացի**, Isaïe 38,10 ; **Աւրհնեցէք**, Isaïe 42,10, ou **Աւրհնեալ ես**, Daniel 3,26 ; **Տէր զլուր**, Habacuc 3,1 ; cf. H. Schneider, Die biblischen Oden im christlichen Altertum, *Biblica* 30, 1949, p. 28-65, 239-272, 433-452 et 479-500 ; voir p. 245-252 ; M. Harl, *Voix de louange : les cantiques bibliques dans la liturgie chrétienne*, Paris 2014.

27. Cf. Ch. Renoux, Le *iadgari* géorgien et le *šaraknoc'* arménien, *REArm* 24, 1993, p. 89-112 ; Id., *Les hymnes de la Résurrection*, Paris 2000, p. 53-56 ; Id., Les Arméniens et la liturgie de Jérusalem, *Le monde de la Bible* 136, 2001, p. 27-31 ; Id., Des sources grecques du *šaraknoc'* arménien, *Levon Khachikian* 90, Erevan 2010, p. 213-225 ; M. D. Findikyan, Armenian hymns of the Holy Cross and the Jerusalem *Encaenia*, *REArm* 32, 2010, p. 25-58.

conservée en géorgien. Les canons du Samedi de Lazare et du Dimanche des Palmes témoignent de manière particulièrement expressive de cette relation. Au folio 56^{v} du *Érévan Maténadaran 6885*, l'une des strophes du *Canon de Lazare* reprend exactement le premier des *ibak'oni* géorgiens de la même célébration dans l'*Hymnaire de Saint-Sabas* : « Lorsque tu vins à Béthanie, en dispensateur d'immortalité pour le mort de quatre jours, tu l'interpellas comme un vivant : Lazare viens, sors... »[28] De même, de nombreuses formules sont communes aux deux documents : « Il a jugé bon de s'asseoir sur un ânon [...], assis dans les hauteurs et sur un ânon [...], tu reposes sur les chérubins et tu es assis sur un ânon [...], tu purifias les talons du premier père », etc. Au folio 81^{v}, la strophe *À ta cène mystique,* hymne d'origine grecque[29] chantée à la liturgie eucharistique du Grand jeudi dans l'*Hymnaire de Saint-Sabas* et la liturgie byzantine[30], est présente également dans le *Maténadaran 6885* pour la même célébration. Remarquons encore que les très nombreuses strophes insérées dans le *Canon de la sainte et admirable Résurrection* (fol. 85^{r}-115^{r}) évoquent à la fois, selon la conception ancienne de la fête de Pâques, les événements de la Passion du Christ et ceux qui accompagnèrent sa Résurrection[31]. De même, les textes de la fête de l'Ascension (fol. 115^{v}-117^{v}) exaltent à la fois la Résurrection du Christ et son Ascension conformément aux péricopes du *Lectionnaire de Jérusalem*[32]. Enfin, il faut aussi constater, et le *Canon de la Présentation du Seigneur* en donne des exemples, que plusieurs formules de ces hymnes *parakanon* se retrouvent dans les *Homélies* d'Hésychius de Jérusalem († vers 451). Dans les strophes du *Érévan Maténadaran 6885* subsistent réellement les vestiges d'une hymnographie grecque du ve siècle.

Les *parakanon* de la Présentation du Seigneur

Les strophes *parakanon* de la fête de la Présentation du Seigneur au Temple, aux fol. 18^{v}-24^{r} du manuscrit *Érévan Maténadaran 6885* décrit comme *šaraknoc'*[33], ne sont lacunaires ni du début ni de la fin; elles figurent dans le manuscrit comme un ensemble complet, et elles sont précédées de manière régulière par celles des fêtes de l'Épiphanie et suivies de celles de la période du carême. Ce sont les seules strophes *parakanon* de cette fête qui aient été publiées jusqu'à maintenant, et elles sont entièrement différentes de celles des hymnaires actuels ou anciens, arménien, grec et géorgien. Le texte arménien ci-dessous reproduit la ponctuation du manuscrit, étrange parfois, mais qui a peut-être une signification musicale.

28. Cf. Ch. Renoux, *L'hymnaire de Saint-Sabas (v^{e}-viie s.) : le manuscrit géorgien H 2123. 1, Du Samedi de Lazare à la Pentecôte* (PO 50/3), Turnhout 2008, n° 224, p. 293.

29. Voir *supra*, n. 15.

30. Cf. Renoux, *L'hymnaire de Saint-Sabas* (cité n. 28), p. 354.

31. Dans l'Antiquité chrétienne, la solennité de Pâques célébrait en effet l'ensemble des événements de la Rédemption, Passion et Résurrection du Christ, comme on le constate au iie siècle dans l'*Homélie sur la Pâque* de Méliton de Sardes; au iiie siècle, dans la *Didascalie des douze apôtres*, c. 21, et l'*Exposé 12* d'Aphraate du début du ive siècle, et encore au ve, selon *Le lectionnaire de Jérusalem* antérieur à 439 (tant à la messe du jour de Pâques qu'à celle du lundi de Pâques, sont lues les péricopes de Marc 15,42-16,8 et celle de Luc 23,50-24; cf. PO 36, p. 312-315, et 339, n. 5), et selon aussi la première *Homélie in s. Pascha* d'Hésychius de Jérusalem dont la carrière oratoire débute dans les années 410; cf. M. Aubineau, *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem* (Subsidia hagiographica 59), Bruxelles 1978, I, p. 76-96.

32. Cf. PO 168, p. 310-311.

33. Cf. Eganyan *et al.*, *Catalogue* (cité n. 17), col. 413-414.

Կանոն Տեառնընդառաջին

Զամենայնն ըստ աւրինացն կատարեցեր. մարդ եղեալ ճշմարտապէս որ զաւրէնսն ետուր եւ քառասնաւրեայ ի տաճարն ածար. ոչ մաքրութեան կարաւտեալ որ սրբութեանցդ ես Տէր. այլ ի յինքեան զամենայնն կատարեալ, որ զգրոյն դադարեցուցեալ զխորհուրդ աւրինակսդ. Զքեզ մեզ պարգեւելով տաճար եւ քահանահապէտ: Զոր ծանուցեալ Սիմեւոն հոգւովն գոչէր ասելով. Այժմ արձակեա զծառայս քո Տէր ըստ բանի քում ի խաղաղութիւն. որ եկիր ի փրկութիւն ազգի մարդկան. Տէր փառք քեզ:

Այսաւր Սիմէոն Աստուած ընկալ երեւեալ. աթոռ քրոբէական. կրկ: ի գիրկս իւր վերառեալ զանապարագրելին ի յերկինս ընծայ Հաւր. մարգարէական աւրհներգութեամբ: Եւ գոչէր հոգւովն ասելով. Ահա սայ կայ ի գլորումն եւ ի կանգնումն բազմաց ի մէջ Իսրաէլի. եւ հայցէ աղաղակելով. արդ արձակես զծառայս քո Տէր ըստ բանի քում ի խաղաղութիւն. Քրիստոս Աստուած փառք քեզ:

Canon de la Présentation du Seigneur

1. Tu as tout accompli selon la Loi[34], devenu véritablement homme[35], toi qui as donné la Loi[36], et le quarantième jour tu as été conduit au Temple[37], n'ayant nul besoin de purification, toi qui es le Seigneur saint[38]. Cependant, en accomplissant en ta personne toute l'Écriture, tu mettais fin à ce qui te symbolisait, à ce qui te figurait, te donnant à nous comme le Temple[39] et le Grand'prêtre[40]. C'est ce que révélait Siméon, sous l'action de l'esprit, en proclamant ces paroles : « Maintenant, Seigneur, selon ta parole, laisse aller ton serviteur en paix[41] », toi qui es venu pour le salut du genre humain. Seigneur, gloire à toi.

2. Aujourd'hui[42], Siméon reçut Dieu, apparaissant comme le trône[43] des chérubins[44], – *répéter*[45] –. Dans ses bras[46], il élevait l'Infini vers les cieux, en offrande au Père, avec la louange du cantique prophétique[47]. Et sous l'action de l'Esprit, il proclamait ces paroles : « Voici que celui-ci est pour la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israël[48]. » Et il demandait à haute voix : « Maintenant, Seigneur, tu peux laisser aller en paix ton serviteur, selon ta parole[49]. » Christ-Dieu[50], gloire à toi.

34. Cf. Exode 13,2 ; Luc 2,22.

35. Formulation christologique dont témoignent les *Symboles de foi* en arménien (cf. G. Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums* [OCA 262], Roma 2000).

36. Cf. Exode 20.

37. Cf. Lévitique 12,2-5.

38. Cf. Apocalypse 4,8.

39. Cf. Apocalypse 21,22.

40. Hébreux 9,11.

41. Cf. Luc 2,29-31.

42. Cette indication de temps, qui reviendra six fois, est caractéristique de l'hymnographie ancienne et actuelle de toutes les Églises ; elle signifie que l'événement est comme rendu présent lorsqu'il est célébré.

43. « Le créateur a été offert dans des bras comme assis sur un trône », proclame Hésychius de Jérusalem dans son homélie I ; cf. Aubineau, *Les homélies festales* (cité n. 31), I, p. 24-25.

44. Image inspirée du Psaume 79,2 qui revient sans cesse dans les divers témoins de l'hymnographie jérusalémite conservée en géorgien ; cf. Renoux, *Les hymnes de la Résurrection* (cité n. 27), I, p. 307, 32.

45. Ce court refrain, « trône des chérubins », inséré entre deux points dans le texte arménien, montre bien que les textes du *Érévan Maténadaran 6885* sont ceux d'un hymnaire destiné au chant. La reprise de ces mots, écho du texte qui précède (ici et dans quelques-unes des strophes suivantes), semble impliquer un chœur et une assemblée de fidèles ; elle est prescrite irrégulièrement, au début de quelques strophes seulement, et jamais à l'intérieur. Est-ce un lien avec l'hymnographie byzantine du *kontakion* ? Voir *supra*, n. 24.

46. Luc 2,28. L'hymnologue manie plusieurs fois ce paradoxe : Jésus, qui est porté dans les bras de Siméon, est en même temps proclamé Dieu.

47. *Le Cantique de Siméon*, Luc 2,29-32, qui fait partie des Odes bibliques adjointes au Psautier dans le *codex Alexandrinus* du v[e] siècle.

48. Luc 2,34.

49. Luc 2,29.

50. Affirmation, qui revient sans cesse dans l'hymnographie ancienne grecque et géorgienne, de la divinité du Verbe incarné, en opposition à l'arianisme ; cf. Renoux, *Les hymnes de la Résurrection* (cité n. 27), I, p. 46-47.

Ի գիրկս իւր բարձեալ ծերունոյն Սիմէոնի. Զքեզ տղայացեալդ, եւ զանսկիզբն Աստուած արասցուք. գոչէր փրկիչ. տեսանել զքեզ արժանի եղեալ. ծառայ[ի]ս քո զփրկողդ. քոյին գալստեամբդ արձակեա զիս ի կապանաց բարեխաւսութեամբ Աստուածածնին. ամենեցուն կեանք եւ յայտնութիւն:

3. Le vieillard Siméon t'élevait dans ses bras[51], toi qui t'es fait petit enfant et que nous, nous croyons Dieu sans commencement[52]. Il proclamait le Sauveur[53], devenu digne de te contempler[54]. Toi qui sauves tes serviteurs[55], par ton avènement délivre-moi de (mes) liens, à l'intercession de la Mère de Dieu, en tant que Vie et Manifestation pour l'univers.

Ի գիրկս բերելով տիրաբար յաստուածածնէն. աստուածընկալ ցուցեր զգիրկս ծերունոյն. քանզի յղացար ի կուսէն, եւ մարմնացար, եւ ի Հաւրէ ոչ զատեցար. մի յԵրրորդութեան մնացեալ, անշփոթ, անբաժանելի մարմնանալոյ քո. վասն որոյ քեզ սաղմոսենք, Քրիստոս Աստուած որ մարմնացար վասն մեր. փրկեա զմեզ ի մարդապաշտ հայհոյութենէ եւ ողորմեա:

4. Puisque tu étais porté dans les bras, comme le Seigneur, par la Mère de Dieu, tu désignais les bras du vieillard[56] comme le réceptacle de Dieu[57]. Car tu as été conçu et tu as pris chair de la Vierge[58], et tu n'as pas été séparé du Père[59], demeurant l'Un de la Trinité[60], sans confusion, sans division[61], en ton incarnation. C'est pourquoi nous psalmodions pour toi, Christ-Dieu, toi qui as pris chair pour nous. Délivre-nous du blasphème d'un culte humain idolâtrique, et aie pitié (de nous)[62].

51. Cf. Luc 2,28.

52. **Անսկիզբն**, affirmation présente dans les écrits patristiques dès les origines ; cf. G. W. H. Lampe, *A patristic Greek lexicon*, 7e éd., Oxford 1984, p. 119, ἄναρχος, B.

53. Cf. Luc 2,30.

54. Après un temps de mutisme, châtiment de son incrédulité à l'annonce de l'ange Gabriel (Luc 1,18-20), Siméon est devenu digne de contempler le Sauveur.

55. Cf. Luc 1,71.

56. Cf. Luc 2,28.

57. « Réceptacle de Dieu », expression des Pères de l'Église de langue grecque ; cf. Lampe, *A patristic Greek lexicon* (cité n. 52), p. 1448, ὑπόδοχον.

58. Le réalisme de l'Incarnation est affirmé, ici et par la suite, avec les termes qu'utilise l'hymnographie hiérosolymitaine conservée en géorgien ; cf. Renoux, *Les hymnes de la Résurrection* (cité n. 27), I, p. 46 ; sur la présence, dans la patristique arménienne, dès Sahak Part'ew († 438) et le *Knik' Hawatoy*, de ce vocable (**մարմնացար**) et d'expressions semblables (**առ մարմին, զգեցաւ մարմին**, etc.) inspirées du *Symbole de Nicée*, voir Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte* (cité n. 35), p. 10-100.

59. ἀχώριστος, expression du troisième synode d'Antioche en 345 (cf. A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3e éd., Breslau 1897, p. 192-196, voir p. 195) que reprennent les hymnes hiérosolymitains conservés en géorgien ; cf. Renoux, *Les hymnes de la Résurrection* (cité n. 27), I, p. 49.

60. Le mélode cite, et il la reprendra, la formule du deuxième concile de Constantinople en 553 : ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος ; cf. *Enchiridion symbolorum*, ed. H. Denzinger et A. Schönmetzer, editio 33, Romae 1965, nos 401 et 432 ; sur les débats autour de cette formule, voir G. Alberigo *et al.*, *Les conciles œcuméniques*, Paris 1994, vol. 1, p. 115-125. Le terme « Un », à propos du Verbe fait chair, est employé par Hésychius de Jérusalem au ve siècle ; cf. M. Aubineau, *Les Homélies pascales : cinq homélies inédites* (SC 187), Paris 1972, p. 124-125 et 145-147.

61. Deux termes, **անշփոթ, անբաժանելի**, absents des *Symboles de foi* arméniens (cf. Hahn, *Bibliothek der Symbole* [cité n. 59], p. 151-156), qui figurent dans la formulation christologique du concile de Chalcédoine en 451, ἀσυγχύτως, ἀδιαίρετως ; cf. *Enchiridion* (cité n. 60), no 302. Est-ce l'une des raisons du rejet de l'hymnaire officiel de ces strophes du canon de la Présentation du Seigneur ?

62. Cf. Psaume 122,3 ; 50,3, etc. ; conclusion habituelle de l'hymnographie ancienne ; cf. Renoux, *Les hymnes de la Résurrection* (cité n. 27), I, p. 103, 130, 144, etc.

Որ զմարմնացեալն տիրաբար յԱստուածածնէն, մի յԵրրորդութենէն, խոստովանեալ հաւատացեալ ի սիրտս մեր ընկալցուք զնա որպէս երբեմն ի գիրկս իւր Սիմեւոն. քանզի Աստուած Բանն, թէ ուղղափառ հաւատ, ցուցաք եւ բարեհաճոյ գործս. տաճար գտցուք հոգեւորական. զնորա զմարդանալն, աստուածաբանեսցուք. Ուստի աղաչեսցուք, Քրիստոսի Աստուծոյ որ մարմնացար վասն մեր Քրիստոս Աստուած փրկեա զմեզ ի մարդապաշտ հայհոյութենէ:

5. Lui qui, comme le Seigneur, l'Un de la Trinité, a pris chair de la Mère de Dieu, Lui que nous confessons, Lui auquel nous croyons, recevons-le dans nos cœurs, comme autrefois Siméon (le reçut) dans ses bras[63]. Car si nous manifestons, vis-à-vis de Dieu le Verbe, une foi droite, accompagnée d'œuvres agréables[64], nous serons le temple de l'Esprit[65], nous professerons sa condition humaine[66]. Aussi supplions le Christ-Dieu : « Toi qui t'es fait chair pour nous, Christ-Dieu, délivre-nous du blasphème d'un culte humain idolâtrique. »

Որ անսկզբնական Հաւր է յառաջ քան զյաւիտեանս Որդի. եւ պտուղ անփոփոխելի, բնութեամբ մարդկան. քանզի Բանն Աստուած կերպացեալ զմերս ի յարգանդէ անհարսնացեալ կուսին, եւ մտեալ ընդ աւրինաւք մարմնոյ, ընծայի, ի տաճարին, մնալի լոյս. զոր բարձեալ Սիմեւոնի, քարոզեաց զտղայ քառասնաւրեայ, Աստուած յաւիտենական եւ փրկիչ անձանց մերոց:

6. Lui qui est, dès avant les siècles, le Fils du Père sans commencement et sa descendance[67], sans changement[68] dans la nature humaine, (lui) le Verbe-Dieu, après avoir pris notre condition[69] du sein de la Vierge inépousée[70] et s'être soumis à la Loi concernant le corps[71], s'est présenté au Temple, comme la Lumière[72] attendue. Celui que portait Siméon, un petit enfant de quarante jours, il Le proclama Dieu éternel et Sauveur de nos âmes[73].

Այսաւր գոլով ի տաճարն. կրկ. այսաւր գոլով ի տաճարն անշփոթելի Բանդ Աստուած. Այսաւր համբառնալով ի գիրկս մարմնով. կրկ. ցուցեր զմարդասիրութեան շնորհս. շնորհեցեր ծերոյն Սիմեոնի, Զանժամանակ փրկութիւն, Հաւր եւ Հոգւոյն. Անսկիզբն Բանդ որ ընդ ժամանակաւ լինել հաճեցար. վասն որոյ գոչեմք քեզ Քրիստոսի, խաղաղութեան մերոյ. փառք քեզ թագաւոր փառաց:

7. Aujourd'hui[74], en venant au Temple, – *répéter* –, aujourd'hui, en venant au Temple, toi, Verbe-Dieu sans confusion[75], aujourd'hui, en étant élevé corporellement dans des bras – *répéter* –, tu manifestas la grâce de l'amour des hommes[76], tu accordas au vieillard Siméon le Salut[77] qui n'est pas de ce temps, celui du Père et de l'Esprit, toi, Verbe sans commencement qui trouvas bon de demeurer dans le temps. C'est pourquoi, nous t'acclamons, Christ, notre paix : « Gloire à toi, Roi de gloire. »

63. Cf. Luc 2,28.
64. Cf. Jacques 2,14-17.
65. Cf. 1 Corinthiens 3,16-17.
66. **մարդանալն**, litt. « l'inhumanation », sur ce terme en dépendance du *Symbole de Nicée*, voir WINKLER, *Über die Entwicklungsgeschichte* (cité n. 35), p. 27, 45-48, 70-75, 81-82, etc.
67. **պտուղ**, le fruit, cf. Luc 1,42.
68. Autre terme de la définition de Chalcédoine, ἀτρέπτως ; cf. *Enchiridion* (cité n. 60), n° 302.
69. Cf. Philippiens 2,7.
70. ἀνύμφευτε, titre fréquent donné à la Mère de Dieu dans l'hymnographie grecque, en particulier dans *l'Hymne acathiste* du VIIe-VIIIe siècle ; cf. G. G. MEERSSEMAN, *Der Hymnos Akathistos im Abendland. 1, Akathistos-Akoluthie und Grusshymnen* (Spicilegium Friburgense 2), Freiburg 1958, p. 105, 107, 109, etc.
71. Cf. Luc 2,22.
72. Cf. Luc 2,32.
73. Cf. Luc 2,30-31.
74. Cf. *supra*, n. 42.
75. Voir *supra*, n. 61.
76. Cf. Tite 3,4.
77. Cf. Luc 2,30.

ԴԿ – *Որպէս երկինք երեւեցաւ Սիմեոն այսաւր ընդունելով զարարիչն եւ աթոռ քերոբէական. բառնալով ի գիրկս իւր զոր եւ ծանուցեալ մահու եւ կենաց տէր. եւ գոչէր ասելով, արձակեա Տէր ի խաղաղութիւն զի տեսին զփրկութիւն պատրաստեալ հեթանոսաց:*

8. *Voix 4 plagale* – Semblable aux cieux et comme le trône des chérubins[78] apparut aujourd'hui[79] Siméon recevant le Créateur, lorsqu'il élevait dans ses bras celui qu'il reconnaissait aussi comme le Maître de la vie et de la mort[80]. Et il s'écriait en paroles : « Seigneur, laisse-moi aller en paix, car (mes yeux) ont vu le Salut préparé aux Nations[81]. »

Ծերունին այսաւր Սիմեոն Հոգւով գայր ի տաճարն, երեւելով քերոբէից վեհագոյն. որոց թեւաւքն սաւառնեալ ոչ իշխէին նայել յահեղ փառաց. սա ի գիրկս իւր բարձեալ համբուրէր համարձակապէս եւ գգուէր որպէս մանուկ, եւ աղերսելով հայցէր արձակիլ ի խաղաղութիւն:

9. Aujourd'hui[82], poussé par l'Esprit, venait au Temple[83] le vieillard Siméon, d'aspect plus sublime que les chérubins, eux qui, leurs ailes déployées[84], n'osent jeter les yeux sur la Gloire redoutable[85]. Lui, l'élevant dans ses bras, l'embrassait en toute liberté et le caressait comme on fait pour un petit enfant, et il lui demandait instamment de le laisser aller en paix[86].

Ընդ աւրինաւք հաճեցար լինել մարդ. ի կուսէն. նոյն. ինքն. հրամայելով տիրաբար. եւ կատարելով ծառայապէս. զի յամենայնի կարողութիւն է քեզ. որ միայնդ ես մարդասէր:

10. Sous la Loi, tu as trouvé bon de devenir homme[87], à partir de la Vierge elle-même, en ordonnant cela en tant que Seigneur et en l'accomplissant en tant que serviteur[88], car tu as pouvoir en toutes choses[89], toi qui seul es l'Ami des hommes[90].

Անպարագրելի Բանդ Աստուած, այսաւր յայտնեցար ի տաճարին, մարմնով ըստ աւրինաց. զամենայն կատարեցեր ճշմարիտ քահանայապետ, եւ Տէր կենաց մահու. ի գիրկս Սիմէոնի գգուեցար. որ ըստ էութեան Հաւր եւ Փրկիչ անձանց մերոց:

11. Indescriptible Verbe-Dieu, aujourd'hui[91], au Temple, tu t'es manifesté dans la chair, conformément à la Loi[92]. Tu as tout accompli[93] en tant que véritable Grand Prêtre[94] et Maître de la vie et de la mort[95]. Tu as été caressé dans les bras de Siméon, toi qui es consubstantiel au Père[96] et le Sauveur de nos âmes.

78. Voir *supra*, n. 43, le même thème chez Hésychius de Jérusalem.
79. Voir *supra*, n. 42.
80. Cf. Luc 2,29.
81. Assemblage des versets Luc 2,29-32.
82. Voir *supra*, n. 42.
83. Luc 1,27.
84. Cf. Ezéchiel 1,9.
85. Cf. 1 Pierre 1,12.
86. Cf. Luc 1,28.
87. Syntagme en dépendance de l'ἐνανθρωπέω de Nicée ; voir *supra*, n. 35, 58 et 66.
88. Cf. Philippiens 2,7.
89. Sagesse 11,24.
90. Cf. Tite 3,4.
91. Voir *supra*, n. 42.
92. Cf. Luc 2,22-23.
93. Cf. Jean 19,30.
94. Cf. Hébreux 2,17, etc.
95. Cf. Sagesse 16,13.
96. Litt. « selon l'essence du Père ».

Սիմեւոն քաՙհանայապետ լցեալ Հոգւով մնայր քեզ Քրիստոս Աստուած որ քառասնաւրեայ յայտնեալ ի տաճարին կատարելով զաւրինական գրոյն զխորՙհուրդ. եւ վերամբարձեալ ի ծերոյն ՙհայցէր ի քէն Քրիստոս Աստուած արձակիլ ի խաղաղութիւն. Որում եւ մեք աղաղակեմք. «փրկեա զմեզ ի նեղչաց մերոց, եւ կեցոյ»:

12. Le grand prêtre Siméon[97], comblé de l'Esprit, t'attendait[98], Christ-Dieu, toi qui le quarantième jour te manifestais au Temple, afin d'accomplir la figure du livre de la Loi[99]. Et alors que tu étais élevé par le vieillard, il te demandait, Christ-Dieu, de le laisser aller en paix[100]. C'est à toi que, nous aussi, nous crions : « Sauve-nous de nos oppresseurs, et vivifie(-nous). »

Եկայք ամենայն ժողովուրդք. զՙհոգեւորական աւրՙհնութիւն. ընդ Սիմեւոնի գոչեսցուք. լոյս ի յայտնութիւն ազգաց. եւ փառք ժողովրդեան քում Իսրաէլի: Անսկզբնական Բանդ Աստուած, ի վերջին աւուրս յանձն առեր լինել մարդ ի կուսէն. եւ արարիչ յաւիտենից. փակեցար ընդ ժամանակաւ. սուրբ Տէր, սրբութեան եւ անկարաւտ մաքրութեան, եկիր ի տաճարն քառասնաւրեայ. եւ զաւրինացն կատարեցեր զարդարութիւն. Զոր բարձեալ Սիմեւոնի զանպարագրելի ի գիրկս իւր ՙհայցէր. «Որ արձակիչդ ես կապելոց, արձակեայ զիս ի խաղաղութիւն». վասն որոյ ընդ ծերունոյն վերագոչեմք զերգս. «Սուրբ, Սուրբ, Սուրբ Տէր զաւրութեանց, լի է ամեն երկիր փառաւք քո», ի փրկութիւն մեր Քրիստոս Աստուած. փառք քեզ:

13. Accourez, tous les peuples, à la louange spirituelle. Avec Siméon, proclamons : « Lumière pour éclairer les Nations, et gloire pour ton peuple Israël[101]. » Toi, Verbe-Dieu sans commencement, dans les derniers temps tu as pris sur toi[102] de devenir homme à partir de la Vierge ; et, Créateur des siècles, tu t'es assujetti au temps. Seigneur Saint, qui n'as besoin ni de sainteté ni de purification[103], tu es venu au Temple le quarantième jour, et tu as accompli ce qui est juste selon la Loi[104]. À toi, l'Indescriptible, que Siméon élevait dans ses bras, il demandait : « Toi qui es le Libérateur des enchaînés[105], laisse-moi aller en paix[106]. » C'est pourquoi, avec le vieillard, nous proclamons cet hymne : « Saint, Saint, Saint, Seigneur des Puissances, toute la terre est remplie de ta gloire[107]. » Pour notre salut, Christ-Dieu, gloire à Toi.

97. Selon Luc 2,25, Siméon n'était pas prêtre, mais un homme juste et pieux. Dans la version syriaque de *La Caverne des trésors*, c. 47, (éd. tr. Su-Min Ri [CSCO 486-487], Lovanii 1987, p. 384-393 et 148-153) comme dans la version géorgienne (éd. tr. C. Kourcikidzé – J.-P. Mahé [CSCO 526-527], Lovanii 1992-1993), il est appelé *prêtre* ; le titre de grand prêtre est sans doute hérité d'une identification avec des personnages légendaires et bibliques ; voir A. Su-Min Ri, *Commentaire de la Caverne des trésors* (CSCO 581), Lovanii 2000, p. 461-462.

98. Cf. Luc 2,25.

99. Cf. Lévitique, 12,9 ; Romains 15,4.

100. Cf. Luc 2,29.

101. Luc 2,32.

102. Expression de l'hymnographie ancienne grecque et géorgienne, en opposition à la théologie arienne et apollinariste refusant l'existence d'une âme dans le Christ ; cf. Renoux, *Les hymnes de la Résurrection* (cité n. 27), I, p. 46-48.

103. Cf. Luc 2,22.

104. Cf. Luc 2,23.

105. Cf. Psaume 145,7.

106. Luc 2,29.

107. Isaïe 6,3.

Le *Canon de la Présentation du Seigneur*

C'est avec le *Lectionnaire de Jérusalem* que la fête, célébrée dans la Ville Sainte dès la fin du IVe siècle selon l'*Itinerarium* de la pèlerine Égérie de 381-384[108], est passée en Arménie sous la dénomination de *Quarantième jour après la Nativité*[109]. Cette appellation est maintenue dans les lectionnaires arméniens tardifs[110], tandis que les plus anciens hymnaires connus, du XIIe-XIIIe siècle, adoptent différentes désignations, comme le *Érévan Maténadaran 6885* en fournit un exemple[111].

Dépendant de la lecture liturgique de la fête de la Présentation au Temple, Luc 2,22-40, uniquement toutefois en sa première partie[112] (Luc 2,22-32), ce texte qui est appelé *Canon,* ne répond aucunement à la structure régulière d'un canon hymnodique arménien, grec et géorgien, puisqu'il ne contient, à la différence d'autres canons du même manuscrit[113], aucune strophe en lien thématique avec les Odes bibliques de l'Office nocturno-matutinal. Le *Canon de la Présentation du Seigneur*, de structure irrégulière, regroupe des textes provenant d'un ou de plusieurs hymnaires ; ils n'ont pu être employés que lors d'offices du soir et de liturgies eucharistiques.

Textes anciens chantés

À l'égal de celles des autres sections du *Érévan Maténadaran 6885*, les strophes du *Canon de la Présentation du Seigneur* furent réellement chantées. Par deux fois, la voix musicale est indiquée au début de la strophe ou en marge[114], et par trois fois, l'abréviation կրկ (= կրկնել) précise que les quelques mots qui la précèdent doivent être *répétés* comme on le fait d'un refrain[115].

Ces textes chantés lors de la célébration de la Présentation du Seigneur au Temple comportent les mêmes signes d'ancienneté que les canons précédents[116]. Dans ces strophes, la fête est présentée uniquement comme une fête du Seigneur ; la thématique mariale, qui apparaît au milieu du Ve siècle dans la version géorgienne du *Lectionnaire de Jérusalem*[117] et

108. Cf. *Itinerarium Egeriae*, c. 26, éd. et trad. P. Maraval (SC 296), Paris 1982, p. 254-257 ; le 40e jour après l'Épiphanie, appellation qui montre bien que la fête du 6 janvier ne solennisait pas encore le Baptême du Christ. Pour un panorama sur l'histoire de cette fête voir Aubineau, *Les homélies festales* (cité n. 31), I, p. 2-4, et W. Pax et H. Brakmann, Hypapante, dans *Reallexikon für Antike und Christentum* 16, Stuttgart 1993, col. 946-955.

109. Cf. *Le codex arménien Jérusalem 121. 2, Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits*, introd., textes, trad. et notes, A. Renoux (PO 36/2), Turnhout 1971, p. 228-229.

110. Cf. Renoux, *Le lectionnaire de Jérusalem* (cité n. 20), PO 48, p. 158, et PO 49, p. 609.

111. *Canon de la Présentation du Seigneur, Canon de la venue au Temple, Canon de la Présentation au Temple.* En géorgien, la fête est appelée « La Rencontre », comme dans le rite byzantin où elle ne fut instaurée qu'à l'époque de l'empereur Justin Ier (518-527), cf. Pax et Brakmann (cité n. 108).

112. La fête est encore uniquement celle de la Présentation du Seigneur au Temple (voir *infra*, p. 000).

113. Voir *supra*, aux fol. 43v-45v, dans lesquels six tropaires sont en lien thématique avec les odes bibliques 1, 2, 4, 5, 6 et 7.

114. Voir *supra*, strophes 1 et 8.

115. Voir *supra*, strophes 2 et 7.

116. Ceux de l'Épiphanie jusqu'à la Présentation du Seigneur.

117. Cf. M. Tarchnischvili, *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem (Ve-VIIIe siècle)* (CSCO 188-189), Louvain 1959, nos 196-206.

l'hymnographie géorgienne ancienne du *iadgari*[118], en est absente[119]. Les rencontres avec des formules qu'emploie Hésychius de Jérusalem dans ses *Homélies*[120] laissent entendre qu'il a pu connaître ce canon[121]. Enfin, les deux évocations de la *Lumière*, dans les strophes 6 et 13, peuvent être l'écho du rite de procession qui, selon Cyrille de Scythopolis[122], avait lieu ce jour-là à Jérusalem *avec des cierges allumés.*

Christologie nicéenne et chalcédonienne

Le vocabulaire christologique des textes du *Canon de la Présentation du Seigneur* amène à penser qu'ils ont été extraits d'hymnaire anciens, imprégnés qu'ils sont des termes qui marquèrent la réaction anti-arienne. Le réalisme de la foi défendue et promue dans le *Symbole de Nicée* affleure constamment en effet, à travers la terminologie de ces hymnes[123]. Celui que ses parents présentent au temple est le *Verbe-Dieu* et le *Christ-Dieu*, l'association de ces deux appellations affirmant ainsi la divinité de celui dont Arius faisait une créature[124]; ce petit enfant est ainsi tout ce qu'est Dieu, *l'Un de la Trinité*, vieille formulation du deuxième concile de Constantinople en 553[125]. *Devenu enfant*[126], puis *homme*[127], *il a pris une chair* véritable[128] sans pour autant *être séparé du Père*[129], car la nature divine est tout à fait sienne.

Rien dans cette christologie, énoncée dans les *Symboles de foi* et les premiers écrits théologiques arméniens, ne justifierait l'exclusion de ces strophes de l'hymnaire officiel. La raison en est ailleurs, semble-t-il. Chantés en arménien au cours d'offices liturgiques, ces textes mettaient dans la bouche des chœurs et des fidèles plusieurs termes de la définition de Chalcédoine[130], affirmant l'union des deux natures dans le Christ, *sans confusion, sans division* et *sans changement*[131]. Il y avait donc des assemblées liturgiques arméniennes, exaltant par ailleurs dans plusieurs strophes du *Érévan Maténadaran 6885*[132]

118. Cf. E. Metreveli *et al.*, *Le plus ancien hymnaire*, Tbilisi 1980, p. 86-99 (en géorgien).

119. L'objet de la fête de la Présentation du Seigneur s'étant étendu à la célébration de la Vierge Marie, est-ce l'une des raisons de l'exclusion de ces strophes *parakanon* des hymnaires arméniens officiels du XIIIe siècle?

120. Voir *supra*, n. 31, 43, 60 et 78.

121. Au fol. 127r, une strophe commence ainsi : « *Ici*, tu manifestas ton incorruptible Résurrection du tombeau », allusion à la basilique de Jérusalem, l'Anastasis.

122. Cf. E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis, Leben des Theodosios* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 49, 2), Leipzig 1939, p. 236.

123. Voir n. 50, 58, 59, 66 et 87. Au cours du Canon des fêtes de l'Épiphanie (sans titre en raison de la lacune initiale), figure le terme համագոյակից (fol. 5v), l'*homoousios* du concile de Nicée.

124. Voir strophes 2, 4, 5, 7, 11, 12, 13.

125. Voir strophes 4 et 5.

126. Voir strophe 3.

127. Voir strophes 10 et 13.

128. Voir strophes 4 et 5.

129. Voir strophe 4.

130. Dans le Canon de l'Épiphanie, au fol. 10r, on lit aussi à propos de la naissance du Christ : « Aujourd'hui est né le Verbe venu du Père, et sans s'éloigner du Père éternel, ni s'altérer dans la forme d'esclave, il apparaissait ouvertement, *sans confusion.* »

131. Voir strophes 4 et 6.

132. Plusieurs strophes des folios 143r, 144v, 145v-148r et 152r, copiées à l'intérieur d'un *Ordo des Martyrs*, folios 137r-154v.

saint Grégoire l'Illuminateur comme un *second Samuel, grand pontife et pasteur qui a fait que le trône de Pierre soit honoré*, qui priaient et chantaient avec des formules de la définition christologique du concile de Chalcédoine rejetée par l'Église arménienne depuis le VIe siècle[133].

Les strophes éditées et traduites ci-dessus s'ajoutent ainsi au petit nombre de sources connues, au sujet du schisme intérieur provoqué dans l'Église arménienne, à partir du VIe siècle, par la définition de Chalcédoine. Elles manifestent l'existence de communautés arméniennes vivant dans la mouvance de ce dernier, et cela encore à l'époque du catholicos Yovhannēs Awjnecʿi (717-728) qui lutta pour leur retour à la foi traditionnelle de l'Église arménienne[134]. L'hymnographie arménienne *parakanon* mal connue, tellement sont nombreux les manuscrits classés indifféremment sous l'appellation de *šaraknocʿ* dans les catalogues, constitue donc un vaste champ d'exploration sur la prière de communautés arméniennes chalcédonniennes.

Conclusion

Le manuscrit *Érévan Maténadaran 6885* n'est pas un *šaraknocʿ* régulier. Il constitue une collection de strophes qui furent utilisées lors des offices du soir, des offices nocturno-matutinaux et des liturgies eucharistiques. Leur grand nombre dans chacun des canons du *parakanon 6885* exclut en effet qu'elles aient pu être utilisées dans un seul des trois offices liturgiques précédents. Ces textes écartés au cours des siècles de l'hymnaire officiel, déjà depuis Nersēs III, furent rassemblés et groupés selon le plan de l'année liturgique arménienne par un auteur du XIIIe siècle.

Quelles furent les raisons de l'exclusion de l'hymnaire officiel d'un si grand nombre de strophes ? Elles répétaient sans doute à satiété des thématiques dont les textes conservés se faisaient déjà l'écho. Peut-être aussi parce qu'elles émanaient d'hymnaires qui n'étaient pas entièrement en conformité avec la christologie arménienne traditionnelle ? Nous n'avions que peu de sources pour connaître l'existence ancienne de communautés chalcédonniennes arméniennes[135], comme vient de le faire remarquer une étude récente[136]. La masse des manuscrits *šaraknocʿ* qui attendent encore des explorateurs offre en ce domaine un nouveau champ d'étude.

Les textes du *Canon de la Présentation du Seigneur* du *parakanon 6885* donnent un exemple global de l'hymnodie arménienne qui fut mise de côté au XIIIe siècle. Ses strophes rappellent, en bien des points, elles aussi, celles de l'hymnographie conservée en géorgien par *Le plus ancien iadgari*. Comme dans ce dernier, elles évoquent une hymnodie ancienne qui doit beaucoup à celle de la Ville Sainte.

133. Cf. MAHÉ, L'Église arménienne (cité n. 2), p. 459-478 ; N. GARSOÏAN, *L'Église arménienne et le Grand Schisme d'Orient* (CSCO 574), Lovanii 1999, p. 241.

134. Cf. G. GARITTE, *La Narratio de rebus Armeniae : édition critique et commentaire* (CSCO 132), Louvain 1952, p. 225-356 ; GARSOÏAN, *L'Église arménienne* (cité n. 133), p. 396-398 ; MAHÉ, L'Église arménienne (cité n. 2), p. 478-486.

135. Cf. N. GARSOÏAN, *Interregnum : introduction to a study on the formation of Armenian identity (ca 600-750)* (CSCO 640), Lovanii 2012, p. 63-66.

136. Cf. I. AUGÉ, Le choix de la foi chalcédonienne chez les Arméniens, *Cahiers d'études du religieux : recherches interdisciplinaires* [en ligne] 9, 2011, p. 1-13.

PIÈGES ET FILETS DANS LES ÉCRITS GNOSTIQUES DE NAG HAMMADI ET LA LITTÉRATURE MANICHÉENNE DU FAYOUM

par Madeleine Scopello

Les auteurs gnostiques et manichéens dont les écrits ont été conservés en copte – à Nag Hammadi pour les premiers et au Fayoum pour les seconds – ont employé des images relevant des domaines de la chasse et de la pêche. Ils ont été attentifs aussi bien aux ruses permettant d'attraper poissons, gibier et volatiles qu'aux figures des poseurs de pièges eux-mêmes.

Tirées de l'observation de la réalité quotidienne, ces images forment l'amorce d'un discours symbolique en illustrant une réflexion sur l'homme et sur sa condition existentielle partagée, à des degrés divers, par la gnose et le manichéisme. Ces deux mouvements de pensée montrent un cosmos où l'homme, réduit à l'état d'esclave, est emprisonné par les liens de la matière et du corps. Les puissances maléfiques ourdissent contre lui des pièges afin de le plonger dans l'ignorance, en lui soutirant l'étincelle de connaissance héritée du monde divin. Pour autant, les auteurs qui ont recours à ces images ne se sont pas limités à représenter la condition tragique de l'homme ; ils lui prodiguent également des recommandations de sorte qu'il se libère des pièges, secouru par l'intervention d'une ou de plusieurs entités salvatrices.

Les textes qui mobilisent ce réseau d'images empruntent le champ sémantique lié aux activités de la chasse et de la pêche avec une minutie variable ; les termes les plus fréquents sont les filets, les trappes, les pièges et les appâts qui servent à attirer l'animal. Dans les papyrus de Nag Hammadi, cette terminologie est parfois gardée en grec, parfois traduite en copte ; en revanche, le corpus manichéen du Fayoum, pourtant riche en termes grecs, ne contient que des termes coptes.

Naturellement, les gnostiques et les manichéens n'ont pas été les premiers à puiser dans l'isotopie de la chasse et de la pêche avec une intention symbolique. Les cultures grecque et hellénistique aussi bien que le monde juif – et, plus anciennement encore, la Mésopotamie et l'Égypte[1] – les avaient devancés.

1. Voir I. Scheftelowitz, *Das Schlingen-und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker*, Giessen 1912.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 589-610.

Pièges et filets dans la Bible

Dans la Bible, les références à la chasse l'emportent largement; la pêche, en effet, y est bien moins centrale, à l'image de sa place dans l'économie de l'ancien Israël, où le poisson était en général importé des pays voisins[2]. Une grande attention est prêtée aux filets du chasseur, exprimés par plusieurs mots hébraïques, traduits dans les LXX par un large spectre terminologique. Sont mentionnés les filets de l'oiseleur, rendus par l'hébreu *reset*, traduit dans les LXX par παγίς ou δίκτυον. Le premier terme, qui dérive de πνήγνυμι dont la signification originelle est « tout ce qui enserre, qui retient ou qui fixe solidement », désigne le lacet, les rets ou le filet[3]. Παγίς se trouve parfois associé à δίκτυον[4] qui signifie également le filet (de chasse[5] ou de pêche[6]) ou le lacet. Les deux termes apparaissent ensemble en Jb 18,8. Le filet peut aussi cacher un piège qui se met en mouvement et emprisonne l'oiseau[7].

Quant aux filets destinés à capturer le gibier, lion ou gazelle, il en existe de plusieurs sortes. Ils sont désignés par les mêmes noms que ceux des filets des oiseleurs. Le filet, dissimulé par de la terre et des branchages, est étendu sur le passage de l'animal[8]; il peut être actionné au moyen d'une corde tirée par le chasseur embusqué afin qu'y glisse l'animal; il couvre parfois une fosse profonde[9].

Pour la pêche, l'on utilise aussi divers types de filets : l'ἀμφίβληστρον est lancé de la plage, la σαγήνη d'une barque, et le δίκτυον n'est pas tiré vers la plage mais soulevé sur la barque; il est plus ample que la σαγήνη, jetée dans des eaux peu profondes. Les descriptions de ces outils dans la Bible rappellent les scènes de pêche représentées dans l'ancienne Égypte, dont les rituels funéraires ont gardé la mémoire[10].

La présence des pièges et des filets de chasse ou de pêche a presque toujours donné lieu, dans la Bible, à des interprétations symboliques. Ils figurent d'abord les instruments des impies pour faire trébucher l'innocent et le faible[11] ou l'homme intègre[12]. Ces hommes mauvais se cachent au sein même du peuple de Dieu :

2. On peut utilement consulter H. B. Tristram, *The natural history of the Bible*, London 1883.
3. Voir J. Schneider, παγίς, dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 5, X-Πα*, hrsg. von G. Kittel, Stuttgart 1954 (trad. italienne : *Grande lessico del Nuovo Testamento. 9, Οφ-Περι*, a cura di F. Montagnini, G. Scarpat, O. Soffritti), Bologna 1974, col. 97-103.
4. *Anthologie palatine* 5, 56,4. Nous renvoyons à l'article de H. Lesètre, Filet, dans *Dictionnaire de la Bible*, F. Vigouroux éd., vol. II, Paris 1899, col. 2245-2249 pour les équivalences terminologiques entre la Bible juive et les LXX.
5. Dans le sens de filet de chasse : Aristophane, *Les Oiseaux* 527ss : παγίς et δίκτυον sont ici associés.
6. Dans le sens de filet de pêche : *Odyssée* 22, 386.
7. Voir Am 3,5 : « Le passereau tombera-t-il à terre sans oiseleur? Le filet (παγίς) se soulèvera-t-il du sol sans rien attraper? »
8. Ps 56,6-7 LXX : « Ô Dieu, élève-toi sur les cieux! Sur toute la terre, ta gloire! Ils tendaient un filet (παγίς) sous mes pas, mon âme était courbée; ils creusaient devant moi une trappe (βόθρον), ils sont tombés dedans. »
9. Voir Jb 18,10.
10. E. de Rougé, *Études sur le rituel funéraire des anciens Égyptiens*, Paris 1860.
11. Ps 9,7-10 LXX : « Sa bouche est pleine de malédiction, de tromperie et de violence; il a sous la langue forfait et méfait. Il se tient à l'affût près des enclos; bien caché, il tue l'innocent : ses yeux épient le faible, il est à l'affût, bien caché comme un lion dans son fourré; il est à l'affût pour attraper le malheureux; il attrape le malheureux en l'entraînant dans son filet (παγίς); il rampe, il se tapit, et de tout son poids tombe sur les faibles. »
12. Cf. Ps 63,4-6 LXX : « Ils ont affûté leur langue comme une épée; ils ont ajusté leurs flèches, leurs paroles venimeuses, pour tirer en cachette sur un homme intègre : ils tirent soudain, sans rien

Car dans mon peuple, se trouvent des coupables aux aguets comme l'oiseleur accroupi, ils dressent des pièges (παγίς) *et ils attrapent des hommes. Tel un panier plein d'oiseaux, leurs maisons sont pleines de rapines : c'est ainsi qu'ils deviennent grands et riches.* (Jr 5,26-27)

Mais le piège peut se retourner contre son auteur, qu'il soit un individu ou un peuple :

Qu'un désastre sans précédent les surprenne, que le filet (παγίς) *caché par eux les attrape, et qu'ils succombent dans ce désastre!* (Ps 34,8 LXX)

Qui égare les hommes droits dans un mauvais chemin tombera dans sa propre fosse; mais les hommes intègres recevront le bonheur en partage. (Pr 28,10)

Qui creuse une fosse (βόθρον) *y tombera, qui tend un piège* (παγίς) *y sera attrapé. Le mal qu'un homme fait se retourne contre lui, sans même qu'il sache d'où cela lui arrive. Le sarcasme et l'insulte sont le fait de l'orgueilleux, mais la vengeance l'attend comme un lion aux aguets. Ils seront pris au piège* (παγίς), *ceux qui se réjouissent de la chute des hommes pieux, la souffrance les consumera avant qu'ils ne meurent.* (Si 27,26-29)

Dans certains cas, c'est l'intervention providentielle du Seigneur qui précipite les poseurs de pièges dans le traquenard qu'ils ont eux-mêmes conçu :

Les nations ont sombré dans la fosse qu'elles avaient creusée, leur pied s'est pris au filet (παγίς) *qu'elles avaient caché. Le Seigneur s'est fait connaître, il a rendu la sentence, il prend l'infidèle à son propre piège.* (Ps 9,15-16 LXX)

Oui, la conduite de chacun tombe sous les yeux du Seigneur, et il examine tous ses sentiers. Ses propres crimes prendront au piège (ἀγρεύειν) *le méchant et il sera enserré dans les liens de son péché.* (Pr 5,21-22)

Si les images des filets et des pièges sont partie intégrante du discours symbolique décrivant les tactiques des méchants, ils sont tout autant des instruments aux mains du Seigneur aux fins de châtier et de punir. Ils s'inscrivent dans une stratégie divine dont le but est de contrer le mal. C'est par des filets tendus sous les pas de Jérusalem que le Seigneur l'a fait choir[13]. Il enserre Israël dans ses filets en réponse à ses trahisons :

C'est pourquoi, ainsi parle le Seigneur Dieu : Par ma vie, puisqu'il a méprisé mon serment et qu'il a rompu mon pacte, je fais retomber tout cela sur sa tête. J'étends sur lui mon filet (δίκτυον) *et il sera pris dans mes rets* (περιοχή). *Je l'emmènerai à Babylone, je le jugerai là-bas pour l'infidélité qu'il a commise contre moi.* (Ez 17,19-20)[14]

Un sort semblable menace les villes de Moab et de Babylone, selon les paroles de Jérémie[15]. Dans la section apocalyptique d'Esaïe[16], un entrelacs de métaphores annonce

craindre. Ils se forgent une parole maligne; ils calculent pour dissimuler des pièges (παγίς); ils disent : "Qui s'en apercevra?". »

13. Lm 1,13 : « Il a tendu un filet (δίκτυον) sous mes pas, il m'a renversée. »

14. Voir aussi Ez 26,5 : « Elle sera, au milieu de la mer, un séchoir pour les filets (ψυγμὸς σαγηνῶν), car moi, j'ai parlé, oracle du Seigneur Yahvé. Elle sera la proie des nations. »

15. Jr 31,43-44 (LXX) = TM 48,43-44 : « Frayeur, fosse, filet, pour vous, habitants de Moab! – oracle du Seigneur. Celui qui fuit devant la frayeur tombe dans la fosse. Celui qui remonte de la fosse est pris dans le filet. Oui je vais faire venir sur elle, sur Moab, l'année où il lui faudra rendre compte – oracle du Seigneur. »

16. Chapitres 24-27.

le dénouement tragique réservé à l'homme à la fin des temps, à l'heure où se déchaîneront les éléments :

C'est la frayeur, la fosse (βοθύνος) *et le filet* (παγίς) *pour toi, habitant du pays. Celui qui fuira le cri de frayeur tombera dans la fosse, celui qui remontera de la fosse sera pris dans le filet* (παγίς). *Les écluses d'en haut sont ouvertes, les fondements de la terre sont ébranlés. Ils seront entassés, captifs, dans la fosse, ils seront enfermés en prison et, longtemps après, ils devront rendre des comptes.* (Es 24,17-22)[17]

C'est encore par des pièges et des épines que le Seigneur entrave le chemin des méchants[18] et il agit de même contre les infidèles[19].

Les passages les plus frappants sont ceux où Dieu se porte au secours de l'âme en détresse, en déjouant les pièges posés devant elle[20]. Le Psaume 123,6-8 (LXX) en donne un bel exemple :

Béni le Seigneur qui n'a point fait de nous la proie de leurs dents ! Notre âme comme un oiseau s'est échappée du filet (παγίς) *de l'oiseleur. Le filet* (παγίς) *s'est rompu et nous avons échappé ; notre secours est dans le nom du Seigneur qui a fait le ciel et la terre.*

La littérature sapientielle emploie les images des pièges et des filets pour désigner les vices et les défauts que l'homme encourt au risque de sa perte : promesses irréfléchies[21], sots bavardages[22], médisance[23], flatterie[24] et peur[25]. De surcroît, ces textes, volontiers misogynes, associent souvent les filets à la femme. Les paroles aguicheuses de celle-ci emprisonnent l'homme tel un oiseau imprudent[26] ; le cœur de la femme est comparable à un filet de pêche (σαγήνη)[27] ; courtisanes, musiciennes, jeunes filles ou prostituées sont plus pernicieuses les unes que les autres par les pièges et les filets qu'elles tendent à leur victime pour l'égarer[28].

17. Cf. aussi Es 28,13.
18. Pr 22,5 : « Épines et pièges (παγίς) sur le chemin du pervers, qui tient à la vie s'en éloigne. »
19. Par exemple, Ps 118,61 LXX.
20. Quelques occurrences : Ps 24,15 ; 30,5 ; 63,6 ; 90,3 (selon LXX).
21. Pr 6,1-5.
22. Pr 18,7.
23. Si 5,14.
24. Pr 29,5-6.
25. Pr 29,25.
26. Pr 7,21-25 : « À force de persuasion elle le séduit, par le charme doucereux de ses lèvres elle l'entraîne. Aussitôt il la suit, tel un bœuf qui va à l'abattoir, tel un fou marchant au supplice des entraves, jusqu'à ce qu'un trait lui perce le foie, tel l'oiseau qui se précipite dans le filet (παγίς) sans savoir qu'il y va de sa vie. À présent, fils, écoutez-moi, prêtez attention aux paroles de ma bouche : "Que ton cœur ne dévie pas vers ses chemins, ne t'égare pas dans ses sentiers". » L'image associée de la fosse apparaît en Pr 23,27 : « Oui, la prostituée est une fosse profonde et l'étrangère un puits étroit ! »
27. Qo 7,26 (27) : « Et je trouve plus amère que la mort, la femme, car son cœur est un filet (σαγῆναι καρδία αὐτῆς), et ses bras des chaînes. Qui plaît à Dieu lui échappe, mais le pécheur s'y fait prendre. »
28. Si 9,1-9 : « Ne sois pas jaloux de la femme que tu chéris, de peur qu'elle n'apprenne à mal agir envers toi. Ne te livre pas à une femme au point qu'elle domine sur toi. Ne va pas au-devant d'une courtisane, prends garde de tomber dans ses filets. Ne t'attarde pas avec la joueuse de lyre, de peur de te laisser prendre à ses artifices. N'attache pas tes regards sur une jeune fille, de peur d'être pris au piège dans sa condamnation. Ne te livre pas aux prostituées, de peur de perdre ton patrimoine. Ne regarde pas autour de toi par les rues de la ville, ne t'égare pas dans ses coins déserts. Détourne ton

De la Bible, on rappellera enfin deux allégories relativement développées sur les pièges et les filets, celle d'Habacuc 1,15-17 et de Job 18,8-10. Le premier passage, dans un contexte relatif à l'envahisseur chaldéen, le représente sous les traits d'un mauvais pêcheur – les hommes étant comparés à des poissons. Le texte est par ailleurs l'occasion d'un aperçu des différentes techniques de la pêche[29]. L'allégorie proposée dans Job 18,8-10 annonce le sort dramatique du méchant, les pieds empêtrés dans un filet, trébuchant parmi les rets, saisi au talon par un lacet, tandis qu'un piège se referme sur lui ; un nœud pour le capturer est caché en terre, et une trappe le guette sur le sentier.

Les filets de Bélial dans les écrits esséniens

Les écrits esséniens ont recours au même registre d'images. La vision du monde s'assombrit dans ces textes empreints de dualisme : les filets, les trappes et les pièges sont l'œuvre de l'Esprit des ténèbres, Belial[30]. L'« Instruction sur les deux Esprits », conservée dans la *Règle de la communauté*[31], enseigne que Dieu a placé dans le monde deux entités opposées – l'Esprit de lumière et l'Esprit des ténèbres –, qui s'affrontent jusqu'à la fin des temps dans le cosmos comme dans le cœur de l'homme, secondées par leurs troupes et leurs légions. À ce combat prennent part aussi bien les Fils de la lumière – les membres de la *secta* essénienne – que les Fils des ténèbres. La guerre s'achèvera par une ultime bataille eschatologique à l'issue de laquelle sera entièrement défait l'Esprit des ténèbres[32].

Les pièges dressés contre les Fils de la lumière sont ceux de la fosse *(šāḥath)*[33], terme technique par lequel les esséniens désignent le Shéol, royaume de Bélial. Deux *Hymnes* illustrent avec force ces images. Dans le premier texte (II, 20-30), le psalmiste exprime avec lyrisme l'accablement de l'homme, atténué par son extrême confiance dans la protection divine. L'Alliance dont se réclame le locuteur est l'image inversée de l'« assemblée de vanité » ou de la « congrégation de Bélial » formée par ses ennemis. Aux images des pièges s'ajoutent celles de la guerre qui connurent une grande fortune chez les esséniens. On notera également dans cet hymne le thème, déjà croisé dans les Psaumes, les Proverbes et le Siracide, du chasseur pris à son propre piège :

Je te rends grâces, ô Adonaï, car tu as mis mon âme dans le sachet de vie, et tu m'as protégé de tous les pièges de la fosse. Des violents recherchèrent mon âme, parce que je m'appuyais

regard d'une jolie femme, n'attache pas tes regards sur la beauté qui ne t'appartient pas. Beaucoup ont été égarés par la beauté d'une femme, l'amour s'y allume comme un feu. Auprès d'une femme mariée ne t'assieds jamais, ne festoie pas avec elle en buvant du vin. »

29. Ha 1,15-16 : « Tu traites donc les hommes comme les poissons de la mer, comme les reptiles qui n'ont point de maître ! Il (le conquérant) les prend à l'hameçon (ἄγκιστρον), il les drague au filet (ἀμφίβληστρον), et il le ramasse avec ses rets (σαγήνη) et le voilà dans la joie, dans l'allégresse ! »

30. Ou Béliar.

31. L'« Instruction sur les deux Esprits » est conservée dans la *Règle de la communauté* III, 13-IV, 26 : voir *La Bible. Écrits intertestamentaires*, sous la dir. de A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, Paris 1987, p. 15-21. Sur ce sujet, M. Philonenko, La doctrine qoumrânienne des deux esprits, dans G. Widengren, A. Hultgård, M. Philonenko, *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien* (Recherches intertestamentaires 2), Paris 1995, p. 163-211.

32. Voir le *Règlement de la Guerre*.

33. L'image de la fosse apparaît dans la Bible, notamment dans Esaïe. Voir par ex., Es 5,14 ; 14,15 ; 24,17-18.

sur ton Alliance. Mais eux, ils sont une assemblée de vanité et une congrégation de Bélial. Ils n'ont pas su que c'est de toi que procède mon existence et que, par tes grâces, tu sauveras mon âme. (*Hymne* II, 20-23)

Et moi, j'ai dit : « Des vaillants ont dressé leur camp contre moi, ils m'ont entouré avec toutes leurs armes de guerre et ils ont décoché des flèches dont les blessures sont incurables. » (*Hymne* II, 25-26)

Et moi, tandis que mon cœur se fondait comme l'eau, mon âme a saisi ton Alliance! Et eux, le filet qu'ils ont tendu pour moi attrape leur pied; les trappes qu'ils ont dissimulées pour mon âme, ils y sont tombés. Mais mon pied se tient debout sur un sol uni. Hors de leur assemblée, je bénirai ton Nom. (*Hymne* II, 28-30)[34]

L'*Hymne* III, 19-36, qui débute par une action de grâce (« Je te rends grâce, ô Adonaï! Car tu as racheté mon âme de la fosse, et du Shéol et de l'Abaddon tu m'as fait remonter vers une hauteur éternelle »), met l'accent, dans sa partie centrale (III, 23-26), sur un autre thème majeur de la littérature essénienne, la faiblesse de l'homme. Cette « créature d'argile » reconnaît sa compromission passée avec les forces ennemies :

Mais, moi, créature d'argile, qui suis-je? [...], *car je me suis tenu dans le domaine de l'impiété et en compagnie des misérables, dans le même lot* [...] *et des calamités accablantes accompagnèrent mes pas tandis que s'ouvraient toutes les trappes de la fosse et que se déployaient tous les pièges de l'impiété et les filets des misérables sur la face des eaux.* (*Hymne* III, 23-26)[35]

L'image des filets sert également à désigner les tentations mondaines et, plus encore, la souillure du sanctuaire – leitmotiv des spéculations esséniennes et cause de leur scission avec le Temple de Jérusalem, régi par un grand prêtre impie. Il en va ainsi dans l'*Écrit de Damas* :

Et, en toutes ces années-là, Bélial sera lâché contre Israël, ainsi que Dieu l'a dit par l'intermédiaire du prophète Isaïe, fils d'Amos : « Terreur et fosse et piège sur toi, habitant du pays! » (Es 24,17). *L'explication de ceci, ce sont les trois filets de Bélial, dont a parlé Lévi, fils de Jacob, par lesquels lui, Bélial, a attrapé Israël et qu'il a placés devant eux à l'instar des trois espèces de justice : le premier, c'est la luxure, le second ce sont les richesses, le troisième c'est la souillure du sanctuaire. Qui échappe à celui-ci est attrapé par celui-là, et qui se sauve de celui-là est attrapé par celui-ci.* (*Damas* IV, 13-18)[36]

Une fois délivrée des pièges de Bélial, la « congrégation des pauvres » – entendons la communauté essénienne – connaîtra, à la fin des temps, la félicité parfaite :

Mais les humbles posséderont la terre et se délecteront d'un parfait bonheur (Ps 36 [37],11). *L'explication de ceci concerne la Congrégation des pauvres, qui acceptent le temps d'égarement et seront délivrés de tous les pièges de Bélial, et ensuite ils se délecteront de tous les plaisirs de la terre et ils s'engraisseront de toutes les délices de la chair.* (*Commentaire du Psaume* 36 [37],11)[37]

34. Texte traduit par A. Caquot, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 239-240.
35. Texte traduit par A. Caquot, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 244.
36. Texte traduit par A. Dupont-Sommer, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 150-151.
37. Texte traduit par A. Dupont-Sommer, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 375.

On ne manquera pas, enfin, de mentionner le *Commentaire d'Habacuc* V, 12-VI, 3[38]; l'auteur anonyme y présente une exégèse d'Habacuc 1, 14-16. Il en propose une allégorie actualisée, faisant du mauvais pêcheur le symbole des Kittim, qui désignent sans doute les envahisseurs romains[39] :

Et tu as traité les hommes comme les poissons de la mer, comme la gent frétillante pour dominer sur elle. Il prend le tout à l'hameçon, et il le drague avec sa senne, et il le ramasse dans [son] fi[let. C'est pourquoi il sacri]fie à sa senne. C'est pourquoi il est dans la joie [et il exulte, et il brûle de l'encens en l'honneur de son filet. Car, pour eux], grasse est sa part, [et sa nourriture est plantureuse] (Ha 1,14-16). *L'explication de ceci* [...] *les Kittim et ils ramassent leurs richesses, avec tout le fruit de leur pillage, comme le poisson de la mer. Et quant à ce qu'Il dit « c'est pourquoi il sacrifie à sa senne et il brûle de l'encens en l'honneur de son filet », l'explication de ceci, c'est qu'ils sacrifient à leurs étendards et que leurs armes de guerre sont l'objet de leur religion.*

Pièges et filets dans le Nouveau Testament

Les filets, notamment les filets de pêche, apparaissent à plusieurs reprises dans les évangiles canoniques[40]. Ils relèvent surtout du monde réel, bien qu'ils soient parfois investis d'une signification symbolique. Les filets sont d'abord les outils de travail des premiers disciples de Jésus, recrutés parmi des pêcheurs. En Palestine comme ailleurs les pêcheurs, liés par les contraintes d'un métier très dur[41], aux manières frustes[42], formaient une sorte de corporation[43].

38. Texte traduit par A. Dupont-Sommer, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 345-346.

39. Voir à ce sujet J. Carmignac, É. Cothenet et H. Lignée, *Les textes de Qumran traduits et annotés*, II, Paris 1963, p. 97 : « Les ennemis décrits par Habacuc, au sens littéral, sont les Chaldéens [...] L'auteur adapte la description des Chaldéens à de tout autres circonstances historiques. En théorie, le terme Kittim peut s'appliquer à n'importe quel ennemi (comme c'est le cas dans la *Règle de la Guerre*) ; mais ici l'auteur semble bien penser aux Romains, dont les armées avaient déjà conquis toute l'Asie Mineure et menaçaient directement la Palestine ». Voir aussi W. H. Brownlee, *The Midrash Pesher of Habakkuk,* Atlanta 1979, p. 81 : « The *môšélîm* of the Kittim appear to be governors and proconsuls who were appointed annually by the "house of guilt" (which is probably the Roman senate, as is ably argued by Mrs. K. M. T. Atkinson, *Journal of Semitic studies*, IV, 1959, p. 343) ». Nous remercions le professeur Jean Riaud pour nous avoir indiqué cette référence.

40. Voir, pour les références néotestamentaires, P. Louw, E. A. Nida, *Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domain. 1, Introduction & domains*, New York 1988.

41. Lc 5,2-5.

42. Cf. Lc 9,49 et 9,54. Le contact avec Jésus modéra ces tempéraments fougueux. C'est probablement pour cette raison que Jésus donna à Jacques et à Jean le surnom de Boanerguès, « fils de tonnerre » (Mc 3,17).

43. Dans le récit de la pêche miraculeuse qui constitue la première rencontre entre Jésus et les pêcheurs, l'Évangile de Luc (5,1-11) emploie le terme de μέτοχος – partenaire, associé en affaires – lorsque Simon demande de l'aide aux camarades (μέτοχοι) d'une autre barque afin de ramener les filets qui, grâce aux conseils de Jésus, s'étaient remplis de poisson.

Trois termes désignent les filets[44] : l'ἀμφίβληστρον (Mt 4,20), la σαγήνη (Mt 13,47) et le δίκτυον. Ce dernier terme est mentionné en Jean 21,1-11 au singulier et, au pluriel, en Mt 4,21 et Lc 5,1-8. Mt 4,20 associe le δίκτυον et l'ἀμφίβληστρον.

On peut apprécier les caractéristiques techniques de ces termes grâce à un traité sur la pêche, les *Halieutika* d'Oppien. Originaire de Cilicie, ayant vécu à la fin du règne de Marc Aurèle.

Poème de 3 506 vers répartis en cinq chants, les *Halieutika*[45] sont riches du savoir grec sur la pêche, déjà considérée comme un art subtil par Platon[46]. Deux chants sont consacrés à la description des poissons, et trois à la pêche – qui requiert audace et intelligence –, et à ses techniques[47]. Au Chant III, Oppien énumère d'abord les qualités physiques du pêcheur, puis ses traits de caractère, « fécond en stratagèmes » et constamment vigilant[48]. Au sujet de ses outils, il écrit :

> *Les pêcheurs distinguent quatre espèces différentes de pêche. Les uns se plaisent à faire usage des* hameçons *(ou haims) ; ils en font la guerre aux poissons en adaptant à l'extrémité de longs roseaux soit des crins de cheval artistement tressés, soit des fils d'un lin que leurs doigts ont tissé. D'autres préfèrent se servir de* cathèthes *ou de cordons armés d'un grand nombre d'haims. Ceux-ci emploient plus volontiers des* dictues *(ou grands filets) qui portent le nom les uns d'amphiblestres, les autres de* gryphées, *d'autres de* gangames, *d'autres d'*hypoches *circulaires, d'autres enfin de* sagènes *(ou seines) ; on connaît encore les* calumnes *(ou voiles), les* pèzes *et les* sphairones, *dont on se sert en même temps que des* sagènes *; enfin l'oblique et tortueux* panagre *et mille autres du même genre, de ruses et de formes diverses.*[49]

44. En Palestine, on préférait généralement le filet à l'hameçon, comme l'attestent les évangiles, car l'on pêchait non par loisir mais pour se nourrir. Lancé du rivage, le filet devait tomber à plat dans la mer, puis, étant lesté de poids, se poser sur le fond marin. Une fois empli de poisson, on le ramenait sur la plage.

45. Nous utilisons la traduction de F. Limès, *Les Halieutiques, traduits du grec du poème d'Oppien, où il traite de la pêche et des mœurs des habitans des eaux*, Paris 1817.

46. Par exemple, *Sophiste* 220a-222a.

47. « Accordez maintenant quelque attention, ô mes souverains, à ce que je vais dire de l'art varié de la pêche, de ses pratiques ingénieuses, des luttes pénibles des pêcheurs et de leurs lois dans leurs travaux. »

48. « Que le corps, que les membres du pêcheur soient tout à la fois dégagés et robustes, ni trop musculeux ni trop peu charnus ; la nécessité l'oblige souvent à lutter de toutes ses forces contre les plus forts poissons qu'il veut entraîner, qui en opposent eux-mêmes de terribles, tant qu'ils se roulent et s'agitent dans le sein de leur élément naturel. Qu'il soit prompt à s'élancer de dessus un rocher ou sur un rocher. Le temps des travaux des mers arrive-t-il, il faut qu'il fasse agilement à la nage un long trajet, qu'il se précipite lestement au fond des eaux, qu'il y reste plongé, en se livrant, comme sur la terre, aux fatigues et aux combats dans lesquels se consument les marins les plus intrépides sous la masse des flots. »

« Que le pêcheur soit doué d'un génie fécond en stratagèmes divers pour rendre vains ceux auxquels les poissons ont recours lorsqu'ils se voient engagés dans des pièges sans issue. Qu'il soit surtout inaccessible à la crainte, audacieux, mais avec prudence et ennemi d'un trop long sommeil. Que son esprit, que ses yeux toujours vigilants, toujours ouverts, soient dans une continuelle activité. Qu'il sache braver les rigueurs de la froide saison et les feux du brûlant Syrius ; qu'il ait de l'ardeur pour le travail et qu'il aime la mer. »

49. Le traducteur des *Halieutika*, F. Limès, p. 300-301, remarque dans une note que « les *dictues* (δίκτυον de δίκω je jette), ce sont de très grands filets dont la forme est variable et qui prennent un nom particulier et spécifique de la forme qu'ils présentent. Ainsi on les nomme *amphiblestres* lorsqu'ils sont faits de manière à pouvoir enfermer les poissons de tous côtés et sans doute d'une manière circulaire : ils tirent leur dénomination d'ἀμφιβάλλειν ; *gryphées*, lorsque faits d'osiers, ils sont à plusieurs

À l'instar de la tradition grecque sur laquelle se fonde Oppien, la pêche est décrite dans les évangiles comme un métier nécessitant habileté, ténacité et adresse[50]. Quant aux filets, ils s'inscrivent dans une situation concrète doublée d'une dimension symbolique où prédomine un emploi positif de cette image. L'exemple le plus révélateur est donné par Matthieu 4,19 qui relate l'appel de Jésus à ceux qui deviendront ses tout premiers disciples. Les qualités positives reconnues au pêcheur les prédisposaient à devenir des « pêcheurs d'hommes »[51] :

Comme il marchait le long de la mer de Galilée, il vit deux frères, Simon appelé Pierre et André, son frère, en train de jeter le filet (ἀμφίβληστρον) *dans la mer : c'étaient des pêcheurs. Il leur dit : « venez à ma suite et je vous ferai pêcheurs d'hommes* (ἁλιεῖς ἀνθρώπων) *». Laissant aussitôt leurs filets* (δίκτυα), *ils le suivirent. Avançant encore, il vit deux autres, Jacques fils de Zébédée et Jean son frère, dans leur barque, avec Zébédée leur père, en train d'arranger leurs filets* (δίκτυα). *Il les appela. Laissant aussitôt leur barque et leur père, ils le suivirent.* (Mt 4,18-22)

La section que Matthieu consacre aux paraboles du Royaume (Mt 13,1-52)[52], fondées pour l'essentiel sur des scènes de la vie rurale, s'achève, non sans dissonance thématique, sur un épisode de pêche, où le filet tient une place centrale :

Le royaume des cieux est encore semblable à un filet (σαγήνη) *qu'on a lancé à la mer et qui a ramassé toute espèce* [de poissons]. *Une fois rempli, ils l'ont tiré sur le rivage et, s'étant assis, ils ont rassemblé ce qui est bon dans des corbeilles et ont rejeté ce qui est mauvais. Il en sera de même à la fin des temps : les anges s'avanceront et sépareront les méchants d'avec les justes, ils jetteront ceux-là dans la fournaise ardente : il y aura pleurs et grincements des dents.* (Mt 13,47-50)

compartiments et contours propres à prendre et à tenir les poissons prisonniers ; *gangames*, lorsque, représentant nos *verviers* ou *verveux*, ils sont à mailles fortes dont les bords sont retenus et arrêtés par une bande circulaire de fer ; *hypoches*, espèces de dictues destinées à emprisonner et à resserrer fortement les poissons qui y sont pris ; *sagènes* ou *seines*, ce sont de grands filets qui s'étendent dans un très grand espace, qui, placés dans la largeur d'une rivière, par exemple, la traverseraient en entier ; *calumnes*, espèces de voiles qui, en se déployant au moment qu'on les lance à l'eau, occupent une assez grande étendue à sa surface ; *pezes*, espèces de petites dictues ; *sphairones*, filets circulaires en forme de bourse qu'on plaçait à terre et dont la bouche semblait offrir une issue aux poissons arrêtés dans leur course par les *sagènes* ; *panagre*, le mot même indique que c'était un filet propre à toute espèce de pêche : il servait aussi pour la chasse, ainsi que le dit Oppien dans ses *Cynégétiques*, mais sans en donner aucune description ; *kurtes*, nasses ou paniers faits d'osiers : on les place dans la nuit, on ne les lève que le lendemain (Cf. H. L. DUHAMEL DU MONCEAU, *Traité des pêches et histoire des poissons*, vol. II, *Encyclopédie méthodique*, Paris 1795). M. de LACÉPÈDE, *Histoire naturelle des poissons*, Paris 1798 (tome X). Baron CUVIER et M. VALENCIENNE, *Histoire naturelle des poissons*, Paris 1828 » (nous avons pris la liberté de compléter ces références fournies par F. Limès).

50. Cf. Lc 5,5 : « Seigneur, nous avons peiné toute la nuit sans rien prendre ; mais sur ta parole je vais jeter les filets » ; Jn 21,3.

51. Cf. Mc 1,16-20 ; Lc 5,1-11.

52. Voir K.R. SNODGRASS, Parable, dans *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed., J. B. Green, S. McKnight, Downers Grove 1992, p. 591-601. Voir aussi C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, London 1936 ; J. D. KINGSBURY, *The Parables of Jesus in Matthew 13*, Richmond 1969. Un état de la question est fourni par J. J. SCHOLTZ, *Collective meaning and specific, prophetic reference in Matthew 13 ?*, thesis for the degree of Master of theology in the faculty of theology at the Stellenbosch University, décembre 2013.

Présente uniquement chez Matthieu, cette parabole est formée par deux tableaux successifs : le jet du filet dans la mer, qui ramasse sans distinction les poissons ; le tri, opéré sur le rivage, entre le bon et le mauvais poisson ; le premier est gardé dans des corbeilles ou des vases (ἄγγος) tandis que le second est jeté. À cette parabole Jésus joint son interprétation, ce qui n'advient qu'à l'occasion de deux autres paraboles de cette section, celle du semeur (Mt 13,18-23) et celle de l'ivraie (Mt 13,40-43). Dans l'explication de Jésus, le filet est à l'image du jugement eschatologique qu'accompliront les anges en séparant les bons des mauvais. Ici, seul le sort du mauvais est annoncé, à la différence de la parabole de l'ivraie qui indique également celui du juste (Mt 13,43). Le parallèle thématique avec la parabole de l'ivraie permet d'identifier celui qui a envoyé les anges pour accomplir cette séparation : il s'agit du Fils de l'Homme (Mt 13,41). La punition réservée aux mauvais (σαπρός) est identique dans les deux paraboles : ils seront jetés dans une fournaise ardente (Mt 13,42 ; cf. Dn 3,6).

Le filet est ainsi l'instrument de Dieu pour partager l'humanité aux temps qui précèdent l'avènement du Royaume. Ceux qui avaient tiré le filet sur le rivage et qui avaient opéré le tri des poissons n'étaient pas explicitement nommés en Mt 13,47-48 : certains critiques les ont identifiés aux anges[53] dont il est question au verset 49.

C'est l'image du piège, exprimée par le terme παγίς, qui apparaît dans le discours prononcé par Jésus sur le mont des Oliviers (Lc 21,5-36). Délivrant les signes annonciateurs de la venue du Fils de l'Homme aux jours derniers (Lc 21,27), Jésus exhorte à la vigilance : le jour du jugement a en effet les caractères de « soudain » et d'« imprévisible », rendus par l'adjectif αἰφνίδιος qui renforce ici la dangerosité du piège. Ainsi que l'a souligné Ceslas Spicq, « le mode de l'arrivée du juge, inopinée, est censé susciter la crainte et donc tenir en éveil ; acception de αἰφνίδιος, absolument conforme au grec classique, aux Septante, à Philon et à rapprocher de ἐν τάχει dans la parabole de la veuve obstinée. Il a donc un sens technique, presque équivalent à "redoutable". Saint Paul le lui conserve (1 Th 5,3) »[54]. Quant à la prière, refuge et remède par excellence, elle doit être constante – un thème qui, par son lien avec l'acte d'être vigilant (ἀγρυπνεῖν, Lc 21,36) rappelle la prière continue des Egrégoroi dans le *II Hénoch*.

> *Prenez garde à vous-mêmes, de peur que vos cœurs ne s'appesantissent dans les excès de table et l'ivrognerie et les préoccupations de la vie, et que ce jour ne fonde à l'improviste* (αἰφνίδιος) *sur vous comme un piège* (παγίς), *car il s'abattra sur tous ceux qui peuplent la surface de la terre. Veillez et priez à tout moment afin que vous ayez la force d'échapper à tout ce qui adviendra, et de vous tenir debout devant le Fils de l'Homme.* (Lc 21,34-36)

Les lettres de Paul attestent à quelques reprises l'image du piège, exprimée par le terme παγίς. Au chapitre 11 de la Lettre aux Romains est abordé le thème du rapport entre Dieu et son peuple ; Dieu ne l'a pas rejeté, car il subsiste « un reste selon l'élection de la grâce » (Rm 11,5) ; les élus et ceux qui ont le cœur endurci connaîtront un sort différent, et aux

53. C.L. Blomberg, *Interpreting the Parables*, Downers Grove 1990, p. 201.
54. C. Spicq, αἰφνίδιος, αἰφνίδιως, ἐξαίφνης, dans Id., *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg – Paris 1991, p. 60-64, ici p. 62. Spicq souligne le caractère de « subit, soudain, imprévisible » du terme αἰφνίδιος qui se dit le plus souvent d'un événement qui suscite la crainte. Attesté deux fois dans la Septante (Sg 17,14 et 2 M 14,17), il a maints emplois péjoratifs chez Philon, souvent en rapport avec les éléments déchaînés – vents, inondations, marées – qui aboutissent à des catastrophes.

seconds Dieu « a donné un esprit d'assoupissement, des yeux pour ne point voir, et des oreilles pour ne point entendre, jusqu'à ce jour » (Rm 11,8 citant Es 29,10). C'est dans ce contexte que Paul rappelle les paroles de David, selon le Psaume 68,23-24 (LXX)[55] :

Que leur table soit pour eux un piège (παγίς), *un traquenard* (θήρα), *une occasion de chute* (σκάνδαλον) *et leur punition. Que leurs yeux s'enténèbrent jusqu'à perdre la vue ; fais-leur sans cesse courber le dos.* (Rm 11,9)

On notera dans ce passage l'association de l'image des pièges avec celle de l'aveuglement, également présente dans un texte de Nag Hammadi, l'*Enseignement d'autorité*, qui n'a toutefois pas recours au même substrat biblique.

Paul atteste aussi l'expression « pièges (ou filets) (παγίς) du diable », qui n'est pas sans rappeler celle des « filets de Bélial », présente dans les textes esséniens. On la retrouve dans la Première lettre à Timothée 3,7, dans un passage portant sur les qualités morales que doit posséder l'épiscope. Celui-ci ne doit pas être un nouveau converti,

de peur qu'aveuglé par l'orgueil il ne tombe sous le jugement du diable ; il faut aussi qu'il reçoive un bon témoignage de ceux du dehors, afin qu'il ne tombe dans l'opprobre et dans les pièges du diable (παγίδα τοῦ διαβόλου).

Dans la Deuxième lettre à Timothée 2,26, les « pièges du diable » interviennent dans une mise en garde contre l'impiété : fuir les passions, repousser les discussions folles et inutiles, éviter les querelles ; il est en revanche nécessaire de faire preuve de patience et de redresser avec douceur les adversaires. Pour ce qui est de ces derniers,

qui sait si Dieu ne leur donnera pas de se repentir pour parvenir à la connaissance de la vérité, de revenir à eux-mêmes en se dégageant des pièges du diable (παγίδα τοῦ διαβόλου) *qui les tenait captifs et assujettis à sa volonté ?*

L'image du παγίς intervient encore, associée cette fois à la tentation, dans la Première lettre à Timothée 6,9 où l'auteur met en garde contre les faux docteurs et l'amour des richesses :

Mais ceux qui veulent s'enrichir tombent dans la tentation (πειρασμός), *dans le piège* (παγίς) *et dans beaucoup de désirs insensés et pernicieux qui plongent les hommes dans la ruine et la perdition. La racine de tous les maux est en effet l'amour de l'argent.*

Pièges et filets dans la littérature de Nag Hammadi

Considérons maintenant la littérature gnostique de Nag Hammadi qui a eu recours aux images des filets et des pièges, le plus souvent pour illustrer, à travers le voile transparent de l'allégorie, les périls qui guettent l'âme dans le monde et font obstacle à son retour à Dieu. Ces filets et ces pièges sont posés par les maîtres du cosmos, Satan ou ses lieutenants, dont est soulignée la ruse, semblable à celle du pêcheur ou du poseur de pièges.

55. Le Psaume ne présente que deux termes : παγίς et σκάνδαλον.

*L'*Enseignement d'autorité *(Nag Hammadi VI, 3)*

Le premier texte qui mérite notre attention est l'*Enseignement d'autorité*, deuxième traité du codex VI de la collection de Nag Hammadi, dont Jean-Pierre Mahé a fourni une belle introduction et une annotation dans le volume *Écrits gnostiques*, publié dans la Pléiade[56]. Ce *logos* raconte l'histoire de Psyché, depuis ses origines célestes jusqu'à son exil sur terre avant le retour à sa patrie véritable – un lieu de repos où la lumière ne se couche jamais. À l'instar d'autres traités gnostiques, l'âme, incarnée, est représentée sous les traits d'une prostituée victime des tromperies de ses amants. La venue d'un fiancé spirituel, qui la nourrit et la soigne par un baume (le *logos*) dont il enduit sa bouche et ses yeux – les contaminations subies l'ont rendue aveugle – la transforme en une héroïne courageuse, capable de lutter contre des adversaires qui veulent l'attirer dans l'ignorance et la matière. Parée d'attributs royaux, l'âme pourra remonter vers son trésor et sa resserre, là où se trouve son Noûs. Elle entrera dans la chambre nuptiale et goûtera à une nourriture immortelle.

Pour introduire le mythe gnostique de l'âme, l'auteur a choisi le genre du conte allégorique – ses emprunts au roman grec qui raconte les vicissitudes de Psyché sont en effet nombreux[57]. L'*Enseignement d'autorité* délivre également des conseils aux lecteurs : comme l'âme, ceux-ci devront se garder des embûches terrestres qui les maintiennent sous l'emprise de la matière.

Le texte s'enrichit de quelques comparaisons qui rappellent, de près ou de loin, des motifs bibliques et dont l'auteur propose dans certains cas une interprétation originale : la paille et le froment[58] (25,11-22), le combat et les lutteurs[59] (26,10-21), le trésor (28,22-27), le bon pasteur[60] (32,9-11).

Une comparaison plus élaborée et de tonalité fortement dramatique se parachève en une allégorie étendue sur trois pages du traité (p. 29-31). Elle porte sur les techniques mises en œuvre par le pêcheur afin de saisir le poisson et s'applique à la condition de l'homme sur terre :

> *C'est pourquoi [aus]si nous n[e] dormons ni ne sommeillons : [car les] les filets déployés en cachette tendent leurs embûches pour nous prendre. En effet, si nous nous laissons saisir dans u[n] seul filet, il nous engloutira da[ns] son ouverture, tandis que l'eau nous su[b]mergera en nous frappant. Et nous serons entraînés au fond du filet, et nous ne pourrons pas remonter pour en sortir, à cause de la hauteur des eaux au-dessus de nous. Se déversant de haut en bas, elles plongeront notre cœur dans la fange boueuse, et nous ne pourrons pas leur échapper. Car ce sont des mangeurs d'hommes, ceux qui nous saisiront et qui nous engloutiront avec joie.* (29,3-19)

56. *Enseignement d'autorité* (NH VI, 3), texte traduit par J. É. Ménard, présenté et annoté par J.-P. Mahé, dans *Écrits gnostiques : la bibliothèque de Nag Hammadi*, éd. publiée sous la dir. de J.-P. Mahé et de P.-H. Poirier (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 2007, p. 871-895. Voir aussi *L'Authentikos Logos*, texte établi et présenté par J. É. Ménard, (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section textes 2), Québec 1977.

57. Voir M. Scopello, *Femme, gnose et manichéisme : de l'espace mythique au territoire du réel*, Leiden 2005, p. 155-177.

58. Cf. Mt 3,12 et 13,30.

59. Cf. Col 1,29-2,1.

60. Cf. Jn 10,2-3.

C'est ainsi qu'un pêcheur, jetant l'hameçon à l'eau, jette à l'eau plusieurs sortes d'appâts. En effet, chaque poisson a son appât bien à lui ; quand il le sent, il s'empresse, guidé par l'odeur, et lorsqu'il l'avale, l'hameçon caché dans l'appât l'enferre et l'entraîne de force, hors des eaux profondes. Or, nul homme ne peut se saisir de ce poisson-là, dans les eaux profondes, si ce n'[e]st par la ruse mise en œuvre [pa]r le pêcheur. Sous le leurre de l'appât, il a attiré le poisson ve[rs] l'hameçon. (29,20-30,4)

Il en va ainsi de nous en ce monde : comme des poissons ! Et l'Adversaire nous surveille, nous guettant comme un pêch[e]ur, car il veut nous saisir et se r[éj]ouit de nous manger. En effet, il m[et] sous les yeux plusieurs appâts, qui sont les choses de ce monde. Il veut que nous désirions l'une d'entre elles, que nous n'y goûtions qu'un peu, puis qu'il nous terrasse par le venin qui y est caché et nous prive de liberté pour nous entraîner en esclavage. Car, s'il nous saisit par un seul appât, il est fatal, en effet, que <nous désirions> le reste. À la fin, ce genre de choses devient un appât mortel. (30,4-25)

Le passage, qui évoque deux techniques de pêche différentes – la pêche au filet et la pêche à l'hameçon, une distinction déjà opérée en Ha 1,15-17 – se compose de trois parties. Dans la première, l'auteur s'adresse directement à son auditoire ou à ses lecteurs en utilisant la première personne du pluriel ; son intention est de les avertir que les dangers qui menaçaient l'âme – dont il raconte le mythe – restent actuels et concernent tout homme. Le passage s'ouvre en effet sur un appel à la vigilance (« C'est pourquoi [aus]si nous n[e] dormons ni ne sommeillons »). La gradation des verbes énumérés a sans doute l'angoisse pour effet escompté ; elle scande les divers moments de la pêche au filet : la proie – identifiée ici à « nous » – est saisie, engloutie par l'ouverture du filet, submergée par l'eau et entraînée au fond du réseau. La suite est tout aussi détaillée, dans un crescendo à l'effet certain : la proie ne peut plus remonter à la surface, est plongée dans la fange boueuse, et ne peut plus s'échapper.

Par cette description qui met en évidence le caractère implacable de la pêche, l'auteur esquisse la situation existentielle de l'humanité, piégée par les puissances maléfiques – un thème gnostique par excellence dont l'*Enseignement d'autorité* fournit, par le truchement d'images concrètes, l'une de ses représentations les plus percutantes.

Les agents de cette pêche meurtrière sont présentés comme des « mangeurs d'hommes » (29,18), une expression qui trouve un parallèle dans l'*Évangile selon Philippe* où elle apparaît dans un contexte de polémique sacrificielle[61]. On la croise également dans la littérature manichéenne[62].

Le filet est rendu par le terme ϣⲛⲉ (29,5-6 ; 29,8), traduction du grec δίκτυον, ἀμφίβληστρον ou θήρα[63] et par le terme ⲁⲃⲱ (29,11), traduisant σαγήνη[64]. Ces filets

61. EvPhil, sentence 50 : « Dieu est un mangeur d'homme. C'est pourquoi on lui sacrifie un homme » ; voir la note de J.-P. Mahé à l'*Enseignement d'autorité* 29,18, dans *Écrits gnostiques* (cité n. 56), p. 889. Cf. Épiphane, *Panarion* 26, 10, 7-10 (l'archonte avale et détruit l'âme qui ne possède pas la connaissance). Cf. aussi EvPhil, sentence 93 (« ce monde est un mangeur de cadavres »).

62. *Psautier* manichéen copte 76,13 (mangeur d'âmes) ; 141,10 et 192,10 (mangeur d'hommes).

63. Voir W. E. Crum, *A Coptic dictionary*, Oxford 1939, p. 571b-572a. Cf. W. Vycichl, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Leuven – Paris 1983, p. 265b.

64. Ainsi dans les versions coptes de la Bible : cf. Crum, *A Coptic dictionary* (cité n. 63), p. 2a.

sont déployés en cachette (ϩⲱⲡ, 29,6), ce qui indique la ruse (ⲕⲣⲟϥ traduit le grec ἀπάτη) du pêcheur (30,27-28).

La deuxième partie du passage pose la comparaison avec le pêcheur (« c'est ainsi qu'un pêcheur... »). Il n'est plus question ici de pêche au filet mais d'une tout autre technique, la pêche à l'hameçon qui dissimule un appât. Cette technique est plus ciblée, « chaque poisson a son appât bien à lui » (29,23-25). Si la pêche au filet entraînait la victime au fond des rets, ici le poisson est sorti hors des eaux profondes. Le terme ⲟⲉⲓⲙⲉ traduit le grec ἄγκιστρον[65]. Quant aux appâts, ils sont rendus par le grec τροφή.

Le troisième mouvement du texte dévoile le sens de l'allégorie et précise le rôle tenu par les divers personnages : « il en va ainsi de nous en ce monde : comme des poissons ! » (30,4-6). Sans surprendre, les poissons désignent les hommes, le pêcheur est l'Adversaire – le diable[66] – et les appâts, les choses de ce monde. Le but de l'Adversaire est clairement exprimé : il s'agit de priver l'homme de liberté et de le réduire en esclavage (30,18-20) – un thème central de la pensée gnostique. La suite du texte détaille la nature des appâts : le tourment provoqué par la convoitise d'une chose quelconque, le désir d'un vêtement, l'amour de l'argent, la jactance, l'orgueil, la jalousie, la beauté du corps et la dépravation. Mais, de tous ces vices – précise l'auteur – le plus grand est l'ignorance, jointe à la mollesse (30,28-31,8).

Concluant l'allégorie du filet et de l'hameçon, l'auteur rappelle que c'est bien l'ignorance qui cause la perte de l'homme, jouant simultanément sur un autre réseau de métaphores, celui de la sexualité et de la souillure : « Comme un hameçon, il [l'Adversaire] attire l'âme de force dans l'ignorance et il l'abuse jusqu'à ce qu'elle soit grosse du mal, qu'elle enfante des fruits de la matière et qu'elle vive dans la souillure » (31,14-20).

Néanmoins une échappatoire s'offre à l'âme avisée qui prend conscience de sa captivité : délaissant les appâts, elle recherche désormais « les nourritures qui l'introduiront dans la vie » et « prend connaissance de la lumière » (32,1-2). Le thème de la bonne nourriture opposée aux appâts empoisonnés (30,16-17) surgit à nouveau à la fin du traité, où l'âme détentrice du *logos* pénètre dans la chambre nuptiale puis « mange au banquet (δεῖπνον) dont elle était affamée, goûtant à une nourriture immortelle » (35,11-14).

Les Enseignements de Silvanos *(Nag Hammadi VII, 4)*

Un autre texte de la collection de Nag Hammadi emploie la métaphore des pièges et des filets : il s'agit des *Enseignements de Silvanos*, texte que Jean-Pierre Mahé a également présenté dans *Écrits gnostiques*[67].

Cet écrit, héritier de textes sapientiels égyptiens et juifs, empreint de culture grecque et biblique, consiste en des conseils et des préceptes qu'un maître, Silvanos[68], propose à son disciple et fils spirituel. Jean-Pierre Mahé résume avec clarté l'intention du traité :

65. Voir Crum, *A Coptic dictionary* (cité n. 63), p. 255a-b : le terme est utilisé en Es 19,8 (version sahidique et bohaïrique) et en Ha 1,15 (version achmimique et bohaïrique).

66. Les deux termes se trouvent dans le traité.

67. Texte traduit par Y. Janssens, introduit et annoté par J.-P. Mahé, dans *Écrits gnostiques* (cité n. 56), p. 1167-1217. Voir aussi *Les leçons de Silvanos : NH VII, 4*, texte établi et présenté par Y. Janssens (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section textes 13), Québec 1983.

68. Il s'agit probablement du Silvanos (Silas) mentionné en Ac 15,22. D'autres interprétations sont néanmoins possibles : voir *Écrits gnostiques* (cité n. 56), p. 1172.

« Le maître incite son fils à accueillir ses avis pour répondre aux appels de la Sagesse qui n'est autre que le Christ » ; le fils sert de support à l'élargissement du propos : « Au-delà du fils, le maître s'adresse parfois à l'âme ou même à l'homme en général pour souligner l'universalité de son propos. »[69]

Les *Enseignements de Silvanos* ne sont pas un texte gnostique, au point de contenir une polémique à l'encontre d'une doctrine gnostique majeure, celle d'un dieu créateur distinct du Dieu supérieur et Inconnaissable : « que nul ne dise jamais que Dieu est ignorant. Car il n'est pas juste de jeter dans l'ignorance l'Artisan de toute créature » (116,5-10). L'auteur s'élève par ailleurs contre « la souillure des gnoses étrangères » dont il attribue (94,29-33) la paternité à l'Adversaire.

Bien que ce texte ne relève pas de la gnose, il est néanmoins parcouru par des thèmes et des motifs propres à susciter l'attention de ses adeptes ainsi que par un ensemble d'images au contenu positif (la chambre nuptiale, le vêtement, le trésor...) ou négatif (l'ivresse, le sommeil, l'oubli...), dont la tonalité gnostique est assez prononcée. C'est sans doute pour cette raison que les *Enseignements de Silvanos* ont trouvé leur place dans la collection de Nag Hammadi.

Un thème qui a sollicité l'intérêt de l'auteur du traité est celui de la conduite rusée et trompeuse de l'Adversaire, qui possède « de nombreuses inventions (ἐπίνοια) et des sortilèges (μάγγανον) variés » (95,1-4). Celui-ci égare l'homme par une inversion des valeurs et en déguisant le mauvais en bon afin qu'il perde tout repère[70] :

> *Et toi, tu n'as pas compris sa fourberie* (-πανοῦργος), *quand tu l'as reçu comme un vrai ami. Car les pensées mauvaises il les jette dans ton cœur comme si (elles) étaient bonnes. Ainsi : l'hypocrisie sous la forme de la sagesse authentique ; la cupidité sous l'apparence de l'économie salutaire ; l'ambition sous l'apparence du beau ; la vantardise et la vanité sous l'apparence d'une grande austérité, et l'impiété comme une grande piété.* (95,16-33)

> *Qui pourra saisir ses pensées et ses manœuvres* (ⲕⲟⲧⲥ)[71] *variées ? Il est le Grand Intellect pour ceux qui veulent le prendre comme roi. Mon fils, comment pourras-tu saisir les intentions de celui-ci ou son dessein meurtrier ? Nombreuses sont en effet ses manœuvres et les inventions* (ἐπίνοια) *de sa méchanceté.* (96,6-15)

Le lexique de la tromperie et de la ruse, conservé en grec ou traduit en copte, qui marque ces pages des *Enseignements de Silvanos* réapparaît ultérieurement par le biais de la citation de Proverbes 6,4-5, extraite de son contexte d'origine. Le passage biblique (6,1-5) mettait en garde contre la pratique du cautionnement[72] qui ne protégeait aucunement le garant du créancier, au cas où son débiteur ne s'acquittait pas de sa dette – un point que les Proverbes abordent à quelques reprises[73] :

69. *Écrits gnostiques* (cité n. 56), p. 1169-1170.

70. Cf. M. SCOPELLO, *Les gnostiques*, Paris 1991, p. 79-81 sur cette notion.

71. Ce terme traduit μεθοδεία. Cf. Ep 6,11.

72. Sur la pratique du cautionnement, voir R. de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris 1958 ; M. GILBERT, Prêt, aumône et caution, dans *Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira*, hrsg. von R. Egger-Wenzel und I. Krammer, Berlin – New York 1999, p. 179-189, ici p. 183-186 ; B. LIFSHITZ, *Promise, obligation and acquisition in Jewish law* (en hébreu), Jérusalem 1988 (3e partie).

73. Pr 11,15 : « On se trouve fort mal de se porter garant pour un étranger ; qui répugne aux engagements s'assure la tranquillité. » Cf. 17,18 : « c'est un insensé celui qui tope dans la main pour se

> *Mon fils, si tu t'es porté garant envers ton prochain, si, pour un étranger, tu as topé dans la main, si tu t'es jeté dans le filet par les paroles de ta bouche, si tu t'es piégé par les paroles de ta bouche, fais donc ceci, mon fils pour te libérer : puisque tu es tombé aux mains de ton prochain, va, insiste, importune ton prochain.* (Pr 6,1-3)

Du passage des Proverbes, l'auteur de *Silvanos* ne retient que la partie conclusive, qui compare la situation du garant à celle d'un animal pris au piège ; il l'introduit par une mise en garde adressée à son fils spirituel : « Garde-toi de tomber aux mains des brigands (ληστής) » et

> *n'accorde pas de sommeil à tes yeux, ni d'assoupissement à tes paupières afin d'échapper comme une gazelle à des filets* (βρόχος) *et comme un oiseau à un piège* (παγίς). (Pr 6,4-5 dans Silv 113,31-114,1)

Pour définir le filet capturant la gazelle, la LXX utilisait, dans ce passage, le terme βρόχος ; dans la littérature grecque, ce mot se réfère d'abord au lacet ou à la corde pour pendre ou étrangler[74], ensuite à la maille de filet[75] mais aussi au lacet pour prendre les oiseaux ou des bêtes sauvages[76]. Il est également employé au sens métaphorique[77]. Le Nouveau Testament en connaît une seule attestation, dans la Première lettre aux Corinthiens 7,35. Le traducteur copte des *Enseignements de Silvanos* l'a rendu par ⲉⲗⲱ (ⲁⲗⲱ)[78] ; le même terme apparaît dans la version copte achmimique de cette citation des Proverbes. Quant au piège destiné à l'oiseau, il est rendu dans la LXX par παγίς et dans le traité de Nag Hammadi par ⲡⲁϣ[79], terme qui traduit habituellement παγίς, par exemple en Proverbes 7,23 (versions sahidique et bohairique) et en Siracide 27,20 (version sahidique).

La mise en garde contre les « brigands » – terme technique de la gnose[80] désignant les archontes geôliers de l'âme[81] – que l'auteur de *Silvanos* avait mis en exergue à la citation des Proverbes – s'éclaire, quelques lignes plus loin, par l'insertion d'une autre métaphore, celle du combat. Les brigands sont bien les puissances de Satan, qui est présenté sous les traits du chasseur :

> *Combats le grand combat* (ἀγών) *tant que le combat dure, vu que toutes les puissances ont les yeux fixés sur toi, non seulement les puissances saintes mais aussi toutes les puissances de l'Adversaire.*

porter garant envers son prochain » ; 20,16 : « saisis son manteau car il s'est porté garant d'un étranger ; retiens-lui un gage car il a cautionné une étrangère » (cf. 27,13) ; 22,26 : « Ne sois pas de ceux qui topent dans la main, qui se portent garants d'un emprunt ; car tu n'auras peut-être pas de quoi rembourser. »

74. *Odyssée* 11, 278 *et al.*

75. Par ex., Xénophon, *Cynegetica* 2, 5.

76. Cf. Aristophane, *Les Oiseaux* 527 ; Platon, *Sophiste* 220c ; Arrien, *Oiseaux* 5, 27.

77. Euripide, *Hélène* 1169.

78. Crum, *A Coptic dictionary* (cité n. 63), p. 5b.

79. Crum, *A Coptic dictionary* (cité n. 63), p. 277a. Cf. Vycichl, *Dictionnaire étymologique de la langue copte* (cité n. 63), p. 166b.

80. Encore un emprunt à la gnose par l'auteur de *Silvanos* !

81. Cf. ExAm II, 6 127,26-27 ; EvPhil, sentence 9 ; EvTh, logion 103, par exemple.

Le Livre de Thomas l'Athlète *(NH II, 7)*

On hésite à adjoindre à notre étude un autre texte de Nag Hammadi, le *Livre de Thomas l'Athlète*. En effet le terme de « filets » tombe dans une lacune ; il a été néanmoins reconstitué, en 1989, par Hans-Martin Schenke[82]. Raymond Kuntzmann, qui dans son édition du traité, publiée en 1986[83], ne comblait pas ces lignes, adopte la suggestion de Schenke dans sa traduction fournie dans *Écrits gnostiques*, en 2007. John D. Turner, éditeur et traducteur du *Livre de Thomas l'Athlète* en 1989[84], s'abstient, quant à lui, de toute reconstitution. Le contexte se prêterait néanmoins à l'emploi de cette métaphore.

Ce traité, qui se présente comme un dialogue entre Jésus et Thomas, véhicule un propos fortement ascétique, en ligne avec les traditions syriennes sur le disciple jumeau du Christ. Parcouru par une série de métaphores – ayant notamment trait au corps et à la sexualité –, il prête une attention certaine à tout ce qui retient l'homme prisonnier dans le monde.

À la page 143,8-145, on rapporte les douze malédictions prononcées par le Sauveur dont les principaux thèmes sont la privation de liberté, l'esclavage dans la matière et les ténèbres, l'erreur et la soumission aux tentations. Dans la douzième et dernière malédiction, Jésus s'exprime ainsi, selon la reconstitution de Schenke :

Mal[heur à vous] parce que vous n'avez pas accepté l'enseignement, et ceux qui v[eulent l'accepter] peineront à prêcher [car vous les chasserez] et cour[rez] dans vos [propre]s fi[lets]. [Vou]s l[es] enverrez [en b]as de[vant des lions et] vous les ferez mourir chaque jour pour qu'ils ressuscitent de la mort. (II, 7 144,37ss)

Le terme proposé par Schenke pour rendre les filets est ϭⲟⲣϭⲟⲩ[85]qui ne trouve pas de comparaison à Nag Hammadi mais qui est attesté dans la littérature manichéenne copte.

Trois bénédictions prononcées par le Sauveur forment la suite du texte. La première d'entre elles expose le thème de la privation de liberté, en adoptant l'image du σκάνδαλον, terme dont une des significations est « piège » ou « obstacle » :

Bienheureux vous qui prévoyez les pièges (σκάνδαλον), *et fuyez ce qui est étranger!* (45, 1-3)

Si le thème du piège n'apparaît pas dans la deuxième bénédiction[86], il est en revanche repris dans la troisième et dernière bénédiction, par l'image plus générale des « liens » :

Bienheureux, vous qui pleurez et qui êtes opprimés par ceux qui n'ont pas d'espérance, car vous serez déliés de tout lien (ⲙ̄ⲣⲣⲉ). (145,6-8)

La suite du passage précise la nature de ces liens, associés à la vie et au corps :

82. *Das Thomas-Buch (Nag-Hammadi-Codex II,7)*, neu hrsg., übers. und erklärt von H.-M. Schenke (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 138), Berlin 1989, p. 36.

83. *Le Livre de Thomas (NH II, 7)*, texte établi et présenté par R. Kuntzmann (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section textes 16), Québec 1986, p. 45.

84. J. D. Turner, *The Book of Thomas the Contender writing to the Perfect*, dans *Nag Hammadi Codex II, 2-7 : together with XIII, 2*, Brit. Lib. or. 4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655*, ed. by B. Layton, Leiden 1989, p. 173-205, ici p. 203. Cet ouvrage est réimprimé dans *The Coptic Gnostic library : a complete edition of the Nag Hammadi codices*, general ed. J. M. Robinson, vol. 2, Leiden 2000.

85. Cf. Crum, *A Coptic dictionary* (cité n. 63), p. 830a-b ; Vycichl, *Dictionnaire étymologique de la langue copte* (cité n. 63), p. 347b.

86. 145,4-5 : « Bienheureux, vous qu'on insulte et qu'on méprise à cause de l'amour que votre Seigneur vous porte ! »

Veillez et priez pour que vous ne demeuriez pas dans la chair, mais que vous sortiez des liens de l'amertume de la vie ; et, en priant, vous trouverez du repos, car vous avez rejeté la peine et l'[insulte] car, quand vous sortirez des peines et de la souffrance du corps, vous trouverez du repos de la part du Bon, et vous régnerez avec le Roi, vous unis à lui, lui uni à vous, dès maintenant et à jamais. Amen.

On ne considérera pas, dans cette étude, l'épisode du tri des poissons par le pêcheur avisé, dans le *logion* 8 de l'*Évangile selon Thomas* (Nag Hammadi II, 2), une reprise de Mt 13,47-50.

Pièges et filets dans la littérature manichéenne copte

Les textes manichéens retrouvés au Fayoum attestent l'intérêt de leurs auteurs pour les pièges et des filets qui revêtent le plus souvent une connotation négative et font partie des machinations ourdies par le Prince des ténèbres contre le royaume de la lumière. Néanmoins, dans certains cas, ces instruments sont au service des entités lumineuses, qui y recourent pour prêter secours à l'Âme vivante, dispersée dans le mélange cosmique après la défaite, provisoire, de l'Homme primordial[87].

Si l'on considère l'interprétation négative attribuée à ces images, on constate qu'elle fonctionne tant sur le plan cosmique que sur le plan anthropologique. Ce va-et-vient entre mythe et histoire est particulièrement manifeste dans le Psautier copte[88]. Cette collection, datant du milieu du IVe siècle[89], prouve les qualités poétiques des manichéens[90], appréciables également dans un psautier retrouvé plus récemment à Kellis, par deux recueils hymniques en iranien, et par un hymnaire en chinois. Il témoigne également de la place centrale du chant et de la prière dans la liturgie de l'Église manichéenne ; Mani lui-même s'était déjà distingué dans la composition, en syriaque, de « deux psaumes et des prières » comme le rappellent quelques sources manichéennes coptes[91]. Ces recueils reposent tous sur l'histoire tragique de l'âme auquel le Sauveur divin apportera le salut.

Le thème de l'âme individuelle tombée dans les pièges du corps, apprêtés par ses ennemis, se retrouve avec une certaine fréquence dans le Psautier copte, et surtout dans la section des Psaumes à Jésus. Plusieurs compositions sont dédiées à l'âme qui évoque par des images poignantes ses vicissitudes sur terre, implore l'aide de Jésus, et imagine le bonheur qui l'attend dans la Terre de la lumière.

87. Celui-ci s'offre spontanément en pâture, avec ses cinq fils, aux cinq fils des ténèbres. Cela fait partie du plan divin, car cette nourriture est comme « une pâtisserie à laquelle un poison est mélangé » (selon le récit de Théodore bar Koni).

88. *A Manichaean Psalm-Book. Part 2*, ed. by C. R. C. Allberry, Stuttgart 1938. S. Giversen, *The Manichaean Coptic papyri in the Chester Beatty Library. 3-4, Psalm Book* (Cahiers d'orientalisme 16-17), Genève 1988.

89. Le recueil a pu être composé en Égypte vers la fin du IIIe siècle, directement en grec. Il porte la trace de la situation précaire des communautés manichéennes d'Égypte, à partir de la persécution de Dioclétien.

90. Voir T. Säve-Söderbergh, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book*, Uppsala 1949.

91. *Homélie* (*Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty. 1, Manichäische Homilien*, hrsg. von H. J. Polotsky mit einem Beitrag von H. Ibscher, Stuttgart 1934), p. 25,4-5 : « les psaumes et les prières de mon maître » ; *Psaume du Bêma* 241 (*A Manichaean Psalm-Book* [cité n. 88], p. 47,10). Voir aussi p. 140,16.

On retiendra, parmi divers exemples, le *Psaume à Jésus* 271[92] :

Ô Christ que j'ai aimé, moi qui t'appartiens, je suis tombée dans les lacets (ⲡⲁϣ) *du corps mortel; les oiseleurs qui avaient disposé des trappes* (ϭⲱⲣϭ) *pour me capturer m'ont fait choir dans leurs rets* (ϣⲛⲉ), *ils m'ont privée de l'air de la liberté dont jouissent les beaux oiseaux. Mais regarde, tu es venu me chercher, Jésus, ma Lumière, toi qui délivres ceux qui sont tombés dans les liens : j'ai détruit leurs rets* (ⲡⲁϣ), *j'ai déchiré leurs filets* (ϣⲛⲉ) *par la foi de ta Vérité.*

On notera deux mouvements dans ce passage : d'abord, la description du moment où l'âme était prise au piège par l'oiseleur et ensuite, sa délivrance par Jésus, les deux moments étant opposés par la particule ϭⲉ, qui possède ici une valeur adversative. La fin du passage met en scène l'âme triomphante, capable de détruire les filets qui l'avaient emprisonnée.

L'insistance du psalmiste sur l'image des pièges recèle un but pédagogique : elle apparaît en effet cinq fois en six lignes et elle est reprise, une sixième fois, par l'image des « liens ». Une palette de termes, presque tous synonymes, est employée pour la décrire. On peut néanmoins rappeler que le terme ⲡⲁϣ, présent deux fois, signifie « lacet, trappe, piège », et équivaut, on l'a vu auparavant, au grec παγίς ; ϭⲱⲣϭ, également utilisé ici pour définir le chasseur ou l'oiseleur (ϭⲉⲣⲉϭⲉ), peut être traduit par « trappe, filet, fosse », et ϣⲛⲉ, présent à deux reprises dans le passage, désigne le filet du pêcheur ou de l'oiseleur, traduisant le grec δίκτυον ou ἀμφίβληστρον. Nous avions déjà rencontré le terme ϣⲛⲉ à Nag Hammadi tandis que le terme ϭⲱⲣϭ était proposé comme reconstitution d'une lacune mais ne trouvait aucune attestation dans cette collection. La suite du psaume est d'une lecture difficile, à cause de la présence de nombreuses lacunes. On y décèle néanmoins le thème du corps prisonnier (p. 90,4), des portes de l'Hadès (p. 90,8), et de la tempête sur la mer (p. 90,15-16). La page 90,26-27 reprend la métaphore des pièges : « J'ai entendu la puissance de ton Appel vivant, je t'ai suivi, j'ai abattu les pièges (ϣⲛⲉ) de l'Erreur. » On notera ici la mention de l'appel : c'est une allusion à un épisode du mythe, lorsque l'Esprit vivant, par son Appel – qui devient une entité personnifiée –, réveille l'Homme primordial, englouti par les ténèbres, dont il obtient une Réponse. Quant à l'expression « filets de l'Erreur », on remarquera la personnification de πλάνη, en opposition spéculaire à la Vérité de Jésus dont il était question plus haut (p. 89,29).

Le *Psaume à Jésus* 275[93] reprend d'une manière plus sobre le même thème. L'âme se compare à une brebis errante, puis à un oiseau prisonnier : « Je suis comme un oiseau dans un piège (ⲡⲁϣϥ) tant que je suis enserrée dans un corps mortel. » Dans ce psaume, de nombreuses métaphores positives, récurrentes dans le manichéisme, offrent l'image de la récompense de l'âme qui a eu confiance en son sauveur : la robe nuptiale, le port et le navire.

Mais les pièges et les filets interviennent aussi sur la scène mythique et constituent l'outil du Prince des ténèbres et de ses entités dans la guerre contre la Terre de la lumière. Le *Psaume à Thomas*, intitulé « Sur le Père et ses éons et la lutte contre l'Ennemi »[94] leur fait une grande place, à l'occasion d'une vision horrifiante du Prince des ténèbres et de ses fils auxquels s'opposent les fils de la lumière :

92. *A Manichaean Psalm-Book* (cité n. 88), p. 89-91, ici p. 89,23-29. Notre traduction.
93. *Ibid.*, p. 95, ici p. 95,20-21. Notre traduction.
94. *Ibid.*, p. 203,1-205,9, ici p. 204,17-21.

Je regardai en bas vers l'abîme, je vis le Mal, le fils du mal, je vis le Mal, le fils du Mal voulant mener la guerre. Je vis ses sept compagnons et ses douze ministres. Je vis la tente qui avait été fixée, et le feu allumé au milieu. [...]

Je vis leur cruelle armure, prête à livrer la guerre, je vis des pièges posés et des filets jetés et étalés afin que l'oiseau approchant pût être capturé [...] *et ne pût leur échapper. Je les vis étendus, buvant le vin qu'ils avaient volé, mangeant la viande qu'ils avaient pillée.* (p. 204,10-21)

L'auteur recourt à l'hypotypose pour rendre la scène de guerre vivante, comme si elle se produisait sous ses yeux – un effet obtenu par la répétition « je vis ». Les images de guerre, fréquentes dans le manichéisme tout comme chez les esséniens[95], s'associent à celle des pièges pour accroître l'effet dramatique. L'armure, qui désigne par métonymie le Prince de ténèbres, est elle-même personnifiée.

La métaphore des filets peut aussi, mais bien plus rarement, détenir une signification positive[96]. Dans ce cas, les filets sont l'instrument soit du Père de la grandeur soit de l'une de ses émanations. Le *Psaume des Errants* (p. 138,51-58), lors d'une présentation des diverses entités du panthéon manichéen, décrit l'Omophore[97] – l'un des cinq fils de l'Esprit vivant –, qui, tel Atlas, porte l'univers sur ses épaules :

Le cinquième fils de la lu[mière,] [c'est] le géant longanime, l'Omophore, le portefaix, celui qui soutient le fardeau de l'univers, [avec] ses trois colonnes de [gloire], ses cinq filets qui sont saints, ses dieux et ses anges.

Par ailleurs, dans le *Psaume des Errants* (p. 166,23-167,22)[98], constitué par une longue litanie à Jésus[99], l'une des premières épithètes qui le caractérisent est celle de « piège (ϭⲁⲣϭⲥ) du poseur des pièges ». La signification de cette expression s'explique par une identification, dans le mythe manichéen, de Jésus avec l'Âme vivante, jetée comme un appât aux entités ténébreuses. Cette interprétation se retrouve dans le *Psaume du Bêma* 223, d'abord par l'image de l'agneau utilisé comme un piège (ϭⲁⲣϭⲥ) par le berger afin d'éloigner le lion et sauver son troupeau (p. 9,31-10,4), ensuite par celle du filet des pêcheurs (p. 10,15-19) :

Il jeta l'âme sur elles [les entités ténébreuses], *comme des filets* (ϣⲛⲉ) *sur des poissons* [...] *elle s'insinua en elles, les ligota sans qu'elles s'en aperçoivent.*

95. Cette proximité d'images dans ces deux mouvements religieux s'explique probablement par l'origine iranienne de l'allégorie du combat.

96. Nous ne traiterons pas ici l'expression de « lanceuse de filet » qui définit Mariamné (Marie-Madeleine) dans le *Psaume d'Héraclide* (*A Manichaean Psalm-Book* [cité n. 88], p. 191,18-193,12), l'ayant étudiée dans M. Scopello, Relectures et réinterprétations du personnage de Marie-Madeleine dans le Psautier manichéen copte et chez Éphrem de Nisibe (communication présentée devant l'Académie des inscriptions et belles-lettres, 18/3/2011), *CRAI*, janvier-mars 2011, p. 535-563.

97. Traduction par A. Villey, *Psaumes des errants*, Paris 1994, p. 67. Pour la description de l'Omophore, voir *Acta Archelai* VIII.

98. Cit. p. 166,25. Traduction par Villey, *Psaumes des errants* (cité n. 97), p. 113-114.

99. Voici les premières lignes de ce texte, dans la traduction d'A. Villey : « Tu es une grande lumière – Jésus illumine-moi ! Premier-Né du Père, lampe de tous les éons, fleur de la Mère des lumières, piège du chasseur, lumière du bien-aimé, art de l'architecte, force du capitaine... »

Mais le texte le plus significatif appartient au recueil copte des *Kephalaia*[100], compendium de doctrine manichéenne, fondé sur l'enseignement dispensé par Mani à ses disciples. Il s'agit du *Kephalaion* 5, intitulé « Sur les quatre pêcheurs de la lumière et sur les quatre pêcheurs des ténèbres »[101]. L'originalité de ce texte est d'employer la métaphore des filets en ses deux sens opposés, positif d'abord, péjoratif ensuite. Reprenant les étapes du mythe manichéen[102], l'auteur de cette grande fresque allégorique fait apparaître différentes entités qui se rangent, les quatre premières, sous la houlette du Père de la lumière, les quatre dernières, sous celle du Prince des ténèbres[103]. Les filets des pêcheurs de lumière – définis par le terme ϣⲛⲉ –, permettent de rassembler les parcelles lumineuses mêlées aux ténèbres dans l'univers. Les filets entrent ainsi dans le processus de filtrage imaginé par Mani, par lequel toute la lumière est peu à peu ramenée dans les hauteurs. Les scories et le reste des ténèbres seront en revanche laissés en bas et emprisonnés, lors des temps eschatologiques, dans une masse obscure. Les âmes, qui remontent une fois purifiées, sont l'enjeu du filtrage. Quant aux filets des pêcheurs des ténèbres – également définis par le mot ϣⲛⲉ –, ils ont pour fonction de causer la perte éternelle de l'âme.

Le texte donne l'identité de chaque pêcheur. Le premier pêcheur de lumière est l'Homme primordial, son filet est son âme étendue sur les fils des ténèbres ; son navire, ce sont ses quatre fils et la mer désigne la terre ténébreuse. Le deuxième pêcheur est le Troisième Envoyé, son image lumineuse a été révélée dans les profondeurs ; il a chassé partout et en toute chose la lumière ; son filet est son image lumineuse, et son navire, un navire de lumière. Le troisième pêcheur est Jésus Splendeur. La partie du texte qui lui est consacrée mérite d'être citée :

> *Le troisième pêcheur est Jés[us Splendeur qui vint de la] Grand[eur], qui pêche la lumière et la v[i]e et [la ramène] dans les hauteurs. Son filet est sa sagesse, la lumière de [sagesse] par laquelle il pêche les âmes et les attrape. Son navire est sa sainte Église* [ ] *La mer est l'erreur de l'univers, la loi du péché ; les âmes qui sont en train de s'y noyer il les* [ ] *par le biais de sa lumineuse sagesse.*

Quant au quatrième et dernier pêcheur, c'est le Grand Intellect qui sculptera son âme dans la dernière Statue ; son filet, qui contient lumière et vie et qui rachète des liens et des chaînes, est l'Esprit Vivant et son navire, une nuée lumineuse.

Cette énumération s'achève sur ces mots : « Béni celui qui est parfait dans ses agissements, car à sa mort il [pourra échapper] au grand feu préparé à la fin des temps pour l'univers. »

Qui sont en revanche les mauvais pêcheurs des ténèbres ? Le premier représente le Roi des ténèbres qui a pêché par son filet l'Âme vivante au commencement du monde ; son filet est son feu et sa concupiscence pour l'Âme vivante qu'il a emprisonnée. Le deuxième est l'Intellect mauvais. Le troisième est la Convoitise qui enchaîne l'âme au corps. Le quatrième est l'Esprit des ténèbres, la loi du péché, la mort qui gouverne chaque

100. *Kephalaia. 1, 1, Lieferung 1-10*, bearb. von A. Böhlig, mit einem Beitrag von H. Ibsher, Stuttgart 1940.

101. *Ibid.*, p. 28,1-30,11.

102. Voir la présentation de Théodore bar Konai, fondée sur la *Pragmateia* de Mani ; une présentation extrêmement claire du mythe est fournie dans l'exposé de Turbon (*Acta Archelai* VII-IX).

103. *Kephalaia* (cité n. 100), p. 28,7-29,11 (présentation des entités de lumière) ; p. 29,18-30,11 (présentation des entités des ténèbres).

division religieuse ; il pêche les âmes des hommes et les empêtre dans son filet par ses faux enseignements avant de les conduire au châtiment éternel. Les sots sont sa proie.

Avec le quatrième et dernier pêcheur du royaume des ténèbres, Mani quitte le domaine du mythe pour rejoindre celui du réel contemporain, marqué par les conflits avec les religions (δόγματα) qu'il estime fausses. Si des couleurs sombres donnent à voir l'étendue de l'empire du mal, les paroles finales du *Kephalaion* n'en jettent pas moins une lumière d'espoir :

> *Bénis tous ceux qui seront capables de reconnaître les mauvais pêcheurs à travers la connaissance qui les sauve et les libère de leurs liens et de leurs chaînes à jamais !*

Concluons cette étude par quelques remarques. Les textes de Nag Hammadi qui ont eu recours au réseau métaphorique des pièges et des filets l'ont utilisé pour décrire l'étape terrestre de l'histoire de l'âme, confrontée aux ruses meurtrières de l'Adversaire. L'*Enseignement d'autorité* propose une allégorie très construite, faisant appel au savoir technique sur la pêche, dans le but d'illustrer la façon dont l'Adversaire capture l'âme pour la priver de liberté et la maintenir esclave de l'ignorance – un thème majeur de la gnose. Mais les vicissitudes de l'âme mythique sont aussi celles des âmes individuelles. Par les images percutantes des filets, l'auteur du traité met en garde ses lecteurs contre les périls cachés qui les menacent et les invite à la vigilance.

Les *Enseignements de Silvanos*, dont le caractère sapientiel a pu solliciter l'intérêt des gnostiques, se servent de l'image des pièges et des filets pour accentuer visuellement la puissance de l'Adversaire. Ils le font par le biais d'une citation des Proverbes, qu'ils extraient totalement de son contexte. La chasse est ici illustrée, à la différence de l'*Enseignement d'autorité* qui avait opté pour la pêche.

Quant au *Livre de Thomas l'Athlète*, la présence de cette métaphore est moins sûre, à cause de l'état lacunaire du papyrus ; si la reconstitution proposée par Schenke est exacte, elle développe le thème du poseur de pièges qui tombe dans son propre piège ; la présence de la métaphore se justifierait par l'insistance sur les « liens » qui parcourt l'ensemble du traité.

Les textes manichéens encadrent cette image dans deux contextes différents. D'abord, ces métaphores interviennent pour dramatiser l'histoire de l'âme individuelle, telle qu'elle est contée dans le Psautier copte. Les teintes s'assombrissent par rapport aux compositions gnostiques, car l'Adversaire se revêt ici des traits du Prince des ténèbres, l'une des deux natures égales en puissance qui dominent l'univers[104]. Néanmoins, une lueur d'espoir est toujours présente, car l'âme peut compter sur l'aide des émanations du Principe de la lumière qui emportera la victoire à la fin des temps. Mais les textes manichéens offrent aussi des fresques au souffle plus ample, où l'on assiste à la guerre sans merci entre le Bien et le Mal, et où pièges et filets font partie de la panoplie destructrice de ce dernier.

Plus rarement, le filet est l'outil des puissances de lumière (l'Homme primordial, le Troisième Envoyé, Jésus Splendeur et le Grand Intellect) qui, dans le *Kephalaion* 5, s'opposent aux puissances des ténèbres, également munies d'un filet. Le filet assume ici une fonction salvatrice car il permet de repêcher les parcelles lumineuses dispersées dans le mélange de l'univers.

104. *Acta Archelai* VII.

HOW MANY SEŁBESTROSES?

by Michael E. Stone

This article is dedicated to Jean-Pierre Mahé to celebrate his contribution to the field of Armenian studies

The full publication of a significant Armenian inscription from Jaffa will appear in a forthcoming number of *Israel exploration journal.* That publication was prepared by this author together with Abraham Terian (decipherment and epigraphy) and Alexander Glik (archeology). Here I wish to present only a normalized transcription of the inscription and the translation, and to investigate a historical problem that it raises connected with the Armenian properties in Jaffa and Jerusalem.

The inscription was found in a room in what was a caravanserai, in Jaffa port close to the Armenian Convent of St. Nicholas. The inscription measures 53 × 99 cm and is located high in the wall. Although its existence has been known for a century or so, only with the access and equipment available in the course of the archaeological excavation could clear photographs of it be obtained. The location of the building in the port area, in which the earliest Christian guesthouses in Jaffa were built, also accords with the details in the inscription.[1] This inscription has been published twice previously, by T. Sawalaneanc‘ and M. Aławnuni.[2] We regard the readings given here, which differ from those earlier studies, as correct.

1. The final and complete report of the excavations in the Jaffa port will be published in *'Atiqot.* The preliminary report will appear shortly in *Archaeological news* (Hebrew).

2. Տ. ՍԱՒԱԼԱՆԵԱՆՑ, *Պատմութիւն Երուսաղէմի* [T. Sawalaneanc‘, *History of Jerusalem*], Jerusalem 1931, p. 710 and Մ. ԱՂԱՒՆՈՒՆԻ, *Միաբանք եւ Այցելուք Հայ Երուսաղէմի* [M. Aławnuni, *Monks and visitors of Armenian Jerusalem*], Jerusalem 1929, p. 467. A critical apparatus showing their readings, where they differ from the present publication, is given in the article in *Israel exploration journal.*

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 611-616.

I. The inscription: decipherment and translation *(by Abraham Terian)*

1 Յիշատակ է խանս եւ գերեզմանի մօտ եղեալ պարտէզն Ակըն–

2 ցի Երեւանեանց լուսահոգի մահտ<ե>սի Ման<ո>ւ<է>լի որդի մահտ<ե>սի Սեղբեստրոսի որ

3 իւր արդեանցն արար զսա յիշ<ա>տ<ա>կ Սբ. Յ<ա>կ<ո>բ<ա>յ Սբ. Յարու<թ>ե<ա>ն Սբ. Ծննդեան Սբ.

4 Ա<ստուա>ծածնի Սբ. Փրկչի եւ Սբ. Հ<րե>շտ<ա>կ<ա>պ<ետ>ու վանքերուն, այսու պայմանաւ որ զիմ

5 հին եւ նոր ննջեցե<ա>լքս ամէն օր ամէն սրբ<ո>յ պ<ա>տ<ա>ր<ա>գին յ<ի>շ<ա>տ<ա>կեն եւ եկած վար-

6 ձէն ա<յս> ա<յս> փ<ա>ր<ա>յ ժամուց ժամար<ար>ն<ե>րուն ա<յս> ա<յս> փ<ա>ր<ա>յ եւս իւղագին վանքերուն. իսկ զաւե-

7 լորդն խ<ա>նին եւ պախճային մէրամէթին խարճեն եւ Սբ. Յ<ա>կ<ո>բ<ա>յ միաբանե<ա>ցն հացգին

8 տան: Ով որ զա<յ>ս յիմ կամ<աւ>որ յ<ի>շ<ա>տ<ա>կս ջրէ Ա<ստուա>ծ զինքն ի կենաց գրոյ ջնջէ. 1100 (= 1651)

9 1100 (= 1651)

Translation

1 This inn and the garden near the graveyard are a memorial for

2 the late pilgrim Manuel's son, the pilgrim Sełbestros Erewaneancʻ of Akn, who

3 set this memorial of his recent deeds for SS. James, Holy Sepulchre, Holy Nativity, Holy

4 Bearer of God, Holy Saviour, and Holy Archangel monasteries, on condition that my

5 kin deceased of old and of late be remembered daily, at every Holy Eucharist, and that from the rental income

6 a certain amount (be allocated) for those officiating at the services of the hours and a certain amount (be allocated) for the oil-fund of the monasteries, and the rest

7 be spent on provisions for the inn and the garden, and be given for the bread-fund of the brotherhood of St. James.

8 Whoever waters down this memorial of my will, may God blot him out of the Book of Life. 1100 (AE = 1651 CE).

9 1100 [AE = 1651 CE].

II. Notes and historical discussion *(by Michael E. Stone)*

1. Date of the inscription

The date 1100 is written in Western numerals both at the end of the text of the inscription and on the frame. This must be a date by the Great Armenian Era (AE) which reckons its start in AD 551. Armenian inscriptions, which regularly use the Great Armenian Era, normally write that date in Armenian numerals. We might be tempted, therefore, to regard the Jaffa inscription's date, given in Western notation, to be AD 1100 and not AE 1100 = AD 1651. Yet, this must be wrong, because in AD 1100 the Western numerals were not in use, but Roman numerals. It follows that the date of this inscription is 1100 of the Armenian Era + 551 = AD 1651, but it has been written in Western numerals. I observed a similar instance on the metal cover of a book in the Chester Beatty Library in Dublin. There the number 886 in Western numerals occurs, but the date must be Armenian 886 + 551 = AD 1437.[3]

Since the date is certain, the Sełbestros to whom that inscription refers to lived in the 17th century. Now, there was a Sełbestros who was a well-known patron and donor to the Jerusalem Armenian institutions in the time of Patriarch Gregory the Chainbearer (in office 1715–49). This fact is attested in a number of eighteenth-century inscriptions in the Convent of the SS. James in Jerusalem and other parts of Jerusalem's Armenian Quarter (see below). Even if the Jaffa Sełbestros was a young man in 1652 at the time of his donation, he must have been at least 20, one assumes. The eighteenth-century Sełbestros made donations in Jerusalem as late as 1746, and he is mentioned as the Maecenas of a book in 1754. If it was the same individual and if he was 20, say, in 1651 (and he may well have been older), he would have been born in 1631. That would make him 123 years old in 1754. Manifestly, there is a problem with the assumption that one individual is involved. In the following discussion, we shall designate the Jaffa seventeenth-century donor as Sełbestros I and the Jerusalem eighteenth-century donor as Sełbestros II.

In two standard works on the Armenians in the Holy Land, Tigran Sawalaneanc''s *History of Jerusalem* and Mkrtič' Aławnuni's prosopological list *Monks and visitors* (quoted n. 2), the two Sełbestroses are confounded and the ensuing chronological problem is resolved erroneously by redating the Jaffa inscription to the eighteenth century with no argument being made for the redating. Avedis Sanjian in his book *The Armenian communities*, misled by Sawalaneanc' and Aławnuni, attributes the Jaffa inscription to Sełbestros II.[4]

As to the names themselves, the following remarks are relevant. Erewaneanc' as a family name derives from a personal name Erewan. That name is uncommon. Ačaṙyan in *HANB* mentions only three persons of this name, one of 1265 CE, a second of 1382 CE,

3. See the description of cover, no. CBL 672, in M. E. Stone and N. Stone, *The Armenian holdings of the Chester Beatty Library : metal covers and old printed books* (forthcoming). In addition, the Armenian date is also written on that cover in Arabic numerals.

4. A. K. Sanjian, *The Armenian communities in Syria under Ottoman dominion* (Harvard Middle Eastern studies 10), Cambridge MA 1965, p. 144. The Jaffa inscription is not mentioned by Ա. ՅՈՎՀԱՆՆԷՍԵԱՆՑ *Ժամանակագրական Պատմութիւն Ս. Երուսաղէմի* [A. Yovhannēseanc', *Chronographical history of Holy Jerusalem*], Jerusalem 1890.

and a third of 1609 CE.[5] Aławnuni's Jerusalem prosopography of 1929 lists nobody of this name, but as we will see in the next paragraph, the family name derived from it occurs in inscriptions from Jerusalem. Moreover, Sełbestros (the Armenised form of Sylvester) is not a common name in Armenian. Ačaṙyan mentions only four persons so called—one of 1271, a second of 1307, and a third of 1425. A fourth Sełbestros is late, but undated.[6]

Sełbestros I in Jaffa

Sełbestros I's name and lineage are given as follows: Sełbestros Erewaneanc' of Akn, son of the late *mahtesi* ("pilgrim") Manuel (Jaffa inscription above, ll. 1–2). This is the only inscription of Sełbestros I known to date. In it, Sełbestros celebrates his benefaction to Jaffa in 1651 where he endowed a caravanserai and a garden (orchard). From the profits of these enterprises he also makes provision for the monastic community of Jerusalem and its institutions. There he helped restore four important Churches —the Holy Sepulchre, the Church of the Mother of God (i.e., the Virgin) in the Garden of Gethsemane, the Church of the Holy Saviour, and the Church of the Holy Archangels. The last two are in the Armenian Quarter of Jerusalem (ll. 3–4).

Sełbestros II in Jerusalem

More is known about Sełbestros II (nicknamed Sełbos). We shall review the epigraphic evidence relating to him for this firmly establishes the chronological framework. All his known inscriptions date from the time of Patriarch Grigor Šłt'ayakir (Gregory the Chainbearer, in office 1715–49) and it is likely he was particularly close to this famous patriarch. If he was a descendant of Sełbestros I, and I think he was, then he inherited a family tradition of benefaction to the Armenian Patriarchate of Jerusalem.

1. EAH Inscription 22[7] of 1730 is the dedication of the marble on the front of the *bēma* in the Cathedral of SS. James. It was donated by "*saraf mahtesi* Sełbestros of Akn Erewaneanc'." We may add the following remarks: 1/ Akn is Ottoman Eghin or Eğin, and modern Kemaliya, in Western Armenia.[8] 2/ Sełbestros was a member of the Erewaneanc' family.[9] 3/ Sełbestros is the Armenian form of the name Sylvester and was not common. 4/ The title *saraf* ("banker") refers to a member of the wealthy Armenian oligarchy that evolved under Ottoman rule in the eighteenth century.[10] 5/ *mahtesi* is the honorific given to a pilgrim to Jerusalem.
2. EAH Inscription 28[11] of 1742 on the ironwork of the Cathedral of SS. James simply records its donation by the *mahtesi* Sełbestros. This was Sełbestros II, as the date teaches us.

5. Հ. ԱՃԱՌԵԱՆ, *Հայոց Անձնանունների Բառարան* [H. AČAṘYAN, *Dictionary of Armenian personal names*], 5 vols., Beirut 1972, 2.142.

6. *Ibid.*, 4.476-77.

7. M. E. STONE, Epigraphica Armeniaca Hierosolymitana. 2, *AArmL* 2, 1981, pp. 71–83, especially 78–9 and fig. 21.

8. See R. H. HEWSEN, *Armenia : a historical atlas*, Chicago – London 2001, map 177, coordinates E1.

9. See further in our forthcoming article in *Israel exploration journal* concerning "Erewan" as a personal (or family) name.

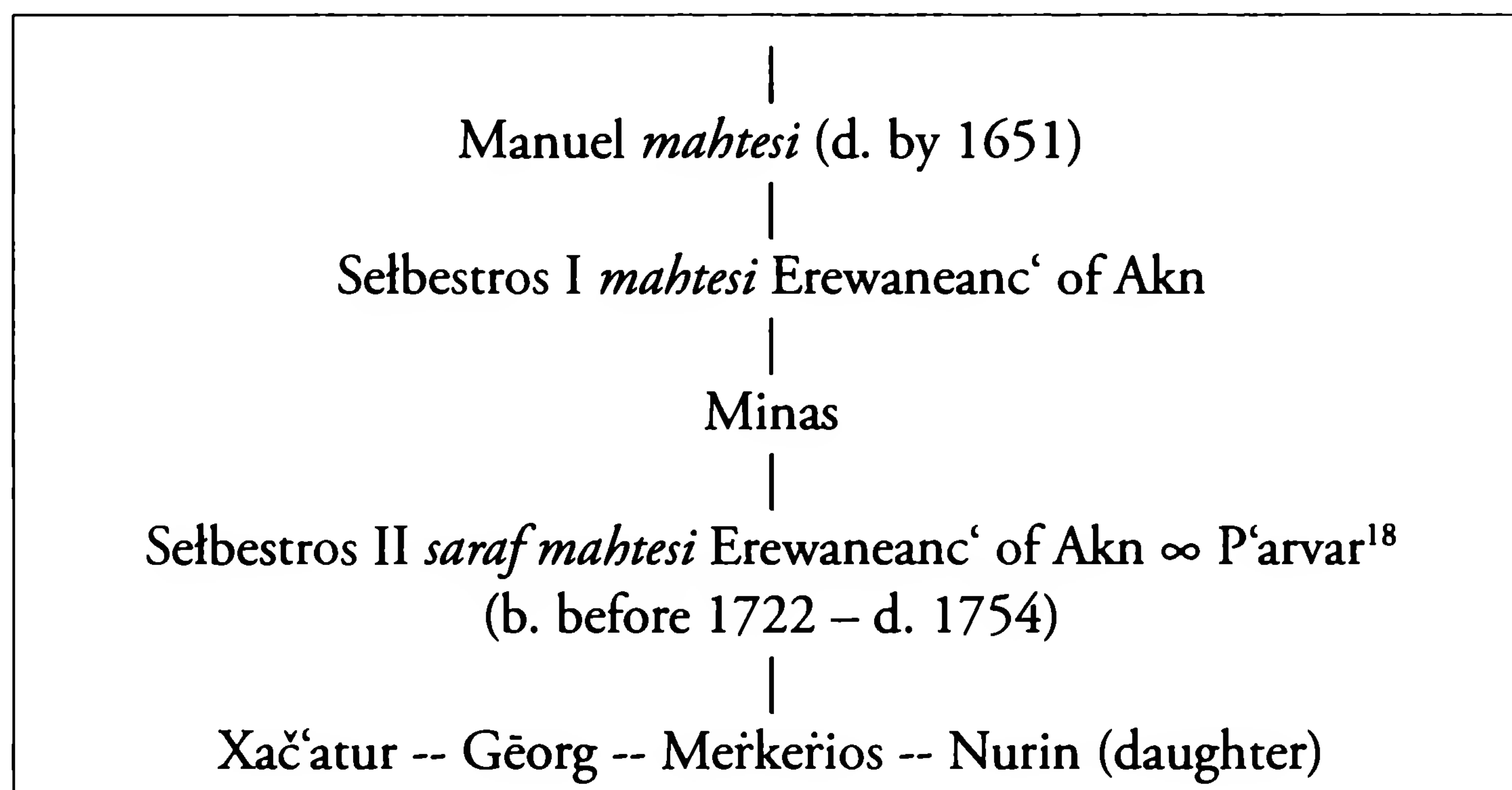
10. See SANJIAN, *The Armenian communities* (quoted n. 4), pp. 36–7.

11. M. E. STONE, Epigraphica Armeniaca Hierosolymitana. 3, *REArm* 18, 1984, pp. 559–81, especially pp. 565–6.

3. EAH Inscription 76[12] of 1743 says that Sełbestros *mahtesi* of Akn set up a stone cross *(xač'k'ar)* to celebrate his role in the construction of the wall of the convent. Again this is clearly Sełbestros II.
4. EAH Inscription 12[13] of 1746 on the marble slabs below the altar of St. Ējmiacin Chapel[14] records that they were donated by Sełbestros *mahtesi* of Akn of the Erewaneanc' family in 1746. This is yet another benefaction of Sełbestros II.

Aławnuni reports that Sełbestros II spent the years 1727–29 in Jerusalem as a pilgrim visitor and that he died on February 5, 1754. This is the span of his documented activity. Moreover, Sanjian discusses Sełbestros II and adds certain details about him and his role: he was *bashbazirgan* or chief procurer of the Grand Vizier.[15] In the "Preface" of a Breviary (ժամագիրք) printed in Constantinople in 1754 that Sełbestros II endowed, his father's and his wife's names are mentioned explicitly.[16] Further information about his life and works is given by Aławnuni, Sawalaneanc', and Ōrmanean,[17] and presumably their sources include colophons, inscriptions and perhaps archival documents.

Sełbestros II was probably the grandson or less probably the great grandson of Sełbestros I of the Jaffa inscription, for the coincidence of personal names and family names and their origin from Akn cannot be by chance. If we combine the data in various sources mentioned, we might even draw the following genealogical tree.



12. M. E. Stone, Epigraphica Hierosolymitana Armeniaca. 9, *REArm* 30, 2005, pp. 359–99, especially pp. 345–6 and fig. 10.

13. M. E. Stone, Epigraphica Armeniaca Hierosolymitana, *AArmL* 1, 1980, pp. 51–68, especially p. 60 and fig. 4.

14. This chapel was created in 1661.

15. Sanjian, *The Armenian communities* (quoted n. 4), p. 144. Sanjian, dependent on Sawalanianc', attributes the Jaffa inscription to this Sełbestros, which is erroneous, as we have noted.

16. Book no. 551 in Ն. Ա. ՈՍԿԱՆՅԱՆ, Ք. Ա. ԿՈՐԿՈՏՅԱՆ, Ա. Մ. ՍԱՎԱԼՅԱՆ, *Հայ Գիրքը 1512-1800 թվականներին* [N. A. Oskanyan, K'. A. Korkotyan, and A. M. Savalyan, *Armenian (printed) books, 1512-1800*], Erevan 1988, p. 430. This printing is also cited by Aławnuni, *Monks and visitors* (quoted n. 2), p. 466.

17. Մ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, *Ազգապատում* [M. Ormanian, *National history*], 3 vols., Constantinople – Jerusalem 1913–27, especially vol. 2, § 1923, 1927, 1967, and elsewhere (see s.v. "Sełbestros 3" in Տ. ՏԵՐՎԻՇԵԱՆ, *Ցուցացանկ "Ազգապատում"ի յատուկ անուններու* [T. Tērvišean, *Various indices to the proper names in the "Azgapatum"*], Los Angeles 1976, p. 226). Sawalaneanc', *History of Jerusalem* (quoted n. 2), pp. 708–10 also discusses Sełbestros in detail, as does Aławnuni, *Monks and visitors* (quoted n. 2), pp. 466–7.

18. Apparently also called "Nazlě," or did he marry twice? See Aławnuni, *Monks and visitors* (quoted n. 2), p. 466.

This interesting individual is doubtless worthy of a separate study.

This apparently obvious conclusion needs to be reasserted because two significant historians of the Armenians in the Holy Land writing in Armenian imply that they are the same and re-date the Jaffa inscription to the mid-eighteenth century.[19] Aławnuni identifies the two figures and omits the date 1100 from his transcription, writing 1750 in parentheses. Sawalaneanc‘ cites the Jaffa inscription as dated to 1651, but notes: "This date is an error."[20] He also equates Sełbestros I and Sełbestros II and dates this individual to the eighteenth century.

The early date of the Jaffa Sełbestros I is perhaps confirmed by the absence of Holy Ēǰmiacin Chapel from the list of holy places which he endowed. This sanctuary's construction is later than the inscription. The chapel, adjoining SS. James Cathedral, was built by Patriarch Ełiazar (Eleazar) Ayntapc‘i while in office (1666–81). Later, he became catholicos in Ēǰmiacin (d. 1691).[21]

Finally, it should be noted that in the *History of Jerusalem* by Yovhannēs *vardapet* of Jerusalem, often called Hannē *vardapet*, who worked together with Patriarch Gregory the Chainbearer in the eighteenth century to restore the institutions of the See of Jerusalem, there is mention of acquiring rooms, shops, warehouses and a bakery in Jaffa.[22] Sawalaneanc‘ elaborates by enumerating five rooms, five shops, three warehouses, a bakery, and a coffee house.[23] He goes on to mention the redemption of several properties in Jaffa which were seized by creditors during the last decades of the previous century when the See of Jerusalem was heavily in debt,[24] and the restoration and expansion of the local monastery of St. Nikołayos (Nicholas) after the liquidation of the debts.

We conclude that Sełbestros II must be kept separate from his seventeenth-century namesake of the Jaffa inscription, whom we call Sełbestros I. These two individuals, who bear the same name, clearly belong to the single Erewaneanc‘ family. The history of this family remains to tell.[25]

19. AŁAWNUNI, *Monks and visitors* (quoted n. 2), p. 467. His decipherment has been collated above. The inscription is not discussed by YOVHANNĒSEANC‘, *Chronographical history* (quoted n. 4).

20. SAWALANEANC‘, *History of Jerusalem* (quoted n. 2), p. 710, note.

21. See : Ն. ԾՈՎԱԿԱՆ (Պողարեան), *Սրբոց Յակոբեանց Վանք (ԺԴ-ԺԸ Դար)* [N. COVAKAN (Bogharian), *The monastery of SS. James 14th–18th centuries*], Jerusalem 1985, pp. 22–3.

22. ՅՈՎՀԱՆՆԷՍ (Հաննա), *Գիրք Պատմութեան Սրբոյ եւ Մեծի Քաղաքիս Աստուծոյ Երուսաղէմիս եւ Սրբոց Տնօրինականաց Տեղեաց Տեառն Մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի* [YOVHANNĒS (Hanna) Vardapet Erusałēmac‘i, *Book of the history of Jerusalem, the Holy and Great City of God and of the dominical sites of Our Lord Jesus Christ*], Constantinople 1807, p. 129. The book, completed in 1727, was first published in 1734, a year after the author's death.

23. SAWALANEANC‘, *History of Jerusalem* (quoted n. 2), p. 694. Both this and the preceding properties are mentioned by R. ERVINE, Grigor the Chainbearer (1715–1749) : the rebirth of the Armenian patriarchate, in *The Christian heritage in the Holy Land*, ed. by A. O'Mahony, with G. Gunner and K. Hintlian, London 1995, pp. 102–11, especially pp. 109–10 and nn. 24, 27.

24. Sawalaneanc‘, utilizing archival documents, remarks that eight shops were demanded as collateral for a small loan of 11,000 *dahekan* ("piastres"): SAWALANEANC‘, *History of Jerusalem* (quoted n. 2), p. 696, cited by ERVINE, Grigor the Chainbearer (quoted n. 23), p. 110, n. 27.

25. Fr. Pakrad Berjekian pointed out to me an inscription of Sełbestros II on the main doors of the Cathedral of SS. James. It commemorates his donation of the painting of the church and is dated to 1728 (ՌՃՀԷ). That is two years earlier than EAH 2, discussed above.

A COMPOUNDED INTERPOLATION IN KORIWN'S *LIFE OF MAŠTOC'*

by Abraham TERIAN

Chapter 23 (old 22) of Koriwn's *Life of Maštoc'*[1] begins with a review of the religious life of the saint, especially his founding religious communities to pursue the ascetic life. The author then provides a brief description of the daily worship and of the spiritual instruction received in such circles. He upholds Maštoc' as an exemplary teacher who follows in the tradition of the Church Fathers, who in turn follow the example of the Apostles, those who were taught by Jesus, the Teacher par excellence. The chapter in question contains two interruptions in the narrative (§§ 15–8), one beginning at § 15 and the other at § 17: an interruption within an interruption, a likely gloss within an interpolation. The narrative proper resumes at § 19. In short, the chapter seems to contain a compounded interpolation. The suspected primary interpolation is highlighted below, in italics, and the secondary interpolation in bold italics.

To underscore the out-of-place nature of this compounded interpolation it is necessary to present it in its immediate context, both preceding and following. Hence the substantial part of the chapter below, following the recently published text of Koriwn's *Life of Maštoc'* in the *Matenagirk' Hayoc'* series (1.251–2).[2] There, however, as in certain of the earlier editions of the *Life*, the quotations from Rom. 3 and 8 are obscured—so too the question marks.[3]

1. For the hitherto received text, with an E. Armenian transl., see Կորիւն, *Վարք Մաշտոցի*, թարգմանությամբ, առաջաբանով եւ ծանոթագրություններով Մ. Աբեղյան [Koriwn, *Life of Maštoc'*, ed. M. Abeɫyan], Erevan 1941; repr. Delmar NY 1985. For the latest edition of the text, see Կ. ԻՒԶԲԱՇԵԱՆ, Պ. ՄՈՒՐԱՏԵԱՆ, Պատմութիւն վարուց եւ մահուան առն երանելւոյ սրբոյն Մեսրոպայ վարդապետի մերոյ թարգմանչի [K. IWZBAŠEAN and P. MURADEAN eds., *History of the life and death of the Blessed St. Mesrop Vardapet our translator*], in *Մատենագիրք Հայոց*, Antelias 2003, 1, pp. 229–57; hereafter abbreviated *MH*. The two editors follow the text emended by A. Mat'evosean: Կորիւն, *Վարք Մեսրոպ Մաշտոցի*, աշխատութեամբ Ա. Մաթեւոսեանի, Erevan 1994. For an English transl. from Abeɫyan's E. Armenian transl., see B. NOREHAD, *Koriwn : the Life of Mashtots*, New York 1965, included in the reprint Koriwn, *Vark' Mashtots'i : a photoreproduction of the 1941 Yerevan edition with a modern translation and concordance, and with a new introduction by Krikor H. Maksoudian*, Delmar NY 1985. Norehad's translation of a translation is often unreliable and at times omits key words in important phrases, even whole lines, e.g., in ch. 15 (62.16–7 = *MH* 16.5).
2. See the previous note; cf. ABEŁYAN, *Life* (quoted n. 1), pp. 82–6.
3. The split quotation from Rom. 8 (vss 26–7) has not escaped the attention of either ABEŁYAN (*Life* [quoted n. 1], pp. 119–20 n. 143) or G. FNTGLEAN [Գ. ՖՆՏԳԼԵԱՆ] (Կորիւն, *Վարք Մաշթոցի, ուղղեալ*

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 617-622.

23 [11]Եւ զայս առնէր զամենայն ժամանակս իւր վասն անձին եւ վասն աշխարհի. քանզի սովոր իսկ են ճշմարիտ վարդապետք զանձանց առաքինութիւնս կանոն աշակերտելոցն դնել, մանաւանդ յուշ առնելով զտէրունականն զմիոյ միայնոյ իմաստնոյն Աստուծոյ. «Քանզի սկսաւ Յիսուս առնել եւ ուսուցանել» [Գործ. Ա 1]: [12]Որոյ բազում անգամ առեալ զաշակերտսն ուրոյն, եւ աննիազական անձամբն աւրինակ կարաւտելոցն լինէր, յորժամ ի Թաբաւրական լերինն՝ զաւետեաց երանութիւնն տայր, եւ յորժամ ի նմին լերին զկանոնական զաղաւթս առնէր, մինչդեռ աշակերտքն ի Տիբերական ծովուն նաւէին: [13]Եւ դարձեալ յաւուրս [84] բաղարջակերացն յաւրինական տաւնին՝ զգիշերոյն աղաւթքն եւ ցայգոյ, ի Ձիթաստանեաց լերինն առանձինն մատուցանէր: [14]Ուստի եւ յայտնի իսկ է եւ առանց խուզելոյ, եթէ ոչ վասն անձին ամենատէրն, այլ համաշխարհի յուսումն զայն գործէր. որ է աւրինակ ամենայն հնազանդելոց. վասն որոյ ասէր իսկ. «Արթուն կացէք, զի մի ի փորձութիւն մտանիցէք» [Մատթ. ԻԶ 41/Մարկ. ԺԴ 38]:

[15]*Իսկ արդ՝ եթէ թեթեւագոյն արուեստից պակասագոյն*[4] *են ի գիտութենէ ազգք երկրածնացս, ո՜րչափ եւս այնմ արուեստի ոք համարեսցի եւ անգիտանալ որ ընդ Աստուած զխաւսսն կատարէ.* [16]*որով երանելին Պաւղոս «ամենեցուն տգիտանալ» ասէ* [Հռոմ. Գ 11], *վասն որոյ «զամենակեցոյց Հոգին ի թիկունս հասանել՝ անմռունչ հեծութեամբ բարեխաւս» գիտէ* [Հռոմ. Ը 26]:

[17]***Իսկ արդ յորժամ լսիցեմք, եթէ՝ «սկսաւ Յիսուս առնել եւ ուսուցանել»*** [Գործ. Ա 1], ***ապաքէն առնէ եւ ուսուցանէ, եւ ո՞չ եթէ զի պարգեւեսցէ իմանալի է:*** [18]*«Եւ բարեխաւսել նորա վասն սրբոց»* [Հռոմ. Ը 27], *եւ բարեխաւսել Հոգւոյն Սրբոյ՝ առ ի վարդապետելոյ մեզ, զի ընդ միմեանց բարեխաւսելն գիտելի է. քանզի միապատիւ է աստուածականն եւ ոչ բազմաբար:*

[19]Իսկ երանելի առաքելոցն ընկալեալ ի վարդապետութենէ ճշմարտութեանն՝ նախ կարաւտական անձանցն մատակարարէին, եւ ապա աշակերտացն բարձեալ տանէին: Երբեմն առանձինն եւ երբեմն ժողովրդովքն գումարելովք՝ զփառսն Քրիստոսի առաւելովք բարձրացուցանէին. քանզի առաւել աւգտակար իսկ է յամենայն աշխարհակիր զբաւսանաց առանձինն սահմանել եւ միայն աստուածպաշտութեանն պարապել, զոր եւ մարգարէքն գործէին, որք ի լերինս եւ յանապատս եւ ի փապարս վիմաց՝ զաստուածեղէն կրաւնիցն զծառայութիւն հարկանէին:

[86][20]Նոյնպէս եւ ամենայն հարքն, որք յաջորդեցան յառաքելական կանոնաց, կրեալ անձամբք զլաւութիւնս՝ բերէին վերջնոցս աւրինակ. ուստի երանելիս այս բարձեալ էր զաւանդելոցն պատիւ, եւ ամենայն մատուցելոց առ նա՝ զնոյն պատուիրեալ գուշակէր: [21]Եւ այնպէս յառաջ՝ ամենայն աստուածեղէն գանձուցն վայելչութեամբք լցեալք, պարարտացեալք, խաղաղացեալք գնային ի բազում ժամանակս՝ նովին ի նոյն կանխեալք, ի նմին հանապազորդեալք: *[emphasis and punctuation mine]*

եւ լուսաբանեալ [Koriwn, *Life of Maštocʻ: emended and annotated*]), Jerusalem 1930, p. 56. Among translators, J.-P. Mahé notes the quotation (Koriwn, *La Vie de Maštocʻ*: traduction annotée, *REArm* 30, 2005-2007, pp. 59–97), but not so G. Winkler (*Koriwns Biographie des Mesrop Maštocʻ: Übersetzung und Kommentar* [OCA 245], Roma 1994, pp. 114–5, 384); she is altogether silent about this whole passage in her commentary. No editor or translator, however, invites attention to the quotation from Rom. 3.

4. The *MH* edition wrongly has յակասագոյն (*yakasagoyn*, unattested word in the lexica), for which there is no textual support in the known manuscripts of the *Life* (Matʻevosean and others have պակասագոյն *[pakasagoyn]*).

23 11 And he did this throughout his lifetime for himself and for the world, for true teachers habitually set their personal virtues as a rule to their disciples, recalling that [verse] about the Lord, the one and only wise God: "For Jesus began to work and to teach" [Acts 1:1]. 12 He often took His disciples aside and made His flawless person an example to flawed men, [as] when on Mount Tabor[5] He proclaimed the good tidings of the beatitudes, or when on the same mountain He offered His canonical prayer while the disciples were sailing on the Sea of Tiberias. 13 And, again, during the days [84] of the feast of Unleavened Bread prescribed in the Law, He was offering nighttime prayers even till daybreak, alone on the Mount of Olives.[6] 14 Thus it is evident—without scrutiny—that the Lord of All[7] did this not for Himself but to teach the whole world, as an example to all who obey, and for that reason He said: "Watch so that you will not enter into temptation" [Matt. 26:41 par. Mark 14:28].

15 *Now, since the earthborn races are most deficient in the knowledge of the lightest skills, how much more ignorant would one be considered of the skill of him who does speak with God?*[8] 16 *Of this the blessed Paul says "all are ignorant"* [Rom. 3:11].[9] *Therefore he knows that "the all-vivifying Spirit comes to (our) help, an intercessor through (our) inarticulate sighs"* [Rom. 8:26].

17 ***Now, when we hear that "Jesus began to work and to teach"*** [Acts 1:1]***, should it then be understood that He works and teaches and not that He was to bestow gifts?*** 18 *"And His intercession is for the saints"* [Rom. 8:27]. *Moreover, it should be known that the intercession of the Holy Spirit is to teach us to intercede for one another. For the Divine is not of varying but of equal honor.*

19 As for the blessed apostles, having received from the teaching of the Truth,[10] they first applied [His example] to their imperfect selves and then held it up to their disciples;[11] sometimes in private and sometimes among people gathered together, they greatly exalted the glory of Christ. For it is more beneficial indeed to withdraw oneself from all worldly preoccupations and to engage only in the service of God, as the prophets used to do, devoting themselves to the duty of the divine religion in the mountains and in the deserts and in the clefts of the rock.[12]

[86] 20 Similarly, all the fathers who succeeded the apostolic orders, being personally endowed with goodness, conveyed the example of their predecessors. Thus the blessed one upheld this honored tradition and enjoined the same injunction upon all who approached him. 21 And so they proceeded, being filled with every grace from the divine treasuries. Richly endowed, they carried on joyfully, for a long time, persevering in that same pursuit, consistently. *[transl. mine]*

5. Contrary to tradition since the fourth century and to some Armenian sources from the sixth and seventh centuries, Koriwn does not identify Mount Tabor as the mount of the Transfiguration (Matt. 17:1–13) but as the site of the Sermon on the Mount (Matt. 5–7) and of Jesus' private prayers by the Sea of Tiberias (Matt. 14:23; John 6:22); cf., e.g., *Յայտնութիւն Տեառն ի Թափոր լերին [The Epiphany of the Lord on Mount Tabor]*, attributed to Ełišē in Եղիշէ, *Սրբոյ հօրն մերոյ Եղիշէի վարդապետի մատենագրութիւնք [Writings of Our Holy Father Ełišē Vardapet]*, Venice 1859, pp. 212–35 (= *MH* 6:999–1005), and the seventh-century description of Mount Tabor by an anonymous Armenian pilgrim, wrongly attributed to Ełišē (pp. 236–9). See R. W. THOMSON, A seventh-century Armenian pilgrim on Mount Tabor, *Journal of theological studies* 18, 1967, pp. 27–33, with translation of the text found in the Venice edition. On the ancient churches and monasteries on Mount Tabor, see M. E. STONE, Armenian pilgrimage to the Mountain of the Transfiguration and the Galilee, *St. Nersess theological review* 9, 2004, pp. 79–89.

6. The prayers in the Garden of Gethsemane, at the foot of the Mount of Olives (Matt. 26:36–46 and parallels). "The feast of Unleavened Bread" at which the paschal lamb was eaten, following the

There is sufficient reason to suspect that the two short, italicized paragraphs constitute a block of interpolation, for they interrupt the flow of thought between Jesus' setting Himself as an example to the world in the way he taught his disciples, and the Apostles' emulation of Jesus as they set themselves to be examples to their disciples. As for the apparent gloss within the interpolation (§ 17), it interrupts the quotation there (Rom. 8:26–7).

It is not at all surprising that the inserted lines are essentially questions, typical of marginalia that make their way into the text. Even though the extant manuscripts of the *Life* do not have question marks here, the best sense is obtained when these out-of-context lines are taken as rhetorical questions—the second in effect questioning the first just as the first is questioning the reading of the text. The insertion of either a question mark *(paroyk)* above the first syllable or an exclamation mark *(erkar)* above the last syllable of the word *orč'ap'* in § 15, and a question mark above the word *oč'* in § 17, brings coherence to these sections—unless one reads the latter as a statement of fact, however wrong: that Jesus does not bestow gifts, a function limited to the Spirit. It is important to note that the questionable lines emerge as questions in Agathangelos' borrowing from Koriwn and in Pseudo-Koriwn's abridgement of Koriwn (for more on the implications of these lines for the date of these later works, see further below). Yet questions or doctrinal issues do not belong here; the lines are alien to the text. Except for the crescendo reached at 9.7, "How could a very modest man be compared with the magnificent Moses, be made equal to the one who spoke with God and did wonders?" the questions in the *Life* are limited to its lengthy "Prologue": the two questions raised as part of the proposition on whether it is proper to praise the saint(s) (2.1 and 14), and those found in biblical quotations there (2.12, 25). In fact, Koriwn's encomium constitutes a lengthy answer to the premise or the *status causae* posited in the "Prologue".

Equally out of place are the opening, identical words in both the gloss and the interpolation within it: *Ard* ("Now"). As expected, this adverbial word in the *Life* is found only in the author's announcements of subject to mark major transitions in the narrative (2.1, 42, 43; 9.9; 16.9; 30.1). Also noteworthy is the repetitious quote of Acts 1:1, the second quote emerging in an attempt to interpret the first quote. Nowhere else in the *Life* does one find a biblical quotation repeated or interpreted, nor any argumentation with such a change in tone as here. It is inconceivable that Koriwn would interrupt himself to return to Acts 1:1 and to the figure of Jesus, whom he already extolled as teacher, only to take away from that exaltation by emphasizing the teaching role of the Holy Spirit.

The gist of the primary interpolation is to show that the Spirit is likewise involved in teaching, essentially a role of Jesus. Conversely, the gist of the secondary interpolation is

Passover sacrifice that was slaughtered on the 14th day of Nisan, was celebrated soon after sunset marking the beginning of the 15th day. Together, these constitute the key elements of the rite commemorating the Exodus of the Israelites from Egypt (Exod. 12-13).

7. An epithet used earlier, at 2.14.
8. Cf. 1 Cor. 14:2.
9. Cf. 1 Cor. 12:1.
10. Jesus as "the Truth," John 14:6.
11. Possible allusion to Paul's admonitions in 1 Cor. 4:16; 11:1; Phil. 3:17; 1 Thess. 1:6.
12. Allusion to Heb. 11:38.

to underscore the fact that Jesus also bestows spiritual gifts, the *charismata*, a role ascribed mainly to the Spirit (see, e.g., John 13:13; 14:26; 20:22 and 1 Cor. 12:1-11). Then comes a leap from the shared roles of Jesus and the Spirit to the shared honor and glory of the Persons of the Trinity. The argument here, from the work ascribed to the Spirit to the Spirit's co-equality in honor with the Son (and the Father), is in fact addressing the question of the Spirit's essential Deity without subordination to either the Father or the Son, a doctrinal question raised after the fourth-century Christological controversies.[13]

Moreover, the interpolator(s) take Koriwn where he did not wish to go: into doctrinal controversy. In his prayer request upon embarking on the work, Koriwn has an entreaty emanating from fear of erring doctrinally in the course of writing, a *topos*: "We therefore ask them all to join our effort through prayer, through that mandate of divine grace, so that we may sail most freely and unerringly over the boundless waves of the doctrinal sea" (1.3). The imagery of sailing safely over doctrinal waters appears frequently in religious writings of the fourth and fifth centuries, a tense period because of suspicions of heresy in newly emerging works.[14] Yet doctrinal matters are far from Koriwn's primary intent, which is the praise of Maštoc'.

The suspected corruption must have come about very early in the history of the textual transmission of the *Life*, conceivably before the final stage in the compilation of the extant *History of Armenia* attributed to the pseudonymous Agathangelos *(Aa)*, where the same corruption appears among the heavy borrowing from Koriwn (122.7–8 = §§ 851–2).[15] The same corruption reverberates in the short recension of the *Life* known as *P'ok'r Koriwn* or Pseudo-Koriwn (§ 69).[16] This is not the place to discuss the several corruptions and other deviations in that part of the *History* where the pseudonymous author (or his continuator) is clearly dependent on Koriwn, and where he stands to be corrected by the latter.[17] Nor is

13. See G. L. PRESTIGE, *God in patristic thought*, London 1952; first published in 1936, pp. 76–96, 242–64.

14. See, e.g., Hippolytus, *Refutation of all heresies* vii. 1: "The pupils of these men, when they perceive the doctrines of the heretics to be like unto the ocean when tossed into waves by violence of the winds, ought to sail past in quest of the tranquil haven. For a sea of this description is both infested with wild beasts and difficult of navigation…", in *Ante-Nicene Fathers. 5, Fathers of the third century*, ed. by A. Roberts and J. Donaldson, Buffalo 1886, p. 100. Also Gregory of Nyssa, *Funeral oration on Melitius, Bishop of Sardis*: "Where is that safe helm of our souls which steered us while we sailed safely over the swelling waves of heresy?", in *Nicene and Post-Nicene Fathers. 2, 5*, ed. by Ph. Schaff and H. Wace, Grand Rapids 1979, p. 514. Among Armenian sources, see the preamble to the canons of the Council of Šahapivan, held in 444: Վ. ՀԱԿՈԲՅԱՆ, *Կանոնագիրք Հայոց* [*Canon law of the Armenians*, ed. V. Hakobyan] 2 vols., Erevan 1964–1971, 1:424.

15. *MH* 2:1711. The interpolated passage in our version of Agathangelos *(Aa)* is discernible also in the Greek rendering of the latter *(Ag)*. See R. W. THOMSON, *The Lives of Saint Gregory*, Ann Arbor 2010, pp. 453–4.

16. See recension C (Paris Arm. 178) in *MH* 1:269. Cf. text provided on the lower part of each page in Կորիւն, *Պատմութիւն վարուց եւ մահուան ս. Մեսրոպայ վարդապետի մերոյ թարգմանչի*, Ղ. Ալիշան [Koriwn, *History of the life and death of St. Mesrop Vardapet our translator*, ed. Ł. Ališan], Venice 1894; and following the longer recension in the reprinted edition, Łukasean Matenadaran 53 (Tiflis 1913).

17. See Ն. Ն. ԲԻՒԶԱՆԴԱՑԻ, *Կորիւն վարդապետ եւ նորին թարգմանութիւնք, Գիրք Մակաբայեցւոց, Եւթաղ Աղեքսանդրացի, Ագաթանգեղոս եւ Փաւստոս Բիւզանդ. հանդերձ դիտողութեամբք, տեղեկութեամբք եւ լուսաբանութեամբք* [N. N. BIWZANDAC'I, *Koriwn Vardapet and his translations : the Books of the Maccabees, Euthalius of Alexandria, Agathangelos and P'awstos Biwzand*, with observations, comments and notes], Tiflis 1900, pp. 485–517.

this the place to linger over probable scribal errors in Koriwn which need to be corrected in the light of *P'ok'r Koriwn*, especially since the extant manuscripts of the *Life* are considerably late (the earliest dates from the latter part of the seventeenth century).[18] It suffices to point out that both the *History* of Agathangelos *(Aa)* and *P'ok'r Koriwn* further distort this clear corruption found in their source, thus leaving no doubt about the long-established conclusions that (1) the author of the *History* could not have been Koriwn[19] and that (2) the text of *P'ok'r Koriwn* could not have priority over the received, longer version of the *Life*.[20]

It is beyond the scope of this article to trace the textual history of this interpolation as it passed on from the contaminated text of Koriwn into Agathangelos *(Aa)* and its Greek translation *(Ag)* on the one hand, and the abridged version of the *Life* known as Pseudo or *P'ok'r* Koriwn on the other hand. It suffices to say that in the course of its bewildering journey the interpolation takes nonsensical turns bordering on incoherence.

Of course, these observations have serious implications for the date of the Armenian version of Agathangelos' *History* as now known *(Aa)*. Although it is generally dated to the second half of the fifth century primarily for its reliance on Koriwn and Łazar's awareness of the *Book of Gregory* or an Armenian *History of Gregory* by Agathangelos, its real date remains to be established.[21] The fact that the last part of Agathangelos' *History* relies verbatim on a version of Koriwn's *Life* that had suffered some textual corruption, makes it necessary to propose a later date for the final compilation of the *History*. Considerable time has to be allowed for the development of corruption in the text of the *Life*, before its utilization by the pseudonymous Agathangelos or the continuator of his *History*—as also by the redactor of *P'ok'r* Koriwn. The above textual observations indicate that there is added credibility to the meritorious arguments of those who, on the basis of other grounds, had previously dated the Agathangelian *History* as now known to the beginning of the seventh century—the booming period that saw the construction of the *martyria* in Vałaršapat during the catholicosate of Komitas of Ałc'k' (in office 609/10–628).[22]

18. Ն. ՊՈՂԱՐԵԱՆ, *Վանատուր. Բանասիրական յօդուածներու ժողովածոյ* [N. POŁAREAN (Covakan), *Greeter : collected philological articles*], Jerusalem 1993, pp. 42–5.

19. In agreement with ABEŁYAN, *Life* (quoted n. 1), pp. 118–9 n. 131, and others; against BIWZANDAC'I, *Koriwn Vardapet* (quoted n. 17), pp. 36–139, and POŁAREAN, *Monastic* (quoted n. 18), pp. 8–10, who think—on the basis of these borrowings—that Koriwn is the author also of the *History* and other works dependent on him, including the *Biwzandaran*.

20. For a brief discussion, see Fntglean's critical apparatus, *Koriwn* (quoted n. 3), pp. 56–7.

21. On the possibility that there were earlier "forms" of the *History*, prior to the addition of the part beginning with Gregory's life after his consecration as bishop, see THOMSON, *The Lives of Saint Gregory* (quoted n. 15), p. 93. On the possibility that such a work was commissioned by the patriarch Sahak, see J.-P. MAHÉ, Hṙip'simē, "jetée de la mort vers la vie", in *Hypermachos : Studien zur Byzantinistik, Armenologie und Georgistik : Festschrift für Werner Seibt zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Ch. Stavrakos *et al.*, Wiesbaden 2008, pp. 235–41; cited by THOMSON *ibid.*, n. 285.

22. For a survey of the arguments, see the concluding part of Thomson's comprehensive introduction to his synoptic translation, *The Lives of Saint Gregory* (quoted n. 15).

DADRAG OU MCHO KÉRAM, OBSERVATEUR LUCIDE D'UN DÉSASTRE ANNONCÉ

par Anahide Ter Minassian

Un homme et un lieu

Bien que convaincue de « l'illusion biographique », je vais tenter dans cette esquisse de rassembler quelques fragments de la vie et de l'œuvre d'un homme, Kéram Der Garabédian, dont les engagements littéraires et politiques ne sont connus que de quelques rares spécialistes de la littérature et de l'histoire des Arméniens de l'Empire ottoman, dans le tournant du xixe au xxe siècle. Avec cette particularité qui explique sans doute l'oubli dont il a été l'objet, son œuvre – nouvelles, récits, roman, études historiques, carnets de route – comme ses activités administratives et politiques ont été totalement vouées au présent et au passé d'une seule région : le Daron, c'est-à-dire, la plaine de Mouch, la ville de Mouch, le Sassoun. À sa géographie, à sa population arménienne, à son patrimoine archéologique et religieux, à ses traditions, mais aussi à son (ou ses) dialecte(es), dont il s'est fait le lexicographe et qu'il a tenté d'élever au niveau d'une langue littéraire, persuadé de l'existence d'un lien indéfectible entre une langue et un territoire. Ce que l'avenir devait confirmer : population, langue et dialectes arméniens ont totalement disparu de ce terroir dont la toponymie a été aussi modifiée, après le génocide arménien de 1915. Personnification de l'homme décrit par Fernand Braudel comme étant celui qui, dans la « longue durée », ne peut s'affranchir ni des cadres mentaux, ni des limites du cadre géographique d'une civilisation donnée[1], Kéram[2], bien au contraire, fut celui qui revendiqua ces cadres et ces limites.

Une seule œuvre de Kéram Der Garabédian (1866-1918), *Հողային հարցը (La question agraire)*, a fait de son vivant l'objet d'une édition sous la forme d'un livre (ou plus exactement d'un opuscule) publié à Constantinople, en 1911. Vingt après, en 1931, quelques-uns de ses articles et de ses nouvelles ont été édités à Paris dans un livre, *Le pays du Daron*[3]. Assorti d'une introduction et d'un lexique dialectal, cet ouvrage

1. F. Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Paris 1984, vol. 1, p. 50-53.

2. Par commodité nous utiliserons le plus souvent pour le désigner son prénom « Kéram » (Kegham selon la transcription conventionnelle de l'arménien occidental moderne).

3. Գ. ՏԷՐ ԿԱՐԱՊԵՏԵԱՆ (Տատրակ), *Տարօնի Աշխարհ, պատկերներ ու պատմուածքներ* [K. Der Garabédian (Dadrag), *Le pays du Daron : images et récits*], Paris 1931, 340 pages, ouvrage préfacé par Garo Sassouni et publié dans la collection Նահատակ գրագէտներու բարեկամներ [Amis des écrivains martyrs], de

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 623-648.

pionnier est dû à Garo Sassouni (1889-1977). C'est à partir de ce socle et selon ce modèle – la recherche des articles de Kéram Der Garabédian dispersés dans la presse arménienne de Constantinople et la traque de ses manuscrits dispersés dans le monde – que Hakob Pétrossian, collaborateur infatigable des Publications de l'université de Erevan, a, dans les années 1970, commencé une recherche poursuivie jusqu'à nos jours. Porté par une volonté de réparation historique, cet intellectuel soviétique, né à Batoum de parents originaires de Mouch, tous deux orphelins rescapés du génocide, a procédé avec opiniâtreté à la collecte, l'analyse critique et l'édition des écrits de Kéram Der Garabédian. Une collecte rendue difficile, en URSS, tant par les restrictions idéologiques imposées aux historiens que par la dispersion des publications et des manuscrits de Kéram Der Garabédian et par les pseudonymes littéraires dont ce dernier a usé. Soit pour déjouer la censure ottomane, soit pour se parer de masques révélateurs de son identité, il a signé *K. D. G. Daronian*, *K.*, *Oukhdavor (Pèlerin)*, *Kéram*, *Dadrag (Tourterelle)*, *Darban*, *Asoghik*[4], *Daronétsi*, *Kéram Daronétsi*, *Mcho Kéram*. Couronnant des années d'effort et de travail solitaire, les trois livres publiés par Hakob Pétrossian sont désormais les instruments indispensables à qui s'intéresse à la biographie de Kéram[5], à ses écrits littéraires, nouvelles, contes et roman[6], ou à ses récits de voyage et à ses articles sur le patrimoine archéologique et historique du Daron. Ou tout simplement aux derniers jours du Daron[7]. Pour autant, Hagop Pétrossian, qui a su utiliser le témoignage de la fille de Kéram, Arménouhie Kévonian[8], n'a eu que partiellement accès à ses manuscrits. Or Kéram est un véritable graphomane. Il a de son écriture nerveuse et pointue écrit des milliers de pages à l'encre noire, violette ou rouge. Il a utilisé tous les supports possibles, feuille volante, registre, cahier quadrillé d'écolier, marges, bouts de papier et « paperoles » (M. Proust), souvent couverts recto-verso, attestant à la fois sa pénurie de papier et sa compulsion d'écrivain. Après sa mort, en 1918, sa veuve a remis, à Constantinople, l'ensemble de ses archives à l'Association compatriotique des Arméniens du Daron-Douroupéran[9]. En 1922, à la veille de la victoire kémaliste, ces archives ont été expédiées à Vienne, en Autriche,

l'association arménienne éponyme fondée en 1929 à Paris et à New-York, dans le but de publier les œuvres « des écrivains martyrs ou morts ».

4. Asoghik (Stépanos Daronétsi), **Ասողիկ (Ստեփանոս Տարօնեցի)**, chroniqueur de l'histoire de l'Arménie. Originaire du Daron, il a vécu au xe siècle.

5. **Յ. ՊԵՏՐՈՍԵԱՆ**, *Գեղամ Տէր Կարապետեան (Մշոյ Գեղամ), Կեանքը եւ ստեղծագործութիւնը* [H. PÉTROSSIAN, *Kéram Der Garabédian (Mcho Kéram), Sa vie et son œuvre*], Erevan 1983.

6. **Գ. ՏԷՐ ԿԱՐԱՊԵՏԵԱՆ (Տատրակ)**, *Տարօնի Աշխարհ* [K. DER GARABÉDIAN (Dadrag), *Le pays du Daron*], préf. de l'éditeur H. Pétrossian, Erevan 1995. Une réédition critique et enrichie du volume publié à Paris en 1931, avec son lexique dialectal.

7. **Գ. ՏԷՐ ԿԱՐԱՊԵՏԵԱՆ (Մշոյ Գեղամ)**, *Տարօնի վանքերը : Ուղեւորի յիշատակներ* [K. DER GARABÉDIAN (Mcho Kéram), *Les monastères du Daron : souvenirs d'un voyageur*], préf. de H. Pétrossian, Erevan 2003.

8. Arménouhie Kévonian (1902-2002) née à Mouch, décédée à Paris, chanteuse, folkloriste, écrivain ; cf. *Le Dictionnaire universel des créatrices*, Paris 2013, p. 2298-2299.

9. Créée en 1918-1919 à Constantinople, cette union a cherché à regrouper les survivants originaires de cette région. Elle s'étendra après 1922 dans les colonies de la diaspora naissante (États-Unis, France etc.). Kéram Der Garabédian a été, en 1909, le principal fondateur à Constantinople du **Տարօն-Սալնոձոր հայրենակցական միութիւն** [Union compatriotique de Daron-Salnotzor] dont l'objectif est d'aider la population du Daron. *Salnotzor* désigne la région de Bitlis-Akhlat.

aux bons soins des Mekhitaristes[10], avant de gagner Akron (USA) où s'installa le siège de l'Association. Cette ville industrielle de l'Ohio comprenait alors un grand nombre d'ouvriers arméniens originaires du Daron, migrants arrivés avant 1914. Puis, entre les deux guerres, ces manuscrits ont été versés au musée de la FRA (Fédération révolutionnaire arménienne), à Montmorency, dont tout le fonds devait être plus tard envoyé et conservé à Boston. Durant ces transferts des manuscrits de Kéram ont été retenus ou perdus. Ils sont aujourd'hui dispersés entre Boston, Paris, Beyrouth et Erevan[11].

Garo Sassouni[12], qui a eu accès aux archives de Kéram avant leur dispersion, a procédé à leur classification. Il distingue les travaux de Kéram « philologue, historien, ethnologue », de ceux de l'homme de lettres auteur de fictions, comme il distingue les articles édités des manuscrits. Ainsi, un manuscrit de 400 pages concernant le dialecte de Mouch comprend un lexique, une grammaire, des proverbes et des charades recueillis de 1898 à 1915 ; un gros cahier où sont portés « 831 colophons, tirés de 1 869 vieux manuscrits conservés dans les monastères et dans la région du Daron »[13] ; deux épais manuscrits de 1 500 pages consacrés à « Saint le Précurseur de Mouch qui exauce les vœux » consignent une histoire du monastère de Sourp-Garabed depuis les origines de l'Église arménienne jusqu'à 1907 et la liste des figures qui l'ont dirigé au cours des siècles[14] ; un cahier de 120 pages rédigées durant la grave maladie de Kéram à Constantinople (1915-1916)[15], sur les massacres d'avril 1915 « planifiés et réalisés par Talaat et Enver » ; *La question agraire,* une petite brochure éditée en 1911.

Ce qui ne fut pas l'enfance d'un chef

Kéram Der Garabédian est né en 1866[16] dans le village de Khébian, situé dans la plaine de Mouch, près des rives de l'Aradzani ou Euphrate oriental. Ce pays de l'enfance n'est pas le pays du bonheur. Son père Garabed Hovhannessian (1827-1902), né lui-même à Khébian était devenu, en 1865, prêtre de l'église Sourp-Asdvadzadzin (Sainte Mère de Dieu) de Khébian – un village pauvre où l'on ne mange que du pain de millet[17], fonction qu'il conservera jusqu'à sa mort[18]. Ce modeste prêtre, père d'une famille nombreuse, qui avait eu la chance de connaître l'évêque Srwantzdiants, assure lui-même l'instruction de son fils aîné, Kéram, lui inculque la passion du savoir avant de l'envoyer, à l'âge de 10 ans, dans le monastère de Sourp-Garabed. L'enfant restera dans ce site grandiose et

10. Peut-être ont-elles servi à l'ouvrage de H. Voskian, *Տարօն-Տուրուբերանին վանքերը [Les monastères de Daron Douroupéran]*, Vienne 1953.

11. Une dispersion caractéristique de la dispersion des documents et des sources de l'histoire contemporaine des Arméniens.

12. G. Sassouni, préface, dans *Le pays du Daron* (cité n. 3), p. 14-19.

13. Il s'agit du deuxième cahier, le premier étant perdu.

14. Quelque 300 pages de cette étude ont été publiées, sous la forme d'articles, dans *Բիւզանդիոն* et autres périodiques, constituées en dossier par Kéram lui-même.

15. Voir *infra*.

16. Nous gardons la date donnée par Pétrossian, *Kéram Der Garabédian* (cité n. 5), p. 8, n. 1. On trouve parfois ailleurs la date de 1865.

17. Comme les héros de l'épopée *David de Sassoun*.

18. Kéram Der Garabédian a donné des éléments biographiques dans un article sur la mort édifiante de son père : Տէրտէրին մահը [La mort du prêtre], *Massis* 30, 1902, p. 481-484.

chargé d'histoire jusqu'à son admission, en 1880, dans l'École centrale de Mouch. Dans cette école arménienne nouvellement créée[19] et « moderne », dont le directeur, Mgrditch Sarian, est un patriote arménien doublé d'un remarquable pédagogue[20], on enseigne le français et on pratique la culture physique. Mais, en 1882, sans avoir achevé son cycle scolaire, Kéram retourne au monastère où il assume divers travaux d'écriture sans doute pour des raisons matérielles. Kéram est pauvre et la pauvreté sera sa fidèle compagne durant une grande partie de sa vie.

En 1884, il a 18 ans, il n'est pas devenu prêtre, il a déjà les traits d'un intellectuel provincial autodidacte et il est revenu à Mouch où il occupe le poste de secrétaire de la prélature arménienne. De 1884 à 1908, à l'exception de brèves interruptions[21], Kéram est présent à la prélature de Mouch[22]. On connaît mal la formation qu'il a reçue à Sourp-Garabed, mais on peut faire plusieurs constatations. Il a appris le *grabar*, dont la syntaxe, le lexique et les archaïsmes se retrouvent dans son écriture; il connaît très bien l'histoire de l'Église arménienne; il voue un véritable culte à saint Grégoire l'Illuminateur, aux Saints Traducteurs, Sahag et Mesrop, à Moïse de Khorène, à Grégoire de Narek. Mais aussi à Mgrditch Khrimian (1820-1907) et à Karékine Srwantzdiants (1840-1892) qui n'ont pas été ses maîtres, mais dont le prédicat et l'influence restèrent sensibles bien des années après leur passage dans le monastère de Sourp-Garabed, entre 1862 et 1872. Autant de figures anciennes ou contemporaines dont la vie et l'œuvre sont inséparables pour lui d'une province, le Daron-Douroupéran[23], et d'un pays, l'Arménie, inscrit dans l'Empire ottoman.

Depuis la proclamation, dans le cadre des Tanzimat, de la Constitution nationale arménienne (1863), les relations sont régulières, en dépit des distances et des difficultés de communication, entre le patriarche arménien de Constantinople et l'évêque du thème de Daron-Douroupéran nommé par lui. C'est à la prélature qu'aboutissent les instructions, les nominations et les demandes du patriarcat, les plaintes de la population arménienne locale, comme les ordres et les exigences du gouvernement émanant du *vali* du *vilayet* de Bitlis et du *kaïmakam* du *sandjak* de Mouch. C'est là que sont rédigés les actes d'état civil, c'est de là que partent les *takrir* (pétition) de l'évêché, les inventaires, statistiques, mémoires ou cahiers de doléances destinés au patriarcat. C'est un poste d'observation de la société locale et c'est une école de vie où se forme Kéram.

Dans les années 1880, qu'on a appelées *Veradznount'ioun,* la renaissance arménienne du XIXe siècle a pris un élan décisif. On peut parler de la « génération des années quatre-vingt », d'une génération marquée par les promesses du congrès de Berlin (1878). Kéram appartient à cette génération. Le temps de sa brève adolescence a été celui de l'internationalisation de la Question arménienne, de la délégation arménienne menée par

19. Créée par la société unifiée *(Միացեալ Ընկերութիւն)*, association née à Constantinople, en 1880, de l'union de trois sociétés culturelles arméniennes; cf. A. TER MINASSIAN, Sociétés de culture, écoles et presse arméniennes à l'époque de Abdul-Hamid II, *Revue du monde arménien moderne et contemporain* 3, 1997, p. 7-30.

20. M. MIRAKHORIAN, *Voyage descriptif dans les provinces arméniennes de la Turquie orientale en 1882* présenté et annoté par J.-P. Kibarian, Paris 2013, p. 53, n. 107.

21. Il aurait fait aussi un séjour d'une année au grand séminaire d'Etchmiadzin (non attesté).

22. Le siège de cette prélature a été longtemps le monastère de Sourp-Garabed dont l'abbé était l'évêque de Mouch.

23. Nom historique de la province qui correspond à peu près au *vilayet* de Bitlis.

Mgrditch Khrimian – une figure vénérée et familière – dans les capitales européennes, de l'article 61 du traité de Berlin promettant des réformes « dans les provinces habitées par les Arméniens ». Les échos en sont parvenus en Anatolie orientale dont la géographie politique vient d'être bouleversée par l'annexion de Kars, d'Ardahan et de Batoum par la Russie et par l'accélération des migrations arméniennes vers le Caucase enclenchées par cette annexion. Autant d'événements qui ont engendré espoirs et déceptions, qui ont façonné le flamboyant imaginaire collectif d'une génération nourrie des romans de Raffi *(Կայծեր Étincelles, Խենթը Le Fou)* et de Ծերենց Tsérents *(Երկունք Enfantement).*

En 1880, Kéram a juste 14 ans lorsqu'il réussit à faire publier, à Constantinople, dans *Massis*, son premier article, intitulé « Correspondance d'Arménie »! C'est la première manifestation d'une fonction qu'il va assumer des dizaines d'années dans la presse arménienne. Plus significatives encore sont les huit lettres qu'il adresse à Karékine Srwantzdiants de 1886 à 1888[24]. Celui-ci vient d'être nommé évêque de l'Église apostolique arménienne à Trébizonde. Kéram exprime son désarroi devant l'état désespérant du Daron : une population plongée dans la misère et écrasée d'impôts, l'absence ou la fermeture de rares écoles, l'abandon ou la ruine des monastères, la nomination d'un abbé indigne à Sourp-Garabed, les menaces permanentes du gouvernement.

Au printemps 1889, l'enlèvement de Gulizar va bouleverser son existence. Native du village de Khartz, dans la plaine de Mouch, Gulizar, une adolescente arménienne de 14 ans, est enlevée, après une attaque en règle de sa maison paternelle, par Moussa bek, le chef d'une puissante tribu kurde. Attribuée à un jeune frère du bek, elle est séquestrée et convertie de force à l'islam[25]. Une affaire banale dans cette province orientale de l'Empire ottoman où la turbulence des tribus kurdes, le banditisme de grands chemins, l'inégalité entre chrétiens et musulmans et la violence des rapports sociaux sont notoires. Mais ce qui n'était qu'un fait divers va devenir un événement politique. Car la jeune Gulizar, paysanne aussi ignorante que pieuse, désormais fille « perdue », dans tous les sens du terme, aux yeux des siens, va s'entêter à vouloir réparer son honneur. Le sentiment de l'honneur était – et reste encore – associé dans les sociétés anatoliennes à des réalités comme la famille et le mariage, même chez les plus humbles. Gulizar va démontrer des capacités d'intelligence et de ruse pour refuser son destin : elle réussit à surmonter sa peur et sa honte pour accuser Moussa bek, affirmer devant un tribunal de Bitlis son identité d'Arménienne chrétienne, affronter la fureur d'une foule musulmane et obtenir sa libération[26]. On imagine mal aujourd'hui le retentissement de cet événement de Constantinople à Tiflis, de Londres à Saint-Petersbourg[27]. Sous pression diplomatique, le gouvernement ottoman accepte le principe d'un nouveau procès de Moussa bek à Constantinople. Kéram avait participé aux démarches qui avaient abouti à la libération de

24. Les lettres de Kéram sont conservées dans le fonds Srwantzdiants du musée de littérature à Erevan. Srwantzdiants a été un docteur *(vartabed)* actif dans le Daron de 1862 à 1865, puis de 1869 à 1873. Il a exalté les paysages de la plaine de Mouch et du Sassoun, a été l'inventeur de l'épopée de David de Sassoun, a exhorté l'intelligentsia à développer des écoles arméniennes dans les « provinces ».

25. A. Kévonian, *Les noces noires de Gulizar*, trad. de l'arménien par J. Mouradian; suivi de *Mémoires mêlées*, par A. Ter Minassian ; *Tableaux d'un monde assassiné*, par K. Kévonian, Marseille 2005.

26. Dans le monde musulman, un(e) relaps(e) encourait la peine de mort.

27. Aujourd'hui encore, de Van à Bitlis, de Mouch à Diarbekir, les chanteurs traditionnels kurdes chantent la complainte de Gulizar.

la jeune fille. Il est chargé par l'évêque de Mouch d'accompagner, avec Markar Varjabed[28], Gulizar et quelques dizaines de plaignants arméniens au grand procès de Moussa bek qui va se tenir à Constantinople en 1889. Ce séjour de trois mois dans la capitale de l'Empire ottoman est pour Kéram l'occasion de sa découverte de l'Europe sur les rives du Bosphore et de ses premiers contacts avec l'intelligentsia arménienne de *Bolis*[29]. Une expérience qui va le mûrir, confirmer ses engagements et sa vocation d'écrivain. Lorsque Gulizar revient à Mouch à l'issue du procès[30], Kéram demande sa main, l'épouse et répare « l'honneur national » (1892). Le jeune couple qui vit sous la menace permanente de représailles kurdes se réfugie à Diarbekir (1894). C'est la terrible période des « massacres hamidiens » qui débutent dans le Sassoun, massif dominant la plaine de Mouch, et qui s'étendent en Anatolie. Kéram devient alors secrétaire de la prélature de Diarbekir, poste qu'il assume jusqu'à la fin de l'année 1896. Il va y vivre, avec Gulizar et leur premier né, une expérience terrifiante : le massacre des chrétiens dans la ville de Diarbekir (novembre 1895)[31]. Il n'en fera pas mention avant 1911[32], alors qu'il a longuement recensé dans cette région, où la présence kurde est nettement affirmée, les « foyers » arméniens, les écoles et leur pédagogie archaïque, les églises et les monastères souvent ruiniformes[33], a découvert un clergé indifférent, car ignare, au sort des manuscrits. Il a aussi étendu le champ de ses observations en enseignant à Ourfa (l'ancienne Édesse) et à Aïntab. En 1897, lorsque le calme revient, un calme relatif, Kéram reprend son poste à Mouch, poste qu'il conservera jusqu'à la révolution de 1908, à l'exception d'une détention de quelques mois, en 1898, dans la prison de Mouch, Parallèlement, autant par obsession pédagogique que par la nécessité de subvenir aux besoins de la famille qu'il a fondée[34], il enseigne de 1900 à 1906, dans le collège des Mekhitaristes de Mouch.

C'est évidemment dans le cadre de sa fonction de secrétaire de prélature que Kéram a rédigé un *Վիճակագիր Մշոյ առաջնորդական բոլոր թեմին [Statistique complète du diocèse de la*

28. Markar *varjabed* (instituteur, ?-1894) ; ce maître d'école de Varténis, un village proche de Khartz, est arrêté en 1893 et exécuté en 1894, à Bitlis.

29. Appellation arménienne de Constantinople. Pour les Arméniens du monde entier Istanbul reste *Bolis*.

30. Un procès dont la sentence finale est l'exil de Moussa bek dans une province arabe de l'Empire. On le retrouvera avec ses frères dans la plaine de Mouch où il participe, en 1915, au massacre des Arméniens.

31. G. Meyrier, *Les massacres de Diarbekir : correspondance diplomatique du Vice-Consul de France, 1894-1896*, présentée et annotée par C. Mouradian et M. Durand-Mayrier, Paris 2000. Ces massacres perpétrés par les Kurdes et orchestrés par le *vali* ont fait plus de 3 000 morts et blessés chez les Arméniens et les Chaldéens.

32. « J'ai beaucoup aimé les Arméniens de Diarbekir. En 1895, quand j'étais secrétaire à la prélature, ils ont résisté avec courage aux Kurdes et aux Turcs », *Ազատամարտ* n° 490, Constantinople 1911.

33. Voir *Souvenirs d'un voyageur* (cité n. 7), p. 153-246. Il s'agit d'une série d'articles publiés dans *Արեւելք* en 1894 et 1895. Kéram se fait « reporter », dans et autour de Diarbekir où il se déplace à cheval. Il fait toujours une description assez minutieuse des lieux : la ville de Diarbekir ceinturée de murailles, bourgades et villages environnants, le climat, le régime des cours d'eau, les ponts et les routes propices ou non aux échanges commerciaux, l'agriculture et le régime agraire dans la féconde plaine de Silvan. Il porte une attention particulière à l'éducation des filles, à l'épidémie de choléra, aux croyances locales, aux sectes et à la stratification et aux divisions de la société arménienne (« les pauvres »versus « les marchands »).

34. Le couple a eu quatre enfants.

prélature de Mouch][35]. Ce précieux document a été réalisé à la demande du patriarcat par deux circulaires datées du 5 janvier et du 21 juin 1902. Il porte sur les écoles, les églises, les monastères, les chapelles et leur personnel. C'est le recensement, quoiqu'incomplet, d'environ deux cents bourgs, bourgades, villages et lieux dits, précisant pour chacun le nombre des foyers arméniens, les églises et les monastères, « en activité ou en ruines », le nombre et le nom des desservants du culte, l'existence, ou non, d'une école avec le nombre des enseignants et des élèves. Aujourd'hui, ce document a pour nous une valeur inestimable en termes de toponymie[36] et de démographie historique, mais il est impossible de dire comment il a été établi. Le tableau est sévère : dans les villages, la population est en général mixte et les Arméniens y sont souvent minoritaires, de nombreux sanctuaires chrétiens sont abandonnés et dans la majorité des cas la rubrique « école » reste vide.

La révolution jeune-turque de 1908 représente le deuxième grand tournant de la vie de Kéram. La Constitution de 1876 ayant été restaurée par Abdul Hamid II, il est élu, en automne 1908, sans difficulté, *mebous* (député) arménien de Mouch au Parlement ottoman[37] qui se réunit en décembre à Constantinople. Nul doute qu'il tire de sa nouvelle condition une satisfaction d'amour-propre et qu'il prend très au sérieux sa fonction de représentant du peuple. Il s'y consacre entièrement et s'initie aux rudiments de la vie politique dans le Parlement, formé d'éléments hétérogènes, inexpérimentés et à l'écrasante majorité musulmans, d'un État semi-autocratique. Désormais, il réside à Constantinople, mais il correspond avec ses électeurs, recueille leurs doléances[38] et, jusqu'en « août 14 », il revient tous les étés à Mouch auprès de « son peuple ». Il a été aussi élu à l'Assemblée nationale arménienne où sa présence sera aussi régulière que discrète[39]. Selon l'écrivain satiriste Yervant Odian prenant pour cible les députés arméniens, Kéram ne prend la parole, dans l'une ou l'autre de ces assemblées, que pour dénoncer la misère de sa province d'origine, le Daron.

> *L'unique et sempiternelle sujet de sa conversation était Mouch, la condition des paysans, les violences des chefs de tribu, l'attitude du gouvernement,* [ce n'était que] *spoliations des terres, exactions, malheurs et désolations*[40].

35. Il se présente sous la forme d'un livre de commerce (22,5 cm/32,5 cm), non daté, numéroté, dont 187 pages sur 193 sont couvertes, à l'encre violette, de la même écriture. Il a été classé « document de Kéram Der Garabédian (Dadrag) » dans les archives de la FRA sous le n° 1966/131. Il nous a été aimablement prêté par Papken Sassouni, résidant à Los Angeles, qui lui-même l'a trouvé dans les archives de son père Garo Sassouni.

36. On sait que la toponymie de la Turquie n'est plus celle de l'Empire ottoman. C'est à la recherche de l'ancienne toponymie (arménienne, kurde, syriaque, arabe, etc.) que s'est attaché Sevan Nişanyan, aujourd'hui en prison en Turquie. On peut consulter son travail inachevé concernant des milliers de lieux sur le site internet actif *Index Anatolicus.*

37. Un autre député, Hodja Ilias, représente les électeurs turcs et musulmans de Mouch.

38. Les archives centrales de l'association Hamaskaïne à Beyrouth conservent un fonds « Der Garabédian Kéram (Dadrag) », *Index 13/1.* On y trouve une dizaine de dossiers de lettres, rapports, doléances, protestations adressés à Kéram par les habitants de plusieurs dizaines de villages du *sandjak* de Mouch.

39. Créée par la « Constitution nationale » de 1863 qui règle dans l'Empire ottoman la vie des fidèles de l'Église apostolique arménienne, l'Assemblée nationale comprend 140 députés clercs et laïcs, élit le patriarche, gère les écoles nationales, etc. Elle avait été suspendue par Abdul Hamid.

40. Յ. Օտեան, *Մեր երեսփոխանները* [Y. ODIAN (1869-1926), *Nos députés*], une série de portraits publiée dans le périodique *Մանանայ [Manana]* en 1914 et rééditée à Venise, en 1959. La chronique consacrée à Kéram, p. 36-39, a été traduite en français par K. Kévonian dans *Les noces noires de Gulizar*

Mais derrière l'apparence d'un « homme craintif aux yeux doux et engageants, humble et triste, le visage marqué du sceau de séculaires souffrances »[41] se cache un activiste *dachnaktsakan,* membre de la FRA.

Être révolutionnaire arménien au Daron

Il est difficile de dire à quelle date exactement Kéram s'est engagé dans la FRA. Mais il est tout aussi difficile de préciser à quelle date la FRA s'est dotée d'une organisation structurée et permanente dans le Daron, ce berceau mythique du peuple arménien où régnèrent jadis les Mamigonians et les Bagratounis. On sait que ce sont les déceptions consécutives aux promesses non tenues du traité de Berlin (1878) qui ont poussé la jeunesse arménienne vers l'action politique. Mais l'apparition des partis politiques arméniens dans l'Empire ottoman a été précédée par les bravoures de quelques « rois des montagnes » du Daron sortis du peuple, comme Arabo ou Mekho, vrais bandits dénués de scrupules, que la lutte contre les Kurdes va transfigurer en *fedaï*, défenseurs des paysans arméniens[42] : Sérop Aghpiur, Djardar, Mouchegh, Hrayr, Kévork Tchavouch (Sarhad) en furent les icônes. Elle a été précédée de révoltes spontanées et d'éphémères sociétés secrètes à Zeïtoun, Van ou Erzeroum. Elle a été précédée par la « génération des missionnaires », jeunes Caucasiens ou clercs arméniens de l'Empire ottoman[43], qui, partis à la découverte du pays et de la terre (երկիր), s'improvisèrent géographes, journalistes ou ethnologues du monde authentique (բնաշխարհ), le pays des origines.

En 1885 apparaît à Van le premier parti politique arménien, le parti Armenagan, fondé par un groupe d'élèves de Mgrditch Portougalian, un réformateur libéral en qui Kéram voit un « militant patriote et un pédagogue » au service de la diffusion des Lumières[44]. Le recrutement des *armenagan,* des libéraux mais optant pour la violence révolutionnaire et pour l'autodéfense des paysans arméniens, se limite d'abord au seul Vaspouragan[45]. C'est l'intelligentsia caucasienne qui va créer les deux organisations politiques pan-arméniennes. Six jeunes étudiants arméniens, qui se disent marxistes, fondent à Genève, en 1887, le parti social-démocrate Hintchakian ou parti *hintchak*. Mais leur programme et leur

(cité n. 25), p. 175-178. Kéram Der Garabédian surnommé le « Hibou du Daron » a été caricaturé sous les traits de ce rapace nocturne.

41. *Ibid.*

42. Rouben, *Mémoires d'un partisan arménien : fragments* [*Հայ յեղափոխականի մը յիշատակները*, 1951-1952, 7 vol.], trad. par W. Ter-Minassian, La Tour d'Aigues 1990, p. 269-273.

43. Les publications de Mgrditch Khrimian, de Karékine Srwantzdiants, d'Arisdakès Devgants ou encore de Manuel Mirakhorian firent découvrir à leurs lecteurs, dans les années 1880, le Pakrévant et le Vaspouragan.

44. Dans *Souvenirs d'un passé récent*, article de Kéram publié à Constantinople en 1914, pour le jubilé de M. Portougalian, trad. par K. Kévonian dans *Les noces noires de Gulizar* (cité n. 25), p. 169-174. Mgrditch Portougalian (1848-1925), né à Constantinople, ouvre à Van une école normale (1878). Il est convaincu de la nécessité de développer l'enseignement pour combattre l'arriération économique et culturelle des provinces arméniennes. En butte à la méfiance des autorités turques qui ferment l'école (1881), il la remplace par une école centrale qui fermera en 1886. Lui-même rappelé à Constantinople (1885) doit s'exiler à Marseille où il va publier de 1885 à 1921 *Armenia*, un périodique appelant au réveil du peuple arménien.

45. C'est le nom de la province médiévale arménienne de Van. Voir *supra* note 42.

tactique, le recours au terrorisme, révèlent l'influence du populisme russe. De la fusion de petits cercles d'étudiants et d'intellectuels où se côtoient des populistes, des libéraux, des anarchistes et des marxistes, naît, l'été 1890, à Tiflis, la Fédération des révolutionnaires arméniens qui deviendra la Fédération révolutionnaire arménienne. Cette fusion a été précipitée par l'enlèvement de Gulizar et le procès de Moussa bek, comme par l'échec de l'expédition Gougounian[46]. Les deux partis qui ont la même base sociale et les mêmes objectifs, la défense et l'émancipation des Arméniens ottomans, considèrent la « révolution arménienne » comme le moyen d'activer la diplomatie européenne en faveur des réformes et d'une solution politique de la Question arménienne. Si leur union, d'abord envisagée, échoue sur la question du socialisme, l'un et l'autre préconisent le recours aux manifestations publiques, à la lutte armée et à l'autodéfense de la population arménienne soutenue par le mouvement *fedaï*, l'exemple venant, clairement, du modèle bulgare. On connaît l'enchaînement inexorable des événements entre manifestations arméniennes, intervention déclamatoire des Puissances, violentes « émotions » populaires musulmanes et répression gouvernementale. De la manifestation *hintchak* à Koum Kapou (27 juillet 1890) à la prise de la Banque ottomane par un commando *dachnaktsakan* (26 août 1896) à Constantinople, les « massacres hamidiens » feront plus de 200 000 morts arméniens.

Les *hintchak* sont les premiers à apparaître dans le Sassoun où s'illustre Mourad, l'un de leurs plus célèbres militants[47]. Ils sont impliqués dans la première révolte du Sassoun (1893-1894) : elle est écrasée dans le sang. La scission de leur parti, en 1896, sur des questions de programme et de tactique, permet aux *dachnaktsakan* de les supplanter dans le Daron. Une conquête difficile, à partir de la Perse et du Caucase après le coup d'éclat, sans lendemain, de l'expédition de Khanassor (juillet 1897)[48]. Il est probable que l'engagement politique de Kéram date de cette période, comme le suggère son arrestation en 1898. Menée par les *dachnaktsakan*, la deuxième révolte du Sassoun (1904) se conclut par de sanglants affrontements avec l'armée turque et le repli des *fedaï* – dont Antranig[49] et Sepasdatsi Mourad – au Caucase où vient d'éclater la « guerre arméno-tatare », l'un des épisodes marquants de la Révolution de 1905 en Russie.

Kéram et la Fédération révolutionnaire arménienne

Les activités militantes de Kéram jusqu'en 1904 nous restent inconnues, tant est grande sa discrétion, une discrétion imposée par sa situation officielle à la prélature de Mouch et par sa peur permanente et justifiée de mesures de représailles des autorités ottomanes ou d'un *toroun* kurde. Son adhésion à une organisation révolutionnaire,

46. Une aventure militaire improvisée d'une centaine de jeunes Arméniens partis du Caucase au secours des Arméniens de Turquie.

47. De son vrai nom Hampartsoum Boyadjian (1867-1915), il est élu député au Parlement ottoman en 1908.

48. Une expédition punitive, à partir de la Perse, de 250 *fedaï dachnaktsakan,* contre une tribu kurde en Turquie ayant participé aux massacres hamidiens. Elle est commémorée aujourd'hui dans la diaspora.

49. Antranig Ozanian (1865-1927), le plus célèbre et le plus populaire des *fedaï* arméniens. Il sera promu général de division en Russie (1917).

contraire à son tempérament d'homme d'ordre, prudent et contemplatif, semble avoir été dictée par l'inéluctable. Comme pour le peuple du Daron.

Le peuple de Daron-Bartzravantak est révolutionnaire. Et il est révolutionnaire parce qu'il a faim. Il serait tout à fait faux de croire que sa rébellion a pour origine une quelconque espérance idéologique. Et il serait difficile d'attendre d'une classe exploitée de flahs[50] *des aspirations politiques ou nationales. Ses aspirations se résument à acquérir la liberté économique*[51]*. Ici, le fondement de l'organisation révolutionnaire repose, par malheur ou par bonheur, sur cette aspiration de la classe* [exploitée] *à une liberté économique teintée des brillantes couleurs de la liberté nationale. C'est pourquoi nous pensons que notre organisation est ici très solide et qu'elle ne peut être éradiquée* [...]. *Ici, l'organisation tire avant tout sa force de la famine et du despotisme du gouvernement turc et seulement après des révolutionnaires sortis du peuple et engendrés par ces fléaux. Ce point doit être retenu : ce n'est pas un mouvement séparatiste, ce n'est pas une affaire née dans la tête de quelques aventuriers insensés, mais la rébellion d'un peuple désespéré provoqué par des exactions épouvantables*[52].

Les archives de la FRA montrent que jusqu'à la sévère répression – pendaison, arrestation, fuite des militants – consécutive à l'échec de l'insurrection du Sassoun (1904), Kéram ne joue pas un rôle de premier plan. C'est après la disparition de certaines figures populaires de la FRA, tuées au combat, tels Hrayr (Djokhk), Torkom, Vahan (Manuelian), Kaïtsak-Vagharchak[53], que Kéram émerge, sous le pseudonyme de Dadrag, comme l'un des cinq membres du comité central (CC) de Douran-Bartsravantak[54], et appartient au corps responsable Vaspouragan-Douroupéran[55].

On doit à Rouben (1881-1951)[56], un *fedaï* et un « politique », qui, de 1906 à 1908, a partagé avec lui des responsabilités, ce portrait de Kéram :

C'était un vieux révolutionnaire, mais ses points de vue étaient différents de ceux des paramilitaires. Il était prudent comme Hrayr et partisan des méthodes pacifiques. Il mettait ses espoirs dans l'intervention des États européens et il croyait que les réformes se réaliseraient sans rébellion et sans verser des flots de sang. Il avait une position intermédiaire entre le révolutionnaire et le conservateur. Il était le secrétaire de la prélature de Mouch, mais de fait c'était lui qui était le prélat, car chaque évêque qui arrivait adaptait sa conduite en fonction de ses directives et de ses conseils. Kéram était un homme courtois et un patriote aimé de tous, il partageait la vie de son peuple et les malheurs de son peuple étaient ses malheurs. Par ailleurs il était [considéré] *comme « l'homme du parti », ce qui veut dire que tous croyaient que derrière lui on trouvait l'ensemble de l'organisation.* [...] *Quels*

50. Terme dérivé de l'arabe *fellah* dans le sens dépréciatif de paysan réduit au servage.

51. Il faut entendre par « liberté économique » la libre jouissance du produit du travail.

52. Rapport du comité central de Douran-Bartzravantak (Mouch-Sassoun), 1er novembre 1906, *Նիւթեր Հ. Յ. դաշնակցութեան պատմութեան համար [Documents pour l'histoire de la FRA]*, vol. 4, Beyrouth 1982, p. 54-55, signé Dadrag et Rouben.

53. *Documents* (cité n. 53), vol. 2, p. 174. Douran-Bartsravantak est le nom de code du Daron dans l'organisation de la FRA.

54. En octobre 1906, les trois autres membres connus sont Rouben (Ter-Minassian), Vkah (Vartan Vartabed) et Sarhad (Kévork Tchavouche). Cf. *Documents* (cité n. 53), vol. 4, p. 7. Voir *infra* note 66.

55. Un étage supérieur de l'organisation régionale de la FRA regroupant les CC de Van et de Mouch.

56. Cf. *Ռուբէն Տէր Մինասեան, Փաստաթուղթերի եւ նիւթերի ժողովածու [Rouben Ter Minassian : recueil de documents]*, A. Virabian, Kh. Stépanian (dir.), Erevan 2011.

que fussent les jugements de Kéram sur tel ou tel mode d'action du parti, c'était un fidèle dachnaktsakan *extrêmement discipliné.* [...] *Dans la journée il travaillait sous le nom de Kéram, la nuit il était Dadrag ou Asoghik. Ces pseudonymes correspondaient totalement à ce qu'il était : innocent comme une tourterelle, chanteur et prudent. Ce n'était pas un homme d'armes, il avait peur des armes, mais il vénérait les hommes forts qui les portaient. Lui, c'était un écrivain comme Asoghik, il savait tout ce qui était arrivé en Arménie, connaissait les coutumes du peuple arménien, recueillait les chants, les légendes, etc. C'est lui qui écrivait toutes les lettres adressées au gouvernement, au patriarcat, qui tenait toute la correspondance du parti, donnait les informations, écrivait les rapports. En un mot, Kéram était la plume de Douran-Bartsravantak, celui qui était chargé du travail intellectuel, le* kiatib *de ce monde-là. Par ailleurs, son poste à la prélature lui permettait de réunir toute sorte d'informations, officielles ou non, et il était en relation avec les représentants de l'État. Ainsi il communiquait au parti et aux révolutionnaires de précieuses informations, il connaissait les dangers, les perquisitions, les mouvements de troupes et nous en informait. On peut affirmer que c'est grâce à Kéram et aux camarades que nous avons évité bien des pièges et que nous avons probablement échappé à la mort*[57].

Tout est dit et, à Boston, les archives de la FRA conservent ces documents, rapports, lettres *khemoradyp*[58] ou écrits à l'encre sympathique, expédiés par Kéram des années durant aux différentes instances dirigeantes, aux bureaux[59]. Ce que confirme Vahan Papazian :

Kéram Der Garabédian, le « dadrag' » du Daron, faisait partie des vieux révolutionnaires. Silencieux et taciturne, il avait réussi au milieu de mille dangers à ne jamais rompre ses liens avec la direction du parti et aux côtés du fidèle Vartan vartabed, *à modérer maintes fois les ardeurs et nombre d'initiatives périlleuses de nos groupes de* fedaïs[60].

Malgré de réels risques politiques, Kéram a souhaité représenter le Daron au 4ᵉ congrès mondial de la FRA à Vienne (1907)[61]. Aspiration à sortir du cercle de la confidentialité ? À participer aux débats sur les questions de tactique, de discipline interne, de socialisme et d'affaires caucasiennes ? S'il est presque sûr qu'il est le rédacteur du rapport des activités de Douran-Bartsravantak destiné au congrès – rapport manuscrit et chiffré de 93 pages ![62] – sa candidature ne fut pas retenue. Le *fedaï* Sarhad (Kévork Tchavouche, 1870-1907) lui

57. ROUBEN, *Հայ յեղափոխականի մը յիշատակներ [Mémoires d'un révolutionnaire arménien]*, Los Angeles 1951, vol. 4, p. 62-63.

58. Un procédé primitif de reproduction.

59. La direction de la FRA est partagée entre un bureau occidental à Genève et un bureau oriental à Tiflis. Cf. H. DASNABÉDIAN, *Հ. Յ. դաշնակցութեան կազմակերպական կառոյցի հոլովոյթը [L'évolution de l'organisation structurelle de la FRA]*, Beyrouth 1974.

60. V. PAPAZIAN (Goms, 1876-1973), *Իմ յուշերը [Mes souvenirs]*, Beyrouth 1952, vol. 2, p. 59. Vahan Papzian est un militant *dachnaktsakan* qui fut élu *mebous* arménien de Van aux élections de 1908. Il a laissé un témoignage intéressant sur le Parlement ottoman et les députés arméniens de ce Parlement.

61. Le 4ᵉ congrès de la FRA se tint à Vienne du 22 février au 29 mai 1907. Un congrès décisif qui établit un double programme pour l'Arménie russe et l'Arménie turque.

62. Intitulé « Rapport du comité central de Douran-Bartzravantak au 4ᵉ congrès de la FRA », il est daté du « 1ᵉʳ novembre 1906 à Douran (Mouch) ». Le rapport est crypté à partir des paroles d'un chant populaire, *Մայր Արաքսի [Mère Araxe]*, et signé Dadrag et Rouben. On y trouve des indications précieuses sur le modeste budget du comité de 1904 à 1906 et sur les énormes besoins en argent et en armes de la région. Il est publié partiellement dans *Documents* (cité n. 53), vol. 4, p. 54-72.

fut préféré. Mais lui non plus n'alla pas à Vienne. Pour sortir du Daron, isolé par l'armée depuis 1904, il fallait prendre en hiver la voie des cimes. Une terrible tempête de neige et le vent glacial du *boug* l'obligèrent par deux fois à faire demi-tour, comme, jadis les soldats de Xénophon[63]. Quelques mois après au cours d'un accrochage avec la gendarmerie turque sur le pont de Souloukh, Kévork Tchavouche était mortellement blessé et entrait dans la légende dorée du Daron célébrée par les chants populaires.

Dans les jours d'euphorie de l'été 1908 après le triomphe des Jeunes-Turcs et la restauration de la Constitution ottomane, a lieu, dans le monastère de Sourp-Garabed, (15-17 septembre 1908), le fameux congrès régional *dachnaktsakan* de Douran-Bartsravantak qui décrète et impose le désarmement des *fedaï* et dont Rouben devait écrire un récit bouleversant[64]. Avant de se séparer le congrès exige

> *à l'unanimité que M[onsieur] Rouben soit désigné comme délégué au 5ᵉ congrès du parti et qu'il soit impérativement accompagné de M[onsieur] Kéram Der Garabédian pour présenter à ce congrès les souffrances et les exigences du peuple du Daron*[65].

Une formule qui révèle la confiance et l'espoir dont Kéram est adoubé. Quelques semaines plus tard, en novembre 1908, il réalisait enfin une ambition politique longtemps contenue : il était élu *mebus* arménien de Mouch au Parlement ottoman. Il semble que la direction de la FRA eût alors préféré Antranik, un « militaire » connu et audacieux.

Au lendemain du congrès de Vienne, la FRA était devenue membre de la Deuxième Internationale (1907) et se présentait désormais sous le label socialiste[66]. Dans le premier Parlement ottoman réuni en décembre 1908, Kéram, député *dachnaktsakan* de Mouch, fait partie, avec trois autres députés *dachnaktsakan*, un député *hintchak*[67] et trois députés bulgares – soit 8 députés sur un total de 266 – du « bloc travailliste » qui se pose en défenseur des « intérêts des travailleurs » de l'Empire ottoman. Du moins est-ce ainsi en théorie. En sa qualité de parlementaire *dachnaktsakan*, Kéram est invité à Varna, au 5ᵉ congrès de la FRA (15 août-15 septembre 1909)[68] au moment où ce parti doit confirmer son soutien au nouveau régime ottoman et son alliance avec les Jeunes-Turcs du Comité Union et Progrès (CUP/*Ittihad ve Terakki*), après les massacres d'Adana et la chute d'Abdul Hamid II (mars-avril 1909). Kéram participe activement au 6ᵉ congrès mondial de la FRA à Constantinople (17 août-18 septembre 1911)[69]. C'est l'heure de vérité! Les députés du fameux « bloc travailliste » sont sévèrement critiqués pour leur absence d'action concertée et leurs inimitiés personnelles, et surtout pour ne pas avoir dénoncé

63. Finalement ce furent Antranik et Sépastatsi Mourad (1874-1918) qui représentèrent le Daron à Vienne.

64. Rouben, *Mémoires* (cité n. 42), p. 241-244.

65. *Documents* (cité n. 53), vol. 6, p. 320.

66. Admise au congrès de la IIᵉ Internationale à Stuttgart d'abord comme parti caucasien, puis, en 1909, comme « sous-section d'une section ottomane à créer ». Cf. A. Ter Minassian, The role of the Armenian community in the foundation and development of the socialist movement in the Ottoman Empire and Turkey, 1876-1923, dans *Socialism and nationalism in the Ottoman Empire 1876-1923*, ed. by M. Tunçay and E. Jan Zürcher, London 1994, p. 109-156.

67. Les députés *dachnaktsakan* sont Armen Garo Pastermadjian, Vartkès Sérengulian, Vahan Papazian, le député *hintchak* Mourad (H. Boyadjian).

68. *Documents* (cité n. 53), vol. 6, p. 20-150.

69. *Documents* (cité n. 53), vol. 8, p. 8-119.

suffisamment la dégradation de la situation dans les provinces orientales : retour impossible des réfugiés arméniens, question agraire, insécurité croissante, justice inexistante, lourdeur et mode de perception des impôts, sans compter les modalités d'application du service militaire étendu aux non-musulmans depuis 1909. Kéram n'est pas un rhéteur et sa parole semble avoir été rare et obsessionnelle dans le Parlement ottoman[70] dont la vedette est Krikor Zohrab (1861-1915), un député « libéral », séducteur, à la fois célèbre écrivain arménien et brillant juriste turcophone. La timidité de Kéram, taiseux, pudique et homme de l'ombre, a été aggravée par sa médiocre connaissance du turc, surtout de la calligraphie et du déchiffrement de l'osmanli[71]. Mais au cours du 6e congrès de la FRA où il apparaît sous le nom d'Asoghik[72], rappelant sa qualité d'intellectuel du Daron, Kéram tient tête aux bureaux. Pour lui l'alliance avec l'Ittihad n'a entraîné, dans les provinces orientales, aucun bienfait pour les Arméniens. Elle a eu plutôt l'effet contraire et a même suscité une vague de réactions et de « persécutions ». Puisque la FRA souhaite s'entendre avec l'Ittihad, pourquoi ne tente-t-elle pas la pareille avec les autres partis arméniens? Pourquoi ne cherche-t-elle pas l'union avec les Kurdes, surtout avec les *rayas* kurdes? Pour résoudre la question agraire et trouver son indispensable solution, ne vaut-il pas mieux conserver des relations pacifiques avec les autres[73]? C'est pourquoi, il s'élève contre la perspective d'une rupture avec l'Ittihad et contre tout retour à la tactique d'autodéfense

> *dont les conséquences seront néfastes pour notre peuple qui, de lui-même, n'a jamais envisagé de recourir à l'autodéfense,* [...] *car l'autodéfense a toujours été perçue par les autorités locales comme une rébellion contre les lois de l'État* [...] *Il vaudrait mieux exiger de l'Ittihad qu'il purge ses sections provinciales de ses anciens éléments perturbateurs et qu'il accepte la création de groupes mixtes formés de nos deux partis*[74].

Mais, au moment des élections parlementaires de 1912, alors que les relations entre le CUP et la FRA sont au bord de la rupture, Kéram demande au bureau oriental d'appuyer sa réélection à Mouch. Elle se fera malgré les réserves de l'appareil du parti *dachnaktsakan* qui souhaitait un candidat maîtrisant mieux le turc[75]. En juillet 1913, durant la célébration de *Vartavar* au monastère de Sourp-Garabed, Kéram est accueilli par Vartan *vartabed* (1846-1915)[76], avec Rostom, Zavarian, Karmen, Rouben, Korioun[77]. Mais il ne participe

70. Le discours de Kéram à la 137e session du Parlement ottoman a été publié dans *Azadamard* 53, 1909. « Cet homme discret, devenu soupçonneux et replié sur lui-même, était métamorphosé et illuminé chaque fois qu'il prenait la parole au Parlement pour dénoncer les malheurs du Daron. Son intervention commençait toujours par *Muş ovasında* [« dans la plaine de Mouch »] et soulevait les rires de ses collègues excédés » : PAPAZIAN, *Mes souvenirs* (cité n. 61), p. 60.

71. Armen Garo, Vahan Papazian et Vartkès Sérengulian eux sont carrément accusés d'ignorer le turc.

72. Voir *supra* note 4.

73. *Documents* (cité n. 53), vol. 8, p. 58.

74. *Ibid.*, p. 62.

75. D. M. KALIGIAN, *Armenian organization and ideology under Ottoman rule (1908-1914)*, New Brunswick – London 2009, p. 124 et 129.

76. H. PÉTROSSIAN, Le dernier prélat du monde du Daron (Vartan *vartabed* Hagopian), *Էջմիածին*, décembre 2012, p. 49-65. Ce moine révolutionnaire est massacré sauvagement avec ses ouailles l'été 1915.

77. A. KÉVONIAN, Un pèlerinage au monastère de Sourp-Garabed en 1913 (trad. A. Ter Minassian), *France Arménie*, juillet-août 2013, p. 53. La présence de Rostom et de Zavarian, deux des trois pères fondateurs de la FRA, souligne l'importance de cette réunion.

pas au 7e congrès mondial de la FRA qui se réunit en août à Erzeroum[78], y installe un troisième « bureau pour l'Arménie » dont le champ d'action doit s'étendre aux six *vilayet* orientaux plus celui de Trébizonde et qui préconise le réarmement populaire dans la perspective d'un éventuel conflit[79].

La mort subite de Simon Zavarian (1866-1913), à Constantinople, au retour d'un long et épuisant séjour à Mouch en tant que responsable des écoles arméniennes du Daron, est un coup dur. La FRA organise de véritables funérailles nationales en l'honneur de ce saint laïc surnommé « la conscience du parti » et mobilise ses poètes : Avédis Aharonian, Daniel Varoujan, Siamanto. Kéram, qui a vraiment apprécié Zavarian, prononce son éloge funèbre dans le cimetière de Bangalti (20 octobre 2013)[80].

On est alors au plus fort de la bataille diplomatique entre les Puissances européennes durant les guerres balkaniques. La Russie triomphe de l'opposition allemande, obtient l'accord des Puissances autour de son projet de réformes en Arménie turque et réussit à le faire accepter par le gouvernement ottoman (8 février 1914). Les six *vilayet* orientaux, auxquels a été ajouté le *vilayet* de Trébizonde, sont organisés en deux provinces anatoliennes placées sous le contrôle de deux inspecteurs généraux chargés de surveiller l'application des réformes en accord avec les populations locales. L'action de la Russie a été constamment soutenue par l'Église et les associations arméniennes, de Tiflis à Constantinople, de Erevan à Paris[81]. À Constantinople, Kéram fait partie du conseil civil chargé d'éclairer le nouveau patriarche Zaven dans ses démarches et dans ses choix[82]. La nomination, en avril 1914, de deux inspecteurs, le norvégien Hoff et le hollandais Westenenk, soulève d'immenses espoirs chez les Arméniens[83]. Sans aucun doute, Kéram a partagé ces espoirs. Mais peut-être aussi a-t-il craint de violentes réactions musulmanes au moment où l'armée turque venait d'écraser une révolte kurde à Bitlis ? En ce printemps 1914, il vient d'être réélu député de Mouch, « par les voix arméniennes »[84], à l'issue d'élections parlementaires

78. Le 7e congrès devait se tenir, pour la première fois, « au pays », dans le haut lieu de Sourp-Garabed. Des difficultés imprévues obligèrent à le transférer à Erzeroum, ville d'accès plus facile pour les délégués caucasiens.

79. H. Dasnabédian, *Histoire de la Fédération révolutionnaire arménienne Dachnaktsoutioun 1890-1924*, Milano 1988, p. 103 ; *Documents* (cité n. 53), vol. 10, p. 9-49. Remerciements au rédacteur Y. Pamboukian.

80. *Azadamard* 1344, 1913. S. Zavarian était, avec Christapor (1859-1905) et Rostom (1867-1919), un des pères fondateurs de la FRA.

81. En novembre 1912 le catholicos Kévork V envoie à Paris Boghos Noubar pacha, à la tête de la délégation arménienne pour activer en Europe le soutien aux réformes en Arménie.

82. ԶԱՒԷՆ արքեպս., *Պատրիարքական յուշերս, Վաւերագիրներ եւ վկայութիւններ* [Zaven archev., *Mes souvenirs de patriarche : documents et témoignages*], Le Caire 1947, p. 30-31.

83. W. J. van der Dussen, The question of Armenian reforms in 1913-1914, *Armenian review* 39/1, 1986, p. 11-28.

84. ԹԷՈԴԻԿ, *Ամէնուն Տարեցոյցը* [Téodik, *L'Almanach pour tous*], 1916-1919 : un numéro spécial du célèbre almanach arménien publié à Constantinople, en 1919. On y trouve un premier bilan des déportations et des massacres arméniens durant la guerre. Une notice intitulée « Les *mebus* qui n'ont pas été déportés », donne une liste de sept *mebus* (députés) arméniens qui n'ont pas été déportés en avril 1915, en précisant « qu'ils n'avaient pas été considérés par notre patriarcat comme parlant au nom de la nation arménienne » mais « quant au *mebus* de Mouch, Kéram Der Garabédian, il a été la seule personne élue par les voix arméniennes que le gouvernement n'exila pas en tenant compte de son état de consomption », p. 116.

imprévues qui ont signifié le triomphe absolu des Ittihadistes et du triumvirat Talat, Enver, Djémal[85]. Kéram ne participe pas au 8e congrès de la FRA, le congrès historique qui se tient à Erzeroum, en août 1914, alors que la guerre vient d'éclater en Europe et que les deux inspecteurs ont été rappelés par le gouvernement turc.

Les relations de Kéram avec la FRA ont été les relations, sincères mais parfois tendues, entre un modeste représentant de l'intelligentsia provinciale ottomane et un parti devenu progressivement une organisation mondiale s'étendant jusqu'aux États-Unis, dotée d'une structure paramilitaire et engagée au début du XXe siècle dans les révolutions en Perse, en Russie et dans l'Empire ottoman. Kéram n'est pas porté aux actions d'éclat et s'il admire la bravoure des *fedaï* qui semblent rejouer sur la scène nationale la geste des héros légendaires arméniens, il se montre de plus en plus critique à l'égard de la tactique de la FRA. Plus conservateur que révolutionnaire, obsédé par le sort du Daron, il rejette le retour à l'autodéfense tant sont notoires, dans cette région coupée du monde, l'insuffisance des moyens qu'elle exige – en hommes, en argent et en armes – et les réactions meurtrières qu'elle entraîne. Prenant au sérieux son rôle de député ottoman, il entend représenter le peuple du Daron et non un parti dont il supporte mal la tutelle, la direction caucasienne, et dont il cherche à s'émanciper. Homme d'un terroir et homme de plume, c'est par la pensée et par l'éducation qu'il veut mener son combat.

L'observateur lucide d'un désastre annoncé : écrire et mémoriser

Écrivain du Daron, Kéram est lié à cette terre par une attache vivante et charnelle. Il l'a parcouru en tous sens depuis son enfance. Il en a une connaissance étendue. Elle constitue le cadre naturel de ses nouvelles. Il en évoque les paysages magnifiques, les légendes qui peuplent montagnes – Sipan, Nemroud, Bingoël –, forêts et lacs de héros mythiques, les rapports qui régissent les hommes et la nature. Sa fonction de secrétaire de prélature l'a mis en contact permanent avec toute la misère du monde et a nourri sa révolte contre l'injustice.

Les nouvelles et récits de Kéram qui nous sont parvenus ont été publiés de 1890 à 1914, mais en majorité avant 1908, dans la presse arménienne de Constantinople : *Մասիս*, *Արեւելք*, *Հայրենիք*, *Բիւզանդիոն*, *Բիւրակն*, *Մանզումէի էֆքեար*, *Ազատամարտ*, *Ժամանակ*, *Սուրհանդակ*, *Լոյս*. Ils ont pour thème l'étroite société rurale arménienne des villages de la plaine de Mouch, une plaine baignée par l'Euphrate et ses affluents et surmontée des contreforts du Daron[86]. Rivières, montagnes et régions sont nommées conformément à une rigoureuse toponymie arménienne, transmise par la tradition et héritée de l'histoire et de la géographie médiévales. Les villages ne sont pas explicitement désignés par leurs noms, mais souvent par une lettre majuscule de l'alphabet, comme dans les nouvelles de Tchékhov. Avec l'exception de Sourp-Garabed, monastère et domaine monastique, qui est une référence constante.

Dans ces récits les figures mises en scène sont uniquement arméniennes. Jamais il n'y est fait allusion aux Turcs, représentants de l'autorité dans l'administration, la police et

85. Depuis leur coup d'État en janvier 1913.

86. H. Pétrossian, Ճեմարանականներ, Գեղամ Տէր Կարապետեան [Les séminaristes. Kéram Der Garabédian], *Էջմիածին*, août 2012, p. 107-119.

l'armée. Et très rarement aux Kurdes[87] qui vivent dans ou près des villages arméniens, qui nomadisent dans la région et forment les rangs des *hamidiye*[88]. Encore moins aux *mohadjir* musulmans, Tcherkesses, Tchétchènes, Ingouches, Oubykhs, arrivés par vagues successives depuis la conquête russe du Caucase au milieu du XIXe siècle. Vision d'un écrivain pour qui ce pays a été et reste l'« *Arménie* » ? Ou plutôt prudence et autocensure d'un homme vivant sous le régime despotique d'Abdul Hamid II, publiant sous le contrôle de la censure turque, relayée par celle du patriarcat, aspirant aux réformes, mais engagé dans un mouvement révolutionnaire ?

Écrivain réaliste, Kéram est un narrateur qui exprime sa vision pessimiste du monde. L'image qu'il donne des villages du Daron est accablante. La misère des paysans arméniens, rythmée par des disettes et la famine, constitue le thème répétitif de ses récits dont les héros dépenaillés sont des orphelins, des jeunes femmes chargées d'enfants, abandonnées et réduites à la mendicité. Ou bien des paysans sans terre désespérés et accablés de dettes, qui, comme Sarkis Aghpar, cherchent dans le déguerpissement à *Stanboul* la solution de leurs tourments et vont y grossir les rangs des *bantoukht* (travailleurs émigrés)[89]. Réduits pour beaucoup à l'état de *hamal* (portefaix)[90], ces misérables sont condamnés à la solitude et à l'alcoolisme. Face aux causes économiques et politiques de l'émigration perçue comme un fléau qui vide le *yerkir* de sa population arménienne, face à la première mondialisation dont les effets bouleversent les sociétés rurales et se font déjà sentir en Anatolie, le discours de Kéram est celui d'un moraliste prônant la justice et l'instruction.

Le destin des femmes du Dâron est un thème permanent dans l'œuvre de Kéram. La femme, ou plus exactement la jeune femme, est l'être auquel il accorde le plus son attention et sa pitié. Au sein du monde musulman, la société arménienne se perpétue par l'échange des femmes selon des règles strictes[91]. Narrateur justicier, Kéram décrit avec intelligence la force des traditions au sein de la « grande famille »[92], plurigénérationnelle, régentée par le père ou le fils aîné avec un sens poussé de « l'honneur » et de la « honte », même chez les plus misérables. Il dénonce le mariage forcé des jeunes adolescentes livrées par leurs parents à des inconnus, souvent beaucoup plus âgés qu'elles et loin du village natal. Dans sa nouvelle famille, la jeune épouse, voilée, réduite au mutisme devant les adultes, est livrée à l'autorité de sa belle-mère, comme la jeune et vulnérable héroïne de *Ճողիկի յիշատակին [En souvenir*

87. Լուսնակ գիշերով ուղեւորութիւն մը ի Մուշ (Այց մը քրդաց վրաններուն) [Voyage par une nuit de pleine lune à Mouch (une visite dans les tentes kurdes)], *Մասիս* n° 3425, 1889, est un récit poétique exceptionnel.

88. Les *hamidiye* (terme construit à partir du nom d'Abdul Hamid) : cavalerie kurde créée en 1891.

89. Սարգիս Աղբարը [Frère Sarkis], *Արեւելք* n° 1943, 1890.

90. Hommes célibataires ou pratiquant la *sila* (émigration temporaire du père de famille, remplacé tour à tour par chacun de ses fils), les *bantoukht* sont les émigrés nostalgiques des mélopées populaires. Les *hamal*, analphabètes pour la plupart, logent dans des *han* collectifs et sont estimés à 45 000 à *Bolis*, en 1875. C'est à travers eux que l'intelligentsia arménienne découvre la réalité du *yerkir*. Voir aussi V. Kh. DAVAIDIAN, *Simon Hagopians's Hamal painting and Hrant's Letters of the bantoukhd*, Ph. University of London 2013.

91. L'Église prohibait toute union matrimoniale à moins de « sept nombrils » (ce qui équivaut à une parenté au troisième degré).

92. Elle pouvait réunir sous un même toit jusqu'à 30 à 40 personnes. Cf. J.-P. MAHÉ, Structures sociales et vocabulaire de la parenté et de la collectivité en arménien contemporain, *REArm* 18, 1984, p. 327-345.

de Chorik], que la mort délivrera de ses tourments[93]. La jeune épouse peut être aussi victime de violences conjugales ou abandonnée le lendemain de ses noces par un mari *bantoukht* et cela, sans recours, dans une société où l'Église arménienne proscrit le divorce. Les enfants, garçons et filles, grandissent ensemble dans les champs et les rues du village, mais avec, dès le plus jeune âge, une distinction nette entre activités féminines et masculines. Les filles, jalousement surveillées par les mères et les grands-mères, souvent fiancées, voire mariées, avant la puberté, sont destinées à quitter la maison paternelle. Si les garçons sont en âge de convoler à dix-sept ou dix-huit ans, la pauvreté, obstacle insurmontable, est la cause d'une grande frustration sexuelle et affective. Dans cet univers impitoyable, l'amour n'est pas absent. Il est constamment célébré dans les chants, les comptines, les légendes, et le soir, il alimente les propos grivois des adultes réunis en cercle les pieds dans le *tonir*[94]. Mais l'amour est rarement déclaré, sauf au cas où deux amoureux réussissent à s'enfuir et à se réfugier dans un monastère, contraignant leurs familles à les unir. Kéram peut aussi évoquer avec délicatesse un amour partagé entre deux jeunes gens conformes à un stéréotype régional. Les adolescents du Daron sont grands, solides et bien découplés et ils ont le regard franc. Les jeunes filles sont souvent blondes, ont toujours des joues roses et des « yeux de biche ». L'amour naît, au hasard d'une rencontre, dans un regard échangé et appuyé. Il grandit avec pudeur, à l'abri des médisances, en silence, sans aveux, sans frôlements. Cet amour est toujours un amour malheureux et sa flamme s'éteint avec le mariage de la jeune fille.

Dans les histoires de Kéram, dont les héros sont laboureurs ou bergers, il y a, comme partout, des riches et des pauvres. Dans ce pays de montagne où la vie est rude, les relations entre les hommes sont dures et les pauvres traités sans pitié, comme le fait Mkho[95]. Les riches *(rès, ambars)* sont peu nombreux. Ils possèdent des terres, des animaux et des semences. Ils prêtent de l'argent. Ils sont les implacables créanciers des paysans pauvres qui ont contracté, oralement ou par écrit, des dettes à des taux usuraires, dettes transmises d'une génération à l'autre qui acculent le paysan, déjà accablé d'impôts, à perdre sa terre, à abandonner sa famille, à joindre de nuit une caravane et à gagner Istanbul après un périple anatolien de quarante jours !

Dans la psychologie collective que Kéram attribue à la population du Daron, les paysans sont naïfs, francs et honnêtes, les riches, roublards et féroces. À l'arrogance des riches répond l'humilité des pauvres. Mais riches et pauvres ont une qualité commune : la générosité inséparable du devoir d'hospitalité. Kéram a créé un monde rustique et primitif, où le fantastique n'est jamais absent. Le paysan du Daron ignore tout des subtilités théologiques du christianisme arménien, mais il vénère son *Avédaran* ou son *Narek*[96] et voit le monde avec les yeux de sa foi. Il s'en remet toujours à « la volonté de Dieu » pour expliquer et accepter sa place et son destin sur terre. Mais cet homme simple, ignorant et naïf – le terme revient souvent – est héritier et porteur de traditions, de traditions transmises oralement, hors des livres, dans un pays où fut inventé l'alphabet arménien.

93. Publié dans *Մանզումէի էֆքիար* n° 414, 1902. L'histoire préfigure celle de Hayganouche, la fille aînée de Kéram. Ce dernier se soumettant à la coutume avait marié sa fille adolescente avec un inconnu. La mort de Hayganouche l'a hanté jusqu'à la fin de sa vie.

94. C'est un four central, creusé dans le sol, sur les parois duquel on cuit le pain sans levain. Quand il est éteint, il conserve la chaleur recherchée en hiver par les habitants qui s'assemblent autour de ce foyer.

95. Փոր-Մշակը [Le métayer], *Մասիս* 15, 1902.

96. Un manuscrit hérité des ancêtres chez les privilégiés.

Chrétien et lucide, Kéram juge très sévèrement le clergé arménien local. Souvent, les prêtres des villages savent à peine lire et encore moins écrire. Ils ont appris oralement des séquences de la messe qu'ils récitent sans en comprendre toujours le sens et leurs ouailles encore moins. Un constat désabusé qui confirme les observations des missionnaires catholiques et protestants. Les prêtres lettrés sont l'exception et la crédulité populaire va jusqu'à leur prêter des pouvoirs de thaumaturge tant « l'écrit » et le livre peuvent avoir valeur de talisman. Ce qui inspire à Kéram deux merveilleuses histoires non dénuées d'humour[97]. Enfin, les prêtres sont rémunérés par les villageois sous formes de dons et de victuailles et s'ils sont indispensables pour les baptêmes, mariages et enterrements, nombreux sont les villages misérables privés de prêtres. Le roman unique et inachevé de Kéram, *Տիրացուն ու ժամկոչը [Le chantre et le sacristain]*[98], est une charge mettant en scène la rivalité entre le *diratsou* Mardo, un clerc formé dans le monastère de Sourp-Garabed, où des moines faméliques disputent le pain aux orphelins, et le *rès* Markar. Deux êtres cupides qui s'entendent pour profiter de la crédulité des paysans et les exploiter sans merci. Ce roman sociologique et dénué d'intrigue amoureuse n'eut guère de succès à *Bolis*.

Les monastères du Daron que Kéram révère, où il erre à la recherche du patrimoine culturel arménien et dont il dresse la liste[99], sont souvent en ruines et abandonnés. Ou pire encore, dans les monastères où survivent quelques vieux moines, en l'absence de maîtres et de savants lettrés, les écoles religieuses ne fonctionnent plus, les *scriptoria* ont disparu, les manuscrits sont mal conservés, voire jetés aux ordures, leurs pages servant même à obturer les fenêtres. C'est avec une appréhension douloureuse et poétique que Kéram relate son séjour à Arakélots *vank* (monastère des Saints-Apôtres) en 1887 et sa quête des restes des Saints Traducteurs au milieu des débris de *khatchkar* renversés[100].

Il ne dit jamais, ou rarement, les causes – guerres, massacres, séismes – de cet état des choses. Porté par une nostalgie médiévale, se référant toujours aux grandes figures du passé, invoquant Moïse de Khorène, il déplore que ces monastères aient cessé d'assumer leur rôle de directeur spirituel et d'éducateur du peuple arménien. Même Sourp-Garabed, célèbre pour son pèlerinage annuel qui attire les foules, jusqu'au Caucase et en Perse, n'échappe pas à ses doléances[101].

Entre langage, langue et culture

Classé « écrivain provincial », comme Telgadintsi et Rouben Zartarian[102], Kéram a décrit les scènes de la vie arménienne dans les provinces reculées de l'Anatolie orientale, en

97. **Թղթաբաց**, *Մասիս* 14, 1902 ; **Վեցհազարեակն ու թղթարար Մարտօն** [Le livre des six mille et Mardo le tireur de papier], *Արեւելք* nos 5277-5289, 1903.

98. Publié dans *Արեւելք* nos 3685-3750, 1896, intégralement reproduit dans *Le pays du Daron* (cité n. 6), p. 209-293.

99. *Les monastères du Daron* (cité n. 7), p. 90-94. Une liste argumentée de 50 monastères « du thème de Mouch ».

100. *Ibid.*, p. 61-67.

101. *Ibid.*, p. 19-59.

102. Telgadintsi (Hovhannès Haroutounian, 1860-1915), né dans un village de la région de Kharpert. Rouben Zartarian (1874-1915) est originaire d'un village proche de Diarbekir.

utilisant dès 1889 une prose dialectale[103]. Le dialecte du Daron avait déjà capté l'attention des linguistes arméniens et donné lieu à des études et à des publications pionnières comme celles du célèbre Hratchia Adjarian[104]. Mais ces linguistes se sont surtout intéressés à la phonétique du dialecte de Mouch héritée en partie de l'arménien ancien, où les voyelles sont rares et les consonnes majoritaires, où les termes empruntés à l'arabe et au turc abondent. Comme ils se sont intéressés à l'usage du prétérit narratif et des verbes juxtaposés. Il est peu probable que Kéram ait eu accès à ces travaux dans sa période de création littéraire à Mouch, avant 1908. Né après le grand débat qui a opposé au milieu du XIXe siècle les partisans de la restauration du *grabar*, l'arménien classique[105], à ceux qui préconisaient l'adoption de la langue civile, l'*achkharabar*, et relégué la majeure partie de sa vie au fin fond de la plaine de Mouch, Kéram n'a évidemment pas participé à la promotion, à Constantinople, de l'arménien moderne en langue littéraire. Mais les échos de ce débat sont parvenus jusqu'à Mouch et à Sourp-Garabed où il a reçu l'essentiel de sa formation, et où l'influence de Mgrditch Khrimian, qui avait choisi d'écrire en *grabar*, a été prégnante[106]. S'il ne connaît pas l'histoire de la pensée linguistique arménienne, il en pressent l'importance et s'intéresse au lien entre pensée, langue (et donc dialectes), société et culture.

En fonction de la nature de ses écrits, Kéram a utilisé trois états de la langue arménienne. Son éducation monastique lui a donné la maîtrise de l'arménien classique. Dans ses textes relatifs à l'histoire des monastères du Daron ou dans ses articles pédagogiques, on retrouve les archaïsmes du *grabar* dans l'ordre du discours, dans la syntaxe et la sémantique. Mais il connaît et pratique l'arménien moderne occidental formaté par la presse et les écrivains de Constantinople et enseigné dans le réseau des « écoles nationales » de l'Empire ottoman. C'est la langue qu'il utilise dans ses rapports et ses articles politiques. Et c'est toujours la langue du narrateur dans ses nouvelles et dans ses contes. Mais Kéram a lu le *Գրոց-բրոց* de

103. Pour la discussion autour de l'unification de la langue littéraire arménienne et de l'émiettement dialectal à la fin du XIXe siècle, voir les pages passionnantes (p. 239-341) dans M. NICHANIAN, *Âges et usages de la langue arménienne*, Paris 1989.

104. H. ADJARIAN (1876-1953), auteur de *Classification des dialectes arméniens*, Paris 1909, est longuement cité dans Կ. ՍԱՍՈՒՆԻ [K. SASSOUNI], *Պատմութիւն Տարօնի աշխարհի [Histoire du pays du Daron]*, Antelias 2013 (1re éd. Beyrouth 1956), p. 381-385. Dans ces pages, H. Adjarian s'intéresse surtout à la phonétique et fait référence à L. Messerian (Lévon MSÉRIANTZ) auteur d'une Notice sur la phonétique du dialecte arménien de Mouch, *Actes du XIe congrès des orientalistes, Paris, 1897*, Paris 1899, p. 299-316. Adjarian énumère les noms de 21 villages qui parlent le dialecte de Mouch et distingue les dialectes de Mouch, Boulanekh, Alachkerd, Abaran, Nor-Bayazid, Sassoun, Baghéch, Khout, auxquels il ajoute les dialectes d'Ardjéch, Khlat et Khnouss, référencés par Ս. ՀԱՅԿՈՒՆԻ dans *Ժողովրդական գրականութեան բեկորներ* [S. HAYGOUNI, *Extraits de littérature populaire*], s.l. 1896. H. Adjarian souligne aussi les différences au niveau des désinences du nominatif et du possessif, de la morphologie des verbes, de la syntaxe, etc. Ces travaux ont été prolongés en Arménie soviétique cf. V. A. BÉDOYAN, *Սասունի բարբառը [Le dialecte du Sassoun]*, Erevan 1954. Ce dialecte a survécu en Turquie chez certains crypto-Arméniens du Sassoun, islamisés durant le génocide. Cf. L. RITTER et M. SIVASLIAN, *Les restes de l'épée : les Arméniens cachés et islamisés en Turquie*, préf. de G. Aktar, Paris 2012.

105. Un choix réactionnaire « irréaliste », mais corroboré par le choix de l'hébreu comme langue officielle en Israël.

106. Où il a publié *Արծուիկ Տարօնոյ* dont des exemplaires étaient restés dans le monastère.

Srwantzdiants[107] qui reste pour lui un modèle. Dans ses nouvelles, les personnages qu'il fait vivre dans les bourgs, villages et montagnes du Daron parlent « la langue du pays ». Les hommes portent souvent des diminutifs terminés en « o », Mardo, Arapo, Avo, Sarko, Mgo, Mgro, Mlo, Garo, Kévo. Les femmes s'appellent Mariam, Choghik, Yéghsik, Hrpsik. Hommes et femmes s'expriment dans le parler de leur village et donnent la preuve de l'émiettement dialectal renforcé par « l'accent » local, entre la plaine de Mouch, le Sassoun, Akhlat, Khnouss et jusqu'à Bitlis et Van. L'usage littéraire du dialecte rendait les textes de Kéram indigestes, si ce n'est incompréhensibles, pour les lecteurs de la presse arménienne de Constantinople. Plus tard, en 1914, à la veille de la Catastrophe, Kéram, sans appartenir à la communauté littéraire de *Մեհեան [Temple]*, a participé à la brève aventure de cette revue et au projet de ses fondateurs Hagop Ochagan et Kostan Zarian de « découverte de l'âme arménienne » et de « greffe revigorante de la langue arménienne » par insertion des dialectes dans la langue littéraire[108]. Bien plus tard, lorsque les locuteurs du dialecte de Mouch auront presque tous disparu, il sera nécessaire d'ajouter un lexique dialectal dans les livres de Kéram édités à Paris et à Erevan[109].

Enfin, sans connaître l'existence ni le nom de cette discipline, Kéram s'est livré avec passion à la pratique de l'anthropologie culturelle. Talonné par un sentiment d'urgence, – exode rural, « modernisation » de la société, diminution de la circulation orale des savoirs – il a recueilli, avec ses modestes moyens, mais avec une réelle délectation, légendes, dictons, proverbes et charades dans les villages du Daron[110].

La question agraire[111]

La question agraire est au cœur de question arménienne

Le débat (védje) *agraire est une des plus importantes questions sociales : il intéresse toutes les populations rurales de l'Empire ottoman et il exige une solution radicale* (p. 1)

107. Publié en 1874 à Constantinople où l'auteur donne la variante de David de Sassoun dans le dialecte de Mouch. Il faut ajouter du même auteur, **Գարեգին Սրվանձտեանց**, *Մանանայ* (1876), *Համով հոտով* (1884).

108. Nichanian, *Âges et usages* (cité n. 104), p. 352-353 et p. 358-359 ; K. Beledian, *Cinquante ans de littérature arménienne en France : du même à l'autre*, Paris 2001, p. 83.

109. *Le pays du Daron* (cité n. 3), p. 325-340 ; *Le pays du Daron* (cité n. 6), p. 377-402. Outre les termes hérités du *grabar*, on est frappé par l'abondance des termes empruntés à l'arabe et au turc. Dans l'*Histoire du pays du Daron* (cité n. 104), le lexique attribué à S. Chahnazarian, « Les mots et leurs usages », p. 388-420, est un peu plus étoffé. Le musée de littérature et d'art de Erevan conserve un fonds Kéram Der Garabédian. On y trouve le manuscrit d'un dictionnaire du dialecte de Mouch, ainsi que diverses études relatives aux usages sociaux de ce dialecte. Remerciements particuliers au conservateur Gourgen Gasparian.

110. Un florilège rédigé par Kéram dans A. Kévonian, *Գիւլիզար*, préf. Ch. Nartouni, Paris 1946, p. 161-205.

111. K. Der Garabédian, *Հողային հարցը կամ արիւն-արցունքով վէճը [La question agraire ou Le débat de sang et de larmes]*. Une étude publiée d'abord dans *Ազատամարտ* nos 489, 490, 492, 494-496, 1911, l'organe officiel de la FRA, à Constantinople, avant de faire l'objet d'un opuscule. Le texte est reproduit

La question agraire est un texte touffu, mal structuré et de style redondant, mais c'est un texte politique et l'un des rares où Kéram se met en scène. Dès les premières lignes, il annonce qu'il n'a ni l'intention, ni la capacité de faire une étude exhaustive de cette question mais qu'il veut apporter des précisions statistiques sur les confiscations de terres dont les Arméniens ont été victimes

> *en y ajoutant une explication sur les* toroun *et les* rayas[112] *pour comprendre la situation actuelle des Kurdes qui sont nos voisins, avec qui nous vivons, et qui méritent que l'on s'intéresse à eux.*

Ex-séminariste et autodidacte provincial, Kéram n'a pas, comme l'intelligentsia arménienne du Caucase ou de Constantinople, reçu l'empreinte plus ou moins superficielle de la littérature philosophique et politique occidentale. Le vocabulaire de Kéram dans *La Question agraire* est exempt des néologismes traduisant les concepts économiques et sociaux venus d'Europe. Il ne connaît pas les physiocrates. Il n'a lu ni Rousseau, ni Marx, ni les populistes russes et n'a jamais entendu parler de Durkheim. Kéram a lu et médité les écrits de Srwantzdiants (*Գրոց-բրոց*, 1874 ; *Մանանայ*, 1876), de Khrimian (*Հրաւիրակ Արարատեան* ; *Պապիկ և Թոռնիկ*, 1894) et l'*Histoire de l'Arménie* de Moïse de Khorène. Ils ont éveillé sa passion pour les « sources populaires » et nourri son aspiration à un monde où régnerait l'*adalat*[113] (la justice) – la revendication première des musulmans –, où son peuple pourrait vivre en paix et se développer. Il leur doit l'essentiel de ses représentations sociales et politiques : les provinces orientales[114] constituent le pays authentique *(bnik)* des Arméniens, le peuple arménien y vit depuis des siècles du travail de la terre et a tissé avec cette terre un lien sanctifié par l'histoire. Il faut restituer aux paysans arméniens les terres dont ils ont été injustement spoliés, il faut les empêcher d'émigrer et ceux qui sont partis, à Constantinople ou ailleurs, doivent revenir au pays.

Kéram n'est pas un économiste et sa vision, naïve et rétrograde, reste celle d'un moraliste dont le champ d'observation ne dépasse pas les villages du Daron et dont la pensée a du mal à s'affranchir des limites de la perception pour s'élever jusqu'à l'abstraction. Dans ce monde réel du Daron où durant des siècles l'agriculture a fait vivre la population, la spoliation des terres

> *condamne* [aujourd'hui] *les paysans* [arméniens] *sans terre, misérables et affamés, à l'émigration, à la dispersion et à la disparition*[115].

En quelques lignes, l'exode rural est rapporté à son enjeu politique : le Daron – c'est-à-dire l'Arménie – se vide de sa population arménienne.

dans *Le pays du Daron* (cité n. 6), p. 310-355. Kéram avait déjà traité ce thème dans divers articles traitant de la misère du monde rural, des pratiques agricoles, de l'émigration des paysans arméniens.

112. Le *toroun* a un statut de « noble » parmi les chefs de tribu kurde, le *raya* celui de paysan serf.

113. Kéram utilise ce terme turc.

114. Il énumère les six *vilayet* orientaux, Bitlis (avec Mouch), Van, Diarbekir, Erzeroum, Kharpert, Sivas.

115. Le thème du մշակ (cultivateur) devenu պանդուխտ (émigré/émigrant) est constant dans les articles de Kéram. Cf. Պոլսէն Պաթում տաճկահայ գաղթականներ [De Bolis à Batoum, les réfugiés arméniens de Turquie], *Ազատամարտ* n°s 238-241, 1910 ; Թիֆլիս եւ գաղթական մշակները [Tiflis et les cultivateurs réfugiés], *Ազատամարտ* n°s 243-244, 1910.

Kéram n'est pas non plus un juriste, mais il s'aventure dans les taillis de la loi musulmane et du droit ottoman pour tenter une réflexion sur la propriété foncière. Comme partout dans l'Empire ottoman, la propriété est attestée par des *tapou* garantis par l'État[116]. Là où ce type de document n'existe pas, la terre « appartient » à ceux qui en ont la jouissance, en ont hérité, l'ont entretenue, ont payé les impôts. Dans les *vilayet* orientaux, la question agraire se résume par un seul terme : le *talan* (pillage). Multipliant les exemples – noms des lieux, des victimes, des tribus, des prédateurs de tous poils, des *achirète* jusqu'aux *vali* – Kéram décline les diverses formes du pillage dont les paysans arméniens sont systématiquement victimes : *salaf, mouraba, intikal, khafir*[117]. À ce *talan* quasi institutionnel, il ajoute le mode de perception des impôts, les confiscations légales de la Banque rurale et, partout et toujours, l'insécurité et la violence physique.

Ayant acquis une vague teinture de socialisme au contact de la FRA, Kéram affirme l'existence, par-delà la diversité ethnique et religieuse, d'une « classe rurale ». Les Arméniens n'ont pas été les seules victimes du régime despotique hamidien, mais aussi les *raya* kurdes, les Assyriens, les Yézidis. Il faut se garder de tout jugement hâtif qui opposerait les paysans arméniens aux paysans kurdes, car ceux qui se sont emparés des terres ne sont pas les *raya,* mais les *beg* et les *agha.*

Ce que réclament les paysans arméniens dans notre nouvel ordre politique où ils sont des citoyens ottomans, c'est la justice et la restitution des terres confisquées.

Ils ne veulent ni la « collectivisation des terres », ni la disparition des *akarags* (grands domaines) constitués en toute légalité dans la plaine de Mouch.

Parti d'une énumération hallucinante de « faits divers »[118], le « débat sur la question agraire » aboutit à une prévision catastrophique. Familles et villages arméniens, dépouillés de leurs maisons et de leurs terres par les *mohadjir*[119] musulmans et les tribus kurdes, sont contraints à l'exode avec la complicité des autorités et des tribunaux locaux. Dans un avenir proche, couronnant une politique que les autorités ottomanes appliquent depuis la guerre russo-turque de 1828, la population arménienne aura disparu des provinces orientales au profit de populations musulmanes[120]. Un jugement prémonitoire que les historiens du XXIe siècle appelleront le *demographic engeenering*[121]. Tout aussi prémonitoire est le fait que les biens de ceux qui ont fui les massacres hamidiens pour se réfugier dans

116. Cf. le Code agraire de 1858.

117. *Salaf* (prêt à taux usuraire) ; *mouraba* (métayage proche du servage) ; *intikal* (opération consistant à faire changer par l'administration le nom du propriétaire légitime) ; *khafir* (redevance exigée par les *achirètes* [chefs de tribus kurdes] de leurs « serfs » arméniens).

118. Dans son journal *L'Égalité*, dans les années 1870, le socialiste marxiste Jules Guesde considérait la publication des « faits divers » comme un moyen de dénoncer les injustices sociales.

119. Réfugiés musulmans, Tchétchènes, Ingouches, Oubykhs, etc. installés dans les provinces orientales de l'Empire ottoman depuis la conquête russe du Caucase au XIXe siècle. Leur nombre, supérieur à un million, s'est accru, après 1908, par l'arrivée des réfugiés balkaniques, consécutive à la perte de la « Turquie d'Europe ».

120. Allusion au traité d'Andrinople (1830) qui prévoit un échange de populations (chrétiens/musulmans) entre l'Empire ottoman et l'Empire russe.

121. Une thèse soutenue par F. DÜNDAR, *Modern Türkiye'nin şifresi : İttihat ve Terakki'nin etnisite mühendisliği, 1913-1918*, Istanbul 2008, reprise par KALIGIAN, *Armenian organization* (cité n. 76).

d'autres régions de l'Empire sont déclarés *maloul* (abandonnés)[122]. L'indignation de Kéram annonce celle d'Ahmed Riza, dénonçant, seul, à la tribune du Sénat, en septembre 1915, le *Emvâl-i-Metruke (Loi sur les biens abandonnés)*, proclamé immédiatement après les mesures de déportation des Arméniens[123].

La Question agraire, avec ses répétitions lancinantes, a été publiée dans le contexte de la crise de l'année 1911[124], au moment où les relations entre la FRA et le CUP, normalisées après l'accord de Salonique (1910), se sont dégradées autour des exigences de sécurité dans les provinces orientales, du retour des réfugiés arméniens et de la restitution de leurs terres. Quelle en fut la réception ? On le sait, « la résolution de la question agraire, condition indispensable d'un État de droit ottoman moderne »[125], n'eut pas lieu.

Le dernier acte

« ... le Daron a été ravagé... Le Démon à sept têtes des contes arméniens est passé au-dessus du pays ».

Depuis des années, Kéram, épuisé de travail et d'insomnies, mal nourri, mal soigné, devenu un sac d'os, profondément ébranlé par des tragédies familiales – l'assassinat de son frère Zachar (1906)[126] et la disparition de sa fille Hayganouche (1909) – est atteint de tuberculose[127]. Le soir du 11/24 avril 1915, le soir de la grande rafle des Arméniens de Constantinople, des gendarmes turcs se présentent à son domicile pour l'arrêter. Il est seul, alité et moribond. Sa logeuse, une Arménienne turcophone et une intrépide commère shakespearienne, réussit à force d'éloquence à obtenir un délai de quelques heures. Le lendemain les gendarmes ne reviennent pas. Kéram survit, retrouve des forces et quelques semaines plus tard se traîne au Parlement ottoman pour demander à subir le même traitement que ses collègues Zohrab et Séringulian[128]. Le président du Parlement, Mehmet Rifat, lui aurait répondu « Kéram effendi rentrez chez vous ». Et c'est ainsi que, de 1916 à 1918, Kéram conserve sa fonction de représentant des Arméniens du Daron disparus dans les fournaises de juillet 1915[129].

122. Un terme utilisé pour désigner une femme « abandonnée ».

123. E. Kaynar, *Ahmed Riza (1858-1930) : histoire d'un vieux jeune-turc*, thèse, EHESS, Paris 2012, p. 791.

124. Le gouvernement ottoman doit faire face, en 1911, aux révoltes du Yémen et de l'Albanie, à un conflit avec l'Italie qui va se solder par la perte de la Lybie et des îles du Dodécanèse.

125. H.-L. Kieser, Réformes ottomanes et cohabitations entre chrétiens et kurdes (1839-1915), *Études rurales* 186, 2010, p. 43-62, ici p. 52.

126. La mort de Zachar est due à un incident au cours de l'exécution public d'un « traître » arménien par un *fedaï*. C'est alors que Kéram aurait pris conscience du caractère pernicieux de la « violence révolutionnaire ».

127. Une maladie épidémique qui tue et fait peur, honteuse à l'époque, et que l'on évoque, à Paris comme à Istanbul, par le mot « consomption ».

128. Arrêtés, déportés, ils ont été exécutés non loin d'Ourfa (1915).

129. Femmes, enfants et prêtres furent brûlés vifs dans des granges et des églises de la plaine de Mouch. Cf. A. Ter Minassian, Un exemple, Mouch 1915, dans *L'actualité du génocide des Arméniens*, préf. de J. Lang, Paris 1999, p. 231-252. Voir les récits des rescapés, réfugiés au Caucase, recueillis dès 1916 à l'initiative du CC de la FRA de Bakou, *Հայոց ցեղասպանութիւնը Օսմանեան Թուրքիայում.*

L'histoire des Arméniens de *Bolis* et de sa région durant la première guerre mondiale, tandis que se succédaient les phases du génocide arménien, reste à écrire[130]. Si les élites arméniennes civiles et religieuses ont été déportées et exécutées, si les institutions communautaires ont été suspendues ou supprimées, quelques dizaines de milliers d'Arméniens ont continué à vivre et à travailler dans la capitale de l'Empire ottoman en guerre. Des écoles, des églises et même des journaux arméniens ont continué à fonctionner sous la férule du « triumvirat » ittihadiste. Quelques députés et quelques sénateurs arméniens ont continué à siéger dans le Parlement et le Sénat dont le rôle, il est vrai, était réduit à néant. Des exilés ont été autorisés à revenir à *Bolis*, quelques rares réfugiés anatoliens y ont cherché asile. Comment Kéram a-t-il vécu ces années de plomb ? Lui qui admire le travail de Komitas *vartabed*[131], qui a été ébloui par sa chorale entonnant l'hymne à la langue arménienne, par son soliste Chahmouradian[132], lors de la somptueuse cérémonie de clôture de l'année jubilaire de l'écrit arménien (1912-1913), l'a-t-il approché à son retour de déportation ? Que sait Kéram de ces épisodes de la guerre où se joue l'avenir des réfugiés arméniens, qu'il s'agisse du front du Caucase, de la Commune de Bakou ou de la Légion d'Orient ? Que sait-il de cette improbable et minuscule République d'Arménie autour de Erevan, reconnue par la Turquie et un traité draconien (4 juin 1918) ? Comment a-t-il réagi à l'arrivée d'une délégation menée par Alexandre Khatissian venue négocier à Constantinople l'élargissement des frontières de ce micro-État ? Durant les quatre mois (15 juin-1er novembre 1918) au cours desquels cette délégation, logée à Péra, dans le célèbre hôtel Tokatlian, a rencontré tous les officiels turcs, de Talat pacha à Enver pacha, de Hussein Djahid bey au sultan, les Arméniens ne se sont-ils pas « montrés précautionneux à l'extrême », à l'exception du journaliste Tigrane Zaven[133] que Kéram connaît bien[134] ? Et si Kéram a réussi à rencontrer furtivement dans

վերապրածներու վկայութիւններ [Le génocide des Arméniens en Turquie ottomane : témoignages des survivants : recueil de documents], A. Virabian (dir.), Erevan, vol. 2 (Province de Bitlis) 2012.

130. C'est le souhait que Hrant Dink, le directeur du journal *Agos* assassiné en 2007, a exprimé devant nous à Istanbul (2005).

131. Moine, musicologue, maître de chœur et compositeur, Komitas *vartabed* (1869-1935) est une figure exceptionnelle et le plus grand maître de musique arménienne. Avant 1914, il a parcouru les provinces arméniennes, a recueilli les chants populaires arméniens. Déporté en 1915, « gracié », il perd la raison et meurt dans un hôpital psychiatrique à Paris.

132. Kéram Der Garabédian adresse une lettre enthousiaste à Arménag Chahmouradian (1878-1939) « le gracieux dadrag du Daron », publiée dans *Azadamard* 1356, 1913. Ce ténor doté d'une voix magnifique est en effet une des gloires du Daron où il est né. Découvert par Komitas, à Etchmiadzin, il a été suivi et lancé par lui à Paris, où il a connu une heure de gloire à l'Opéra pour son interprétation dans Faust et contribué, avec Archak Tchobanian, à faire connaître en France, avant 1914, le répertoire musical arménien. Voir les nombreuses occurrences le concernant dans Komitas vardaped, *Նամականի [Lettres]*, G. Gasparian (ed.), Erevan 2009.

133. A. Ter Minassian, Tigrane Zaven et son périodique *Yerkri Tzaïne* (1906-1908) ou L'attente de la Révolution, dans *Penser, agir et vivre dans l'Empire ottoman et en Turquie : études réunies pour François Georgeon*, par N. Clayer et E. Kaynar, Paris – Louvain – Walpole 2013, p. 125-150.

134. A. Khatissian, *Éclosion et développement de la République arménienne*, trad. de l'arménien, Athènes 1989, p. 107-122. La délégation comprenait outre Alexandre Khatissian (1876-1945), ex-maire de Tiflis et futur Premier ministre, Avédis Aharonian (1866-1948), poète et militant *dachnaktsakan*, futur signataire du traité de Sèvres, Mikaël Babadjanian, député de la Douma, le général Korganoff et deux adjoints.

le jardin de Taksim son « camarade » de parti, Avédis Aharonian, a-t-il été informé de la teneur des pourparlers ? Quel sens a eu pour lui l'« Arménie caucasienne », alors que le sang des victimes arméniennes était encore frais et l'odeur des charniers pas encore effacée en Turquie ?

Garo Sassouni affirme que Kéram, gravement malade et immobilisé à Constantinople, « a suivi de près le déroulement des événements » du Daron durant l'été 1915. Dans son monumental mémorial du Daron, il a publié des extraits d'un manuscrit qu'il attribue à Kéram comme étant un « témoignage sur le projet d'extermination des Arméniens conçu par les Ittihadistes », avant leur entrée en guerre (novembre 1914), dont l'architecte est Talat[135] :

> *Les Turcs et en particulier les ittihadistes étaient extrêmement remontés contre les Arméniens à cause de la question des réformes et proféraient, sans se cacher, de graves menaces* [...] *Le ministre de l'Intérieur* [Talat] *avait préalablement et petit à petit changé dans les provinces arméniennes les gouverneurs, les dirigeants et leurs collaborateurs pour les remplacer par des fonctionnaires recrutés en Roumélie, des musulmans rouméliotes, ou des ittihadistes radicaux, dont il était sûr qu'ils appliqueraient automatiquement ses instructions. Et leur ayant oralement insufflé* l'important, *il les avait envoyés en Arménie d'où il avait retiré les anciens fonctionnaires musulmans qui, il faut le reconnaître, n'étaient pas féroces et sans pitié comme les précédents et auraient peut-être refusé d'appliquer ces ordres sinistres, ce qui arriva, en effet, par endroits. Par exemple à Erzeroum, le gouverneur Rachid pacha fut rappelé parce qu'il n'aurait pas accepté, ainsi, à Diarbekir, le gouverneur Hamid bey, ainsi le gouverneur d'Alep, Békir Sami bey, celui de Konya, Djélal bey, celui d'Adana, Ismaïl Hakke bey. Bientôt, tous les dirigeants de Van, Baghèch (Bitlis), Diarbekir, Mouch, Kharpert, Erzeroum, Sépastia (Sivas), Trabizon, Ourfa, Erzinga, qui furent nommés et envoyés sur les lieux, étaient des ittihadistes, originaires de Roumélie, des hommes liges du ministre de l'Intérieur.*

Garo Sassouni, chroniqueur et militant, a-t-il pris quelques libertés avec ce texte attribué à Kéram où l'on ne reconnaît ni le style, ni le vocabulaire de ce denier ? Par contre, celui intitulé « L'indescriptible et terrifiant désastre du Daron » rédigé en 1916 (révisé en 1918), est authentique[136]. Ces quelques pages qui débutent par l'évocation de Moïse de Khorène, ne sont que lamentations et récit de massacres localisés et datés. Maladroites, débordant de douleurs et d'horreurs devant l'inimaginable, elles démontrent que Kéram a eu des informateurs et qu'il a recherché les coupables. Les députés *(mebus)* musulmans de Kindj, de Diarbekir, de Mouch (Hodja Ilias, le collègue intime de Kéram) ont participé à l'extermination de la population arménienne. Les « massacreurs », depuis

135. SASSOUNI, *Histoire* (cité n. 104), p. 771-775, publie les extraits de ce texte dans un chapitre intitulé « Le crime (եղեռն) était planifié. Les projets prémédités du gouvernement et de l'Ittihad ». Selon son habitude, Garo Sassouni ne donne aucune précision sur ses sources. Il affirme avoir eu un manuscrit de Kéram entre les mains, mais ne dit rien sur l'origine et le destin de ce document.

136. Note de Kéram, **Տարօնի սրտապատառ ու անհամեմատելի աղէտը** [L'indescriptible et terrifiant désastre du Daron], dans KÉVONIAN, *Գիւլիզար* (cité n. 110), p. 149-160 ; pages reproduites en partie dans SASSOUNI, *Histoire* (cité n. 104), p. 776-778. D'après les mémoires inédites de la fille de Kéram, ce texte lui aurait été remis par A. Aharonian à Paris dans les années 1920.

les gouverneurs jusqu'aux généraux de l'armée régulière et aux chefs de tribus kurdes, dont la « clique de Moussa beg », sont identifiés et nommés[137].

Le 30 octobre 1918, le nouveau gouvernement turc, Talat, Enver et Djémal s'étant enfuis en Allemagne, reconnaît la défaite de l'Empire ottoman et signe l'armistice de Moudros. Kéram est au lit, ravagé par la maladie, culpabilisé par le sort de sa famille massacrée. Exsangue, il résiste à la mort. Il doit livrer un dernier combat. Il doit témoigner pour que le monde sache et se souvienne. Avec l'aide du député arménien de Sépastia (Sivas), Tigrane Barsamian, il dicte, plus qu'il ne rédige, un *takrir,* en turc, daté du 5 novembre 1918 et signé par les deux hommes. Lorsque ce *takrir* est lu par ce même Tigrane Barsamian, dans la séance parlementaire du 5 décembre 1918, Kéram est décédé depuis quelques jours (29 novembre 1918). Dans ce texte, Kéram commence par remarquer que des esprits éclairés, des fonctionnaires et des intellectuels turcs, ont déploré les violences infligées à la nation arménienne durant la guerre mondiale et estimé ses pertes à un million de morts, tandis que d'autres, de respectables musulmans, les évaluent à peine à 100 000 :

> *Moi je crois que la vraie question est moins celle du nombre exact des victimes que la question du crime perpétré contre des innocents* [...]. *Oui nous le répétons la question n'est pas tant l'ampleur des massacres, que la violation de la justice, la transgression de la loi et de la morale* [...]. *Comment se fait-il que dans les provinces orientales, c'est-à-dire à Erzeroum, Sépastia (Sivas), Kharpert, Van, Diarbekir et dans le* sandjak *d'Ourfa, le* djihad *proclamé, toute la population arménienne a été déportée et plus d'un million et demi d'Arméniens ont été dispersés, massacrés, anéantis ? Dans la région que je représente, Mouch, Bitlis (Baghéch) et leurs environs, on a procédé à des actes d'une barbarie sans précédent dans l'histoire. À Mouch, de paisibles et innocents Arméniens, habitants de la ville ou ramenés des environs, ont été canonnés, brûlés, exterminés. Dans la plaine de Mouch la plupart des villages ont aussi été assaillis, bombardés et détruits. Conséquences de ce massacre généralisé, l'ensemble des biens meubles et immeubles des Arméniens, tous les biens nationaux et tous ceux conservés dans les monastères et les églises et considérés comme sacrés, ont été pillés, saccagés ou détruits. Les moines qui y vivaient ont été tués. Les enfants qui ont survécu à ces horreurs ont été convertis de force et dispersés ici et là*[138].

Comme dans les contes du Sassoun, le destin a rattrapé Kéram. Il a été enterré avec pompe dans le carré des *mechétsi* du cimetière arménien de Chichli. Son peuple et son pays qu'il avait tant aimés et défendus ont disparu. Mais il a orienté vers nous les lumières de l'astre mort du Daron.

137. L'indescriptible et terrifiant désastre (cité n. 136), liste des noms p. 159-160.

138. Cité par V. DADRIAN, *Հայկական ցեղասպանութիւնը յետ-պատերազմական Օսմանեան խորհրդարանին մէջ. Հայ երեսփոխաններու մեղադրական ելոյթները [Le génocide des Arméniens dans le Parlement ottoman d'après-guerre : les discours accusateurs des députés arméniens]*, Watertown 1995, p. 55-57.

CONVERSION DES IBÈRES DU CAUCASE ET ADHÉSION AU CHRIST DIEU

par Françoise THELAMON

« Royaume païen, polythéiste, la Géorgie centrale et orientale (l'Ibérie des anciens) s'est faite chrétienne au IVe siècle. » C'est ainsi que commence l'article où Georges Charachidzé faisait état en 1994[1] de cette « mutation décisive que représente la conversion au christianisme », en 337 ou 338, à une époque où l'Ibérie était sous protectorat romain, même si le paganisme géorgien demeurait vivant à la fin du XXe siècle dans la montagne géorgienne, comme il le souligne, et comme nous avons pu le constater, nous aussi, en 1991.

Or c'est le récit que Rufin d'Aquilée fait de la conversion des Ibères du Caucase, dans son *Histoire ecclésiastique*[2], rédigée en latin, à Aquilée, destinée à des lecteurs/auditeurs occidentaux, en 402-403, qui constitue, dans l'historiographie, la source écrite la plus ancienne des origines de la christianisation de la Géorgie. Cette source, issue du témoignage oral du prince ibère Bacurius, est parfaitement fiable et confirmée par les traditions géorgiennes postérieures qui comportent par ailleurs d'autres éléments. Ce récit doit être lu dans la perspective qui est celle de Rufin, en fonction de son projet historiographique et hagiographique, c'est-à-dire en tenant compte de sa dimension spirituelle. À la suite d'Eusèbe de Césarée, dont il a traduit et prolongé l'*Histoire ecclésiastique*, Rufin montre que l'économie du salut se déploie dans le temps de l'histoire depuis l'incarnation du Christ[3] et que cela a été le cas dans les dernières décennies. La conversion des Ibères du

1. G. CHARACHIDZÉ, Écriture de l'histoire géorgienne, ou la mythologie travestie, dans *Transcrire les mythologies*, sous la dir. de M. Detienne, Paris 1994, p. 203-224 et notes p. 245-248, où l'auteur présente des conceptions et une démarche nouvelles, fruits de travaux et d'analyses qui ont mobilisé « un grand nombre de récits historiques, légendaires, mythologiques ».

2. Rufin d'Aquilée, *Histoire ecclésiastique* I, 11, dans *Eusebius Werke*, hrsg. von E. Schwartz und Th. Mommsen (Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 9/2), Leipzig 1909, p. 973-976; trad. dans F. THELAMON, *Païens et chrétiens au IVe siècle : l'apport de l'*Histoire ecclésiastique *de Rufin d'Aquilée*, Paris 1981, p. 87-90; et dans *The Church history of Rufinus of Aquileia. Books 10 and 11*, transl. by Ph. R. Amidon, New York – Oxford 1997, p. 20-23.

3. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. 1, Livres I-IV*, texte grec, trad. et annotation par G. Bardy (SC 31), Paris 1978 (3e éd.), I, 1, 3, indique qu'il va traiter des « temps écoulés depuis notre Sauveur jusqu'à nous » en commençant par « le début de l'économie de notre Sauveur et Seigneur Jésus, le Christ de Dieu »; F. THELAMON, Écrire l'histoire de l'Église, d'Eusèbe de Césarée à Rufin d'Aquilée, dans *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, sous la dir. de B. Pouderon et Y.-M. Duval, Paris

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 649-662.

Caucase en est un *exemplum* significatif alors que l'auteur traite de l'histoire de l'Église de 325 à 395. Or il s'agit, non d'une histoire profane ou simplement humaine, mais de l'histoire de Dieu avec son peuple, d'une « histoire sainte »[4] où les événements que l'historien choisit de rapporter fonctionnent comme signes de la construction du Royaume de Dieu dans le temps de l'histoire des hommes. L'entreprise historiographique a pour fonction de « sauver de l'oubli » l'essentiel, afin de constituer une mémoire fondatrice d'identité pour les lecteurs/auditeurs contemporains, mais aussi pour « ceux qui viendront après nous » précisait Eusèbe[5]. En outre, Rufin écrit pour des lecteurs occidentaux : « Laissant de côté (des) choses qui ont déjà été dites par d'autres, nous ferons mémoire d'événements que, en dépit de leur authenticité, une notoriété moins brillante a soustrait à la connaissance de ceux qui sont au loin. »[6] C'est dans cette perspective qu'il sélectionne ces faits totalement inconnus en Occident au début du ve siècle que sont l'évangélisation des Ibères du Caucase et les débuts de la christianisation des habitants de l'*India ulterior*, ainsi qu'il nomme le royaume d'Axoum : deux manifestations exemplaires de l'annonce de l'Évangile « jusqu'aux extrémités de la terre » réalisées, non du temps des Apôtres, mais récemment, preuve que le Royaume de Dieu se construit « de notre temps », au-delà des frontières de l'Empire romain, mais non sans lien avec lui.

Comment comprendre alors ce cas d'évangélisation absolument inouï, extraordinaire et unique : l'évangélisatrice des Ibères est une femme anonyme, *quaedam mulier captiua*, ascète et thaumaturge, qui révèle le nom de son dieu, le Christ, enseigne comment l'adorer, intervient dans la fondation du premier sanctuaire, mais s'efface ensuite. Cet élément irréductible aux modalités habituelles de la mission chrétienne dans l'espace gréco-romain n'a pu être décrypté qu'en référence aux modalités et structures spécifiquement caucasiennes analysées par Georges Charachidzé[7], ainsi avons-nous découvert le « mythe de fondation » spécifiquement ibère qui constitue l'armature du récit latin et chrétien[8], ce qui le rend d'autant plus fiable[9] et révèle tout son sens. Mais était-il pertinent de confronter le récit d'un événement du IVe siècle à « l'analyse exhaustive du paganisme géorgien » qui a permis à Charachidzé de mettre en évidence l'armature logique qui en a assuré la survie jusqu'au XXe siècle ?

Comment interpréter, chez Rufin, l'anonymat de celle que la tradition nomme ensuite Nino, et des autres protagonistes alors même qu'il établit avec précision l'identité de Bacurius : ignorance ? oubli ? désintérêt ? ou adéquation à son projet historico-hagiographique ?

2001, p. 207-235 ; *Ead.*, Histoire de l'Église et théologie de l'histoire, *Précis analytique des travaux de l'Académie des sciences, belles-lettres et arts de Rouen*, 2010-2011, Rouen 2012, p. 61-75.

4. THELAMON, *Païens et chrétiens* (cité n. 2), p. 465-472.

5. Eusèbe, *HE* VII, 26 ; VII, 32, 32 ; VIII, prologue.

6. Rufin, *HE* I, 8 ; F. THELAMON, Rufin : l'*Histoire ecclésiastique* et ses lecteurs occidentaux, dans *L'Oriente in Occidente : l'opera di Rufino di Concordia : convegno internazionale, Portogruaro, 6-7 décembre 2013* (à paraître).

7. G. CHARACHIDZÉ, *Le système religieux de la Géorgie païenne*, Paris 1968.

8. F. THELAMON, Histoire et structure mythique : la conversion des Ibères, *Revue historique* 501, janvier-mars 1972, p. 5-28 ; EAD., *Païens et chrétiens* (cité n. 2), p. 85-122.

9. Cf. CHARACHIDZÉ, Écriture de l'histoire géorgienne (cité n. 1), p. 245, estimait utile de préciser : « en dépit des apparences, mes hypothèses n'impliquent nullement qu'il faille tenir le récit de la conversion pour pure légende, ou, encore moins, rejeter l'illuminatrice de la Géorgie dans les limbes de l'hagiographie apocryphe ».

I. La conversion des Ibères : exemple emblématique de l'annonce de la Bonne Nouvelle « jusqu'aux extrémités de la terre »

1. Le partage par tirage au sort de la terre à évangéliser

Rufin introduit les chapitres où il relate l'expansion du christianisme chez des peuples barbares extérieurs à l'Empire romain, situés aux extrémités du monde, en écrivant : « Dans le partage de la terre qui fut opéré par tirage au sort par les Apôtres pour prêcher la parole de Dieu, alors que diverses provinces étaient dévolues à différents apôtres [...] »[10], et il énumère différentes attributions pour localiser par rapport à elles les régions dont il va traiter. Ce faisant, il se référait explicitement à une tradition que son lecteur avait déjà trouvée dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe qu'il avait traduite avant et où ce dernier précisait sa source : « C'est là ce qui est dit textuellement par Origène dans le troisième tome de *Commentaires sur la Genèse.* »[11] Cette tradition, sans doute ancienne, est également présente dans les Évangiles apocryphes[12]. Eusèbe ne manque pas d'expliquer que les Apôtres ont eu recours à ce procédé pour accomplir la mission que le Christ leur avait confiée : « Ils entreprirent d'aller dans toutes les nations pour y enseigner le message avec la puissance du Christ qui leur avait dit : "Allez enseigner toutes les nations en mon nom." »[13]

Ce partage avait eu lieu par tirage au sort, disait-on, selon la conception antique bien enracinée qu'il s'agissait là non seulement du mode de choix le plus démocratique et le plus égalitaire, mais aussi de l'expression de la volonté divine[14]. Rufin reproduit la liste des régions donnée par Eusèbe avec leur attribution à différents apôtres, liste qu'il avait déjà complétée dans la traduction latine, pour mieux situer par rapport à elles l'*India ulterior* dont il traite en premier ; quant aux régions du Nord, il mentionne qu'à André fut attribuée la Scythie, mais sans établir de lien avec le Pont où il localise les Ibères, sans faire état d'une évangélisation antérieure par André.

En localisant ainsi les régions évangélisées au IVe siècle, Rufin mettait en valeur la cohérence de l'évangélisation toujours en progrès et faisait des évangélisateurs récents des successeurs des Apôtres, de nouveaux apôtres en somme, si ce n'est que dans le cas des Ibères, l'évangélisatrice est une femme et que de cela il n'y a aucun précédent attesté. La tradition géorgienne a résolu cette difficulté en expliquant que lors du tirage au sort des régions à évangéliser, c'est à Marie, mère du Christ, présente au milieu des Apôtres le jour de la Pentecôte, moment où l'on situe cette procédure sous l'inspiration de l'Esprit saint, qu'échut l'Ibérie/Géorgie. Partie avec Jean, elle mourut à Éphèse ; quelques siècles

10. *HE* I, 9 ; Thelamon, *Païens et chrétiens* (cité n. 2), p. 33-36.

11. Eusèbe, *HE* III, 1, 3 (éd. Bardy [citée n. 3], p. 97).

12. E. Junod, Origène, Eusèbe et la tradition sur la répartition des champs de mission des apôtres (Eusèbe, *HE* III, 1, 1-3), dans *Les Actes apocryphes des Apôtres : christianisme et monde païen* (Publications de la faculté de théologie de l'université de Genève 4), Genève 1981, p. 233-248 ; J.-D. Kaestli, Les scènes d'attribution des champs de mission et de départ de l'Apôtre dans les Actes apocryphes, *ibid.*, p. 249-264.

13. *HE* III, 5, 2 (éd. Bardy [citée n. 3], p. 102) citant Mc 16,15 ; cf. Mt 24,14 : « Cette Bonne Nouvelle du Royaume sera proclamée dans le monde entier, en témoignage à la face de tous les peuples » ; Ac 1,8 : « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux confins de la terre. »

14. Cf. Ac 1,26 : le tirage au sort comme expression du choix de Dieu, après l'avoir invoqué, pour la désignation de Matthias comme douzième apôtre en remplacement de Judas.

plus tard sa mission fut réalisée par une femme, venue de Cappadoce, choisie par elle pour la représenter et agir à sa place chez les Ibères.

2. *Une évangélisation différée jusqu'à l'époque de Constantin*

Certaines régions qui n'avaient pas été atteintes par la prédication apostolique en raison de leur éloignement le furent du temps de Constantin. De l'*India ulterior* dont il traite en premier, Rufin explique : « Comme elle était trop éloignée, le soc de la prédication apostolique ne l'avait jamais labourée, cependant à l'époque de Constantin, elle reçut les premières semences de la foi »[15] ; et pour le second exemple, il ajoute : « À la même époque, également, le peuple des Ibères, qui s'étend sous le ciel du Pont, est entré dans l'alliance du Verbe de Dieu et a accueilli la foi dans le Royaume à venir. »[16] Métaphore agricole du champ à labourer et des semailles dans le premier cas, métaphore politico-théologique de l'alliance, du *fœdus*, dont Constantin se « réjouit beaucoup plus que s'il avait réuni à l'Empire romain des nations inconnues et des royaumes ignorés »[17], identifiant ainsi les *tempora Constantini* aux *tempora apostolica*[18], mais sans exploiter la dimension politique de l'événement comme le feront Socrate et Sozomène[19].

3. *Deux régions exotiques et lointaines aux confins du monde*

Il s'agit de deux régions exotiques et lointaines, aux confins du monde connu : ce sont bien « les extrémités de la terre ». Rufin se référait là à un schéma géographique traditionnel bien ancré dans la culture et le système de représentation du monde de ses contemporains. Chez Strabon qui écrit, citant des géographes anciens et sa propre expérience : « Nos visites se sont étendues [...] du nord au sud, depuis le Pont-Euxin jusqu'aux bornes de l'Éthiopie »[20], tout autant que chez Cosmas Indicopleustès qui insiste sur les extrémités de l'Éthiopie[21], les régions du Pont au nord et celles de la mer Rouge au sud délimitent symétriquement le monde habité. En outre, une tradition rapportée depuis Hérodote établissait une parenté entre certains peuples du Caucase d'une part, les

15. *HE* I, 9.
16. *HE* I, 11 ; THELAMON, *Païens et chrétiens* (cité n. 2), p. 152.
17. *Ibid.*
18. THELAMON, *Païens et chrétiens* (cité n. 2), p. 60-62, 106, 149.
19. Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* I, 20, 19, à propos de l'ambassade adressée par les Ibères à Constantin pour qu'il leur envoie un clergé, commence par dire : « Ils demandaient d'être à l'avenir liés aux Romains par des traités et de recevoir un évêque et un clergé consacré » ; Sozomène, à son tour, parle de l'envoi d'ambassadeurs à Constantin « lui portant alliance et traité » (*HE* II, 8) tandis que Théodoret insiste sur l'aspect religieux de la démarche : on demande à Constantin un « maître en religion » *(didaskalos eusèbeias)* ; il fait bon accueil et envoie un évêque (*HE* I, 24). Tous insistent néanmoins sur la joie de Constantin et son souci de diffuser le christianisme aux marges et même à l'extérieur de l'Empire.
20. Strabon I, 2, 28 ; XI, 2, 17.
21. Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne* II, 48 et II, 64 en se référant à Ptolémée.

Égyptiens et les Éthiopiens de l'autre[22]. Le pays des Ibères, en plein Caucase, représente donc le Grand Nord, l'*India ulterior*, le Grand Sud[23].

Rufin choisit logiquement, avec la liberté de discernement dont dispose l'historien pour accorder une place dans son discours à certains faits en fonction de ses intentions d'argumentation[24], de faire connaître à ses lecteurs occidentaux ces deux cas emblématiques, extraordinaires, et inconnus de « ceux qui sont au loin », de l'édification du Royaume de Dieu « de notre temps » – en l'occurrence dans le deuxième quart du IVe siècle – jusqu'aux extrémités de la terre. On ne peut pas isoler le récit de l'évangélisation des Ibères du contexte dans lequel il a été transmis et le traiter – comme c'est trop souvent le cas dans une perspective uniquement documentaire – comme une sorte d'article de dictionnaire, en faisant abstraction du diptyque dans lequel il apparaît dans l'économie du récit de Rufin. On ne peut ignorer la spécificité du projet historiographique de Rufin, sa fonction pastorale, sa dimension hagiographique, au sens le plus positif du terme, c'est-à-dire construire un récit véridique et le mieux documenté possible, selon les critères de l'époque, non pour distraire ou séduire le lecteur par un récit empreint de merveilleux, mais pour manifester comment le dessein de la Providence divine se réalise dans l'histoire. Et cela implique, conformément à la déontologie de l'historien de l'Église qu'est Rufin à la suite d'Eusèbe, de transmettre une information vraie.

II. Une information véridique extraordinaire

1. Bacurius : fidelissimus uir

Conformément à ce contrat de confiance, à ce double contrat de *fides* qui unit l'historien, son informateur et son lecteur, Rufin souligne la crédibilité de celui à qui il doit les informations qu'il transmet à son tour[25] : Bacurius, *fidelissimus uir*, un homme qualifié par sa *fides* au double sens de la qualité de sa foi chrétienne et de la confiance qu'on peut lui accorder. Il ne saurait s'agir ici de la fiction du « témoin bien informé ».

> *Haec nobis ita gesta fidelissimus uir Bacurius, gentis rex et apud nos domesticorum comes, cui summa erat cura et religionis et ueritatis, exposuit, cum nobiscum Palaestini tunc limitis dux in Hierosolymis satis unianimiter degeret*[26].

22. Hérodote II, 104-105 ; Thelamon, *Païens et chrétiens* (cité n. 2), p. 34.

23. Sur la localisation géographique de cette « Inde extrême » et sa signification symbolique comme espace à évangéliser, Thelamon, *Païens et chrétiens* (cité n. 2), p. 49-60.

24. Cf. G. Sabbah, *La méthode d'Ammien Marcellin : recherches sur la construction du discours historique dans les* Res Gestae, Paris 1978, p. 405 : « L'historien accorde ou refuse la *présence* à certains faits au nom des principes de dignité ou de véracité de l'histoire. Mais on peut croire que l'inclusion ou l'exclusion de ces faits dépend également des thèses qu'il cherche à faire prévaloir. »

25. Rufin fait état à plusieurs reprises dans son ouvrage de témoignages oraux dont il garantit la qualité ; c'est le cas pour le récit parallèle de l'introduction du christianisme dans l'Inde extrême, qu'il tient d'un des protagonistes, Aedesius, qu'il a connu, prêtre à Tyr (*HE* I, 11) ou encore pour celui de Théodore, jeune chrétien soumis à la torture lors de la répression qui frappe les chrétiens à Antioche suite au transfert mouvementé des reliques de Babylas, sous Julien (*HE* I, 37).

26. *HE* I, 11 ; cf. *HE* II, 33 : *Bacurius uir fide, pietate, uirtute et animi et corporis insignis* ; Thelamon, *Païens et chrétiens* (cité n. 2), p. 93-96 ; *PLRE* I, p. 144, *s.v.* Bacurius.

Soucieux d'établir la qualité de son informateur, Rufin n'hésite pas à retracer quasiment sa carrière, à indiquer les fonctions exercées par cet officier d'origine barbare[27] de haut rang, roi chez les Ibères, selon lui au début du Vᵉ siècle, proche de l'empereur Théodose, et dont il dit par ailleurs qu'il s'est distingué à la bataille de la Rivière Froide[28] quelques années auparavant. Rufin l'a connu à Jérusalem alors qu'il était *dux* du *limes* de Palestine, donc après 380, date de l'arrivée de Rufin, et avant le départ de Bacurius pour l'Occident dans l'expédition contre Eugène, au printemps 394 au plus tard. En donnant de telles précisions sur la carrière et les qualités morales et religieuses de Bacurius, Rufin atteste la qualité et la fiabilité de son témoignage.

2. La plus ancienne source écrite sur l'évangélisation des Ibères

Les historiens ecclésiastiques grecs du Vᵉ siècle, eux aussi continuateurs d'Eusèbe, reprennent le récit de Rufin et ne disposent d'aucune information supplémentaire ou différente. Socrate reconnaît explicitement : « Rufin dit avoir appris cela de Bacurius. »[29] Sozomène ne l'avoue pas mais c'est évident, et sans doute indépendamment de Socrate, comme on le croit trop souvent, car certaines formules sont plus proches du texte de Rufin, qu'elles traduisent parfois mot pour mot, que de celui de Socrate[30]. Mais Sozomène disjoint le récit de la conversion des Ibères de celui concernant l'Inde extrême dont il traite plus loin[31] ; en outre, il introduit un lien avec l'Arménie en situant le pays des Ibères « à l'intérieur de l'Arménie » vers le nord, et en disant, dans le chapitre suivant, sans développer : « J'ai entendu dire qu'auparavant les Arméniens ont été chrétiens »[32], dans un très bref chapitre où il traite des Arméniens et des Perses. Ces deux auteurs soulignent qu'en devenant chrétiens, les Ibères recherchent aussi l'alliance romaine[33], conformément à une conception fortement enracinée selon laquelle christianisation et romanisation vont de pair[34], alors que Rufin tend à les disjoindre : chez lui, la conversion des Ibères est présentée comme entrée dans le *fœdus* du Verbe de Dieu, et même la demande de prêtres

27. Ammien Marcellin XXXI, 12, 16, précise qu'il commandait les *sagitarii* et les *scutarii* à la bataille d'Andrinople (août 378) ; Zosime, *HN* IV, 57-58, indique, comme Rufin, qu'il fait partie de l'expédition contre Eugène, mais il le dit à tort arménien et se trompe certainement quand il dit qu'il a été tué au début de la bataille.

28. *HE* II, 33. L'affrontement avait eu lieu les 5-6 septembre 394, au nord d'Aquilée. Alors que la bataille était indécise, Théodose sollicite la protection divine ; selon le récit de Rufin, sa prière galvanise le courage de ses officiers, « en particulier Bacurius » qui se jette dans les lignes ennemies et réussit à s'emparer de l'usurpateur Eugène. Théodose et son armée séjournent ensuite à Aquilée. Le souvenir de cet exploit était sans doute encore présent à Aquilée quand Rufin rédige son ouvrage, huit ans plus tard seulement. On peut supposer que pour les premiers lecteurs/auditeurs de Rufin, Bacurius n'était pas un inconnu.

29. Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique. Livre I*, trad. par P. Périchon et P. Maraval (SC 477), Paris 2004, I, 20, p. 194-201, qui, comme Rufin, traite des Ibères après avoir parlé des Indiens ; les petits ajouts et amplifications sont sans intérêt.

30. Sozomène, *Histoire ecclésiastique. Livres I-II*, II, 7, trad. par A.-J. Festugière, annotation par G. Sabbah (SC 306), Paris 1983, p. 258-265.

31. *HE* II, 24 parlant des Indiens de l'intérieur de l'Inde.

32. *HE* II, 8.

33. Voir *supra* n. 19.

34. M. Meslin, Nationalisme, État et religions à la fin du IVᵉ siècle, *Archives de sciences sociales des religions* 18, 1964, p. 3-20.

à Constantin n'est pas exploitée dans le sens d'un resserrement des liens avec l'Empire romain[35]. Théodoret, qui ne dispose, lui non plus, d'aucune autre source, met en valeur le caractère apostolique des miracles accomplis par la femme évangélisatrice, commentant : « Son ascèse lui valut d'avoir part aux charismes apostoliques »[36]; il compare la conversion du roi à celle de saint Paul et attribue à l'inspiration divine le modèle même du sanctuaire révélé par la sainte femme : « Celui qui avait rempli Beséléel de la sagesse des architectes daigna lui accorder à elle aussi une grâce pour dessiner le temple de Dieu »[37]; en revanche il escamote complètement les difficultés rencontrées pour achever la construction et le miracle de la colonne pour lequel il ne pouvait trouver de référence scripturaire qui lui aurait donné sens. Plus encore que Rufin, et dans la perspective qui est la sienne dans l'ensemble de l'œuvre[38], Théodoret inscrit ainsi l'évangélisation des Ibères dans la continuité de la mission apostolique.

3. La cohérence structurelle des sources confirme le récit de Rufin

Les sources écrites géorgiennes et arméniennes[39] sont de beaucoup postérieures au récit de Rufin comme cela a été maintes fois établi. Le manuscrit de Šatberdi qui comporte le texte le plus ancien de *La conversion de la Géorgie (K'art'lis-mok'c'eva)* et de la *Vie de Sainte Nino* est daté de 973. Ces textes transmettent une tradition proche du récit de Rufin, plus complète aussi; ils pourraient dépendre d'une source commune : « Le petit livre du diacre Grigol » mentionné dans un manuscrit du XIVe siècle; cet ouvrage, qui serait antérieur à la deuxième moitié du VIIe siècle, aurait transmis une tradition globalement équivalente à celle de Rufin mais indépendante de lui. Quoi qu'il en soit, G. Charachidzé, par l'analyse de la combinaison des structures narratives des différents récits, y compris celui de Rufin, confrontés à celles des mythes païens, a pu conclure : « Le récit de la conversion dérive bel et bien des mythes de fondation païens, ce que confirme l'analyse contrastive minutieuse des deux ensembles narratifs, histoire médiévale et mythologie orale contemporaine. »[40] Il a établi en effet que les historiens géorgiens du XIe siècle ont utilisé un dispositif mythologique « déjà entièrement bien formé longtemps avant, aux alentours de la conversion » et que ceci était confirmé par « l'existence d'une version arménienne pareillement structurée, mais antérieure de trois cents ans à la chronique géorgienne. L'historien arménien du VIIIe siècle (Moïse de Khorène) a donc disposé d'une

35. THELAMON, *Païens et chrétiens* (cité n. 2), p. 148-156.

36. Théodoret, *Histoire ecclésiastique. 1, Livres I-II*, trad. P. Canivet (SC 501), Paris 2006, I, 24, 7, p. 292-299.

37. *Ibid.*, 10.

38. Voir A. MARTIN, introduction *apud* Théodoret, *HE* (cité n. 36), p. 42-50.

39. L'*Histoire ecclésiastique* de Socrate traduite en arménien fin Ve-début VIe s., remaniée par Philon de Tirak fin VIIe s. (voir *The Armenian adaptation of the* Ecclesiastical history *of Socrates Scholasticus commonly known as* The short Sokrates, transl. of the Armenian text and commentary by R. W. THOMSON [Hebrew University Armenian studies 3], Leuven 2001) est la source dont dépend, au milieu du VIIIe siècle, Moïse de Khorène II, 86 : *Histoire de l'Arménie*, nouvelle trad. de l'arménien classique par A. et J.-P. Mahé (d'après V. Langlois), Paris 1993.

40. THELAMON, *Païens et chrétiens* (cité n. 2), p. 90-93 (état de la question et bibliographie).

leçon du mythe d'origine déjà complètement formée, car il est évidemment exclu qu'il ait eu lui-même accès à des sources orales géorgiennes non encore mises en système. »[41]

Partant à son tour du texte de Rufin, « récit encore peu précis », dit-elle, Bernadette Martin-Hisard, qui rappelle que deux manuscrits de la *Conversion de l'Ibérie*, datant du xe siècle, ont été découverts au Sinaï et sont en cours d'étude[42], a analysé le vocabulaire des sources géorgiennes et arméniennes postérieures à Rufin et aux historiens grecs qui en dépendent, montrant sa forte connotation biblique dont l'emploi « souvent original propose une approche liturgique de l'événement grâce auquel la théolâtrie se substitua en Ibérie à l'idolâtrie »[43].

En amont néanmoins, quoi qu'il en soit, on atteint toujours le récit de Rufin issu du témoignage de Bacurius, dont nous avons démontré, dès 1972, la structure mythique géorgienne[44]. Validant nos recherches G. Charachidzé ajoute : « Cette histoire, contée par un prince ibère lui-même converti, et qui avait dû être le témoin presque direct des événements rapportés, a très exactement la même structure que le récit de la chronique médiévale géorgienne. De surcroît ce que raconte Rufin correspond trait pour trait aux mythes de fondation païens encore vivants aujourd'hui. » Et validant pleinement le témoignage de Bacurius, il conclut : « Le récit complet de la conversion était donc déjà formé et définitivement élaboré dès le début du ive siècle, au moment même où l'événement s'est accompli, ou juste après. »[45] Or ce récit a longtemps été mal compris ou réduit à une légende surprenante et pittoresque, jugée même bien peu précise puisque tous les protagonistes sont anonymes.

III. Une *quaedam mulier captiva*, un roi, une reine anonymes : la résolution d'une énigme

Qui est cette femme, personnage central de l'histoire ? et pourquoi une femme ? pourquoi cet anonymat, alors même que, bien évidemment, si tant est qu'elle ait déjà eu un nom propre dans la tradition ibère, Bacurius le connaissait et avait pu la nommer ? Rufin l'aurait-il oublié ou volontairement tu ? Ou bien, justement, est-il cohérent, dans

41. Charachidzé, Écriture de l'histoire géorgienne (cité n. 1), qui indique : « On dispose de cinq versions géorgiennes, xie-xiie siècle ; d'une version arménienne, viiie siècle ; d'une enfin, en latin, la plus ancienne, vers l'an 400 », p. 210 et n. 13, 14, 28 et 40.

42. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა : სინის მთაზე წმ. ეკატერინეს მონასტერში 1975 წელს აღმოჩენილ = *The new Finds of Sinai : catalogue of Georgian manuscripts discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai*, prepared by Z. Aleksidze *et al.*, Athens, 2005, p. 353-502.

43. B. Martin-Hisard, Le récit géorgien de la conversion de l'Ibérie : réflexions sur le vocabulaire, dans *Le problème de la christianisation du monde antique*, textes réunis par H. Inglebert, S. Destephen et B. Dumézil, Paris 2010, p. 319-328 ; elle avait précédemment analysé l'évolution du récit dans : Jalons pour une histoire du culte de sainte Nino (fin ive-xiie siècle), dans *From Byzantium in Iran : in honour of Nina G. Garsoïan*, ed. by J.-P. Mahé, R. W. Thomson, Atlanta 1997, p. 53-78.

44. Ce dont G. Charachidzé ne manque pas de nous rendre justice dans cet article écrivant : « C'est à Françoise Thelamon que l'on doit ce parallélisme entre l'histoire écrite de la conversion et les mythes de fondation de la montagne géorgienne. Son article capital de 1972 et son livre de 1981 ont ouvert une voie nouvelle en caucasiologie » : Écriture de l'histoire géorgienne (cité n. 1), n. 12 p. 246.

45. *Ibid.*, p. 220.

la perspective de Rufin, qu'elle soit anonyme et que les autres protagonistes, le roi et la reine des Ibères, le soient également ?

1. Une captiua, *c'est-à-dire une femme*-kadag

« Ce fut une femme *captiua* qui se trouvait chez eux qui fut la cause de ce bien si grand », en l'occurrence l'entrée du peuple des Ibères « dans l'alliance de la Parole de Dieu » et l'accueil de « la foi dans le Royaume à venir » : *uerbi Dei fœdera et fidem futuri suscepit regni.*

Le qualificatif de *captiua* qui la définit pleinement est plus important que n'importe quel nom propre qui n'aurait qu'un intérêt purement anecdotique et créerait une illusion de précision historique fiable. Il ne saurait s'agir d'une prisonnière de guerre en provenance de l'Empire romain, comme le voudrait toute une légende ; son genre de vie et son comportement vont à l'encontre d'une telle information. C'est une ascète thaumaturge entièrement vouée à son dieu, au sens où saint Paul se dit lui-même « captif de Dieu »[46]. Mais il n'y avait pas de femme apôtre envoyée en mission par le Christ pour annoncer la Bonne Nouvelle « jusqu'aux extrémités de la terre », qui pût servir de modèle. Il faut bien admettre alors que l'on touche là à une spécificité caucasienne irréductible, que chez les Ibères le Christ Dieu ne pouvait être annoncé que par une femme.

Nous pensons avoir montré déjà de manière convaincante[47] qu'il fallait que la femme évangélisatrice relevât d'une catégorie spécifique de la culture des Ibères et qu'il s'agissait d'une *kadag*, seul type de personnage susceptible d'introduire une divinité nouvelle et même indispensable pour le faire. Au ou à la *kadag* peut être appliqué le terme de *daç'erili* : « capturé, captif, pris » par la divinité, ou encore celui de *damizezebuli* : « concerné », qui rend l'idée d'être prisonnier et d'être personnellement visé par son dieu. Le terme *captiua* correspond parfaitement à ce sens. Une femme *kadag* entièrement consacrée à son *Xat'i* peut être appelée « esclave du *Xat'i* » sans présenter pour autant les signes extérieurs d'une possession de type chamanique ; en outre le mode de vie du ou de la *kadag* est souvent comparé à celui des « saints moines » : ils vivent en ermites, respectent des interdits sexuels et alimentaires[48].

Le *kadagoba* n'est pas seulement une relation personnelle avec la divinité c'est aussi un phénomène social[49]. Rufin rapporte que les barbares intrigués par le rite particulier que pratique la *captiua*, en l'occurrence prières continuelles et veilles, lui demandent le nom de son dieu : « Comme elle menait une vie toute de foi, de sagesse et de chasteté et que, jour

46. Phm 1.
47. Voir *supra* n. 8.
48. THELAMON, *Païens et chrétiens* (cité n. 2), p. 108-110 ; cf. CHARACHIDZÉ, *Géorgie païenne* (cité n. 7), p. 116, 139-140, 143, 146-147, 169.
49. THELAMON, *Païens et chrétiens* (cité n. 2), p. 111 ; cf. CHARACHIDZÉ, *Géorgie païenne* (cité n. 7), p. 144 : « Tout événement de la vie d'un *kadag* s'exprime selon deux directions, l'une vers la divinité, l'autre vers la vie sociale » ; p. 120 où G. Charachidzé explique que la dimension sociale du *kadagoba* implique un consentement public ; p. 136 : « Il existe deux façons d'entrer en contact avec la divinité. L'une, individuelle, est celle qui caractérise le *kadag* dès son jeune âge : la relation directe qui s'établit entre un homme et un être surnaturel. L'autre est sociale et ne se conçoit que dans le cadre du culte et de la communauté. »

et nuit, elle présentait à Dieu les supplications de veilles incessantes, la nouveauté même de cette pratique finit par susciter l'étonnement des Barbares et avec beaucoup de curiosité, ils s'enquéraient de sa signification ». La conduite de cette femme est donc signifiante pour le groupe social qui reconnaît en elle une « possédée », la « captive » d'un dieu. C'est alors qu'elle peut *Le* nommer : « le Christ Dieu » : « La *captiua* confessait simplement [...] que par ce rite elle rendait un culte au Christ-Dieu » *(simpliciter Christum se Deum hoc ritu colere fatebatur)*; c'est le nom du Christ qui importe, pas le sien. Une femme-*kadag* a en effet, dans la tradition géorgienne, la fonction essentielle d'être « porte-parole » de son dieu. C'est exactement ce que fait la *captiua* : elle révèle le nom du Christ, proclame sa divinité puis fait connaître les rites de la prière et les modalités du culte « autant qu'il est permis à une femme de parler de ces choses » : *inquantum de his aperire feminae fas erat.* Même si Rufin, se rappelant quelques formules de saint Paul, a pu, en disant cela, vouloir atténuer pour ses lecteurs le caractère transgressif de l'annonce de l'Évangile par une femme, il faut bien voir que cela correspond aussi à la transgression d'un interdit dans la culture ibère/géorgienne. En Pshav-Xevsureti, comme l'a observé et expliqué G. Charachidzé, l'usage religieux du langage est le monopole des hommes, la femme est astreinte à des limitations linguistiques. Ainsi cet exemple d'une femme qui refuse de dire un texte religieux qu'elle connaît en s'excusant : « Ce n'est pas la règle pour les femmes, c'est une honte. »[50] Mais la transgression de cette règle, tout en demeurant choquante, est nécessaire dans la fondation d'un culte. C'est bien le cas ici.

2. Une anonyme qui dit le Nom : celui du « Christ Dieu, Fils du Dieu Très-Haut »

Plus que n'importe quel nom, c'est le genre de vie de cette femme qui constitue son identité. Entièrement donnée à Dieu, elle manifeste par sa foi, sa sagesse, sa chasteté, ses veilles de prière permanente qu'elle est une chrétienne, la chrétienne par excellence, celle que toute une tradition appellera – et de nos jours encore – sainte Chrétienne[51].

Reconnue comme telle, elle confesse son dieu : le Christ Dieu à qui elle rend un culte « en esprit et en vérité ». Elle affirme sa divinité et sa qualité de « Fils du Dieu Très-Haut » et enseigne qu'il est source du salut : *Christum esse Deum Dei Summi Filium qui salutem hanc contulerit docet.* Or, dans l'*Histoire ecclésiastique*, ce chapitre fait partie d'une séquence consacrée au règne de Constantin, *religiosus princeps* modèle, où Rufin commence par traiter du concile de Nicée dont l'enjeu est bel et bien d'affirmer la divinité du Christ et sa qualité de Fils de Dieu. C'est bien la foi de Nicée qu'enseigne la *captiua.* Le nom du Christ revient sept fois dans le chapitre qui relate la conversion des Ibères, car le Christ est le personnage principal, l'unique personnage qu'il convient de nommer ; c'est son Nom qui est révélé par la *captiua*, ce nom qui est ensuite transmis par la reine, elle-même anonyme, puis confessé par le roi, lui aussi anonyme. Ils sont ainsi témoins du Christ, témoins anonymes car ce n'est pas leur gloire qui est enjeu, mais la gloire de Dieu.

Cette révélation du nom du Christ est confirmée par des signes efficaces de la *uirtus* du Christ qui agit et qui sauve. À la demande de remède humain et de guérison, la *captiua*

50. Exemple cité par G. CHARACHIDZÉ, *Géorgie païenne* (cité n. 7), p. 552 ; THELAMON, *Païens et chrétiens* (cité n. 2), p. 112-113.

51. Tout comme on voit en temps de persécution, des chrétiens, sommés par un magistrat de décliner leur identité, répondre *christianus.*

dit qu'elle-même ne peut rien, mais que « son dieu, le Christ a le pouvoir de donner un salut dont les hommes désespèrent ». C'est après avoir invoqué le nom du Christ qu'elle rend à sa mère l'enfant qui était malade, puis « qu'elle fait se relever guérie et pleine de vivacité » la reine qui était venue solliciter sa guérison[52]. La *captiua* lui révèle que c'est au Christ qu'elle doit son salut : « Après avoir invoqué le nom du Christ, tout de suite après la prière, la *captiua* la fit se relever guérie et pleine de vivacité. Elle lui enseigne que le Christ qui l'a sauvée est Dieu, fils du Dieu Très-Haut, et elle la presse d'invoquer celui qu'elle sait être l'auteur de son salut et de sa vie ». Et la reine a bien entendu puisqu'à son tour elle invite le roi, son époux, à « honorer celui qui l'a guérie quand elle l'a invoqué, le Christ-Dieu » ; et c'est lui que le roi, d'abord incrédule, invoque dans une situation de péril mortel « parce qu'il désespérait de son salut » : « S'il est vraiment Dieu, ce Christ que la *captiua* a prêché à mon épouse, que maintenant il me délivre de ces ténèbres afin que dès lors et sans plus attendre je l'honore ». Ces ténèbres qui se sont abattues sur lui en plein jour au cours d'une chasse sont la figure de l'état d'obscurité spirituelle dans lequel il était plongé; par son acte de foi il accède à la lumière et affirme que « désormais il ne vénérera plus d'autre dieu que le Christ ».

Sauvé, dans les deux sens du terme sur lequel Rufin joue au long de ce chapitre, le roi « enseigne la foi. Avant même d'être initié aux mystères, il devient ainsi l'apôtre de son peuple. » *(exponit fidemque edocet et nondum initiatus in sacris fit suae gentis apostolus).*

3. Des souverains anonymes, des souverains missionnaires

Credunt uiri per regem, feminae per reginam. Selon un schéma conforme à la rigoureuse division des rôles masculins et féminins régissant cette société, il ne pouvait en être autrement. « Le phénomène le plus général et le plus évident, celui qui a frappé tous les observateurs de la mer Noire à la Caspienne, consiste en rigoureuse séparation entre "masculins" et "féminins". Celle-ci s'applique à tous les domaines de l'existence quotidienne et se manifeste avec une puissance particulière dans les pratiques et les conceptions religieuses »[53] explique G. Charachidzé qui nous a fourni ici une clef de lecture du texte de Rufin[54]. La courte phrase de Rufin manifeste bien la structure d'une société où la séparation des sexes exigeait que le roi et la reine aient un rôle évangélisateur parallèle pour toucher l'ensemble de la société; en fait le roi ne pouvait pas être à lui seul *suae gentis apostolus*[55]. Que ces personnages soient anonymes ne disqualifie pas plus le récit de Rufin que l'anonymat de la *captiua*. C'est leur rôle fondateur qui importe; dans

52. L'écho de la résurrection du fils de la veuve de Sarepta par Élie (1 R 17,19-23), de celle du fils de la veuve de Naïm que Jésus « rend à sa mère » (Lc 7,15), de la guérison de la belle-mère de Pierre qui se relève en bonne santé (Mt 8,15), et de bien d'autres guérisons accomplies par Jésus ou les Apôtres, est ici explicite et renforce pour le lecteur/auditeur averti la démonstration de Rufin.

53. CHARACHIDZÉ, *Géorgie païenne* (cité n. 7), p. 73; THELAMON, *Païens et chrétiens* (cité n. 2), p. 114.

54. Comme elle nous a permis de comprendre les rapports rigoureusement réglementés entre les Amazones et les Gargaréens décrits par Strabon, *Géographie*, XI, 5, 1-2 (éd. et trad. F. Lasserre [CUF], Paris 1975, p. 67-71); voir F. THELAMON, Amazones et Gargaréens : la disjonction des masculins et des féminins au Caucase, dans *Mélanges Pierre Lévêque. 7, Anthropologie et société*, éd. par M.-M. Mactoux et É. Geny, Paris 1993, p. 321-338.

55. THELAMON, *Païens et chrétiens* (cité n. 2), p. 102-103, 114-115.

la perspective de Rufin, la mention de leur nom serait purement anecdotique. Elle ne ferait que créer un effet de réel pour le lecteur en recherche d'un récit « bien documenté ».

4. Des nouveaux « confesseurs » anonymes qui manifestent la uirtus Dei

Le roi et la reine des Ibères s'effacent derrière leur rôle d'apôtres, la *captiua* anonyme est qualifiée par la simplicité de sa foi et par son humilité comme le sont d'autres saints personnages dans *l'Histoire ecclésiastique* où Rufin oppose la *simplicitas fidei* à la *calliditas* et à l'arrogance des ariens ou de certains païens, tel l'empereur Julien. Or « à la même époque », au concile de Nicée, la vérité exprimée dans la simplicité l'a emporté sur la *calliditas* : Rufin en fournit un exemple percutant. Il définit les évêques qui ont soutenu le point de vue d'Arius comme des « hommes habiles à discuter et, pour cette raison, opposés à la simplicité de la foi »[56]. En face d'eux les Pères du concile qui s'opposaient aux « innovations d'Arius » sont globalement assimilés aux Confesseurs et pour démontrer « combien est efficace la simplicité de la foi », il met en scène un confesseur anonyme, entièrement défini par sa simplicité : *quidam ex confessoribus simplicissimae naturae uir* et le présente comme « ne sachant rien d'autre que Jésus Christ et Jésus Christ crucifié »[57] ; celui-ci énonce sa foi avec la force même de Dieu, face à un philosophe dialecticien particulièrement retors : un *quidam insignis in arte dialectica.* Il lui fait dire : « Au nom de Jésus-Christ, philosophe, écoute la vérité » ; il confesse alors la foi de Nicée : le Dieu créateur par la puissance de son Verbe et la sanctification de son Esprit ; l'incarnation du Verbe « que nous appelons Fils », la rédemption par sa résurrection, la vie éternelle ; et il conclut : « Crois-tu qu'il en soit ainsi, philosophe ? » et celui-ci acquiesce « frappé de stupeur par la force de ces propos », puis il explique sa conversion : « Quand au lieu de mots, la puissance procéda de la bouche de celui qui parlait, à cette puissance les mots ne purent résister et un homme ne put s'opposer à Dieu. »

Vbi uero pro uerbis uirtus processit : quand la *uirtus Dei* se manifeste à travers des personnages anonymes la démonstration est claire. Dans le récit de la conversion des Ibères, elle se manifeste par des *signa* efficaces, guérisons[58], dissipation des ténèbres[59], miracle de la colonne, d'autant plus probants que l'agent humain est anonyme et effacé, ou simplement bénéficiaire du miracle dont, dans la foi, il reconnaît la source : le Christ Dieu Sauveur, et la dimension spirituelle. Cette lecture ne pouvait surprendre les chrétiens d'Aquilée qui entendaient par ailleurs l'enseignement de Chromace : « Ces miracles, notre Seigneur et sauveur les a opérés sur un double plan, corporellement et spirituellement, manifestant par une œuvre visible son invisible puissance. »[60]

56. *HE* I, 3 ; THELAMON, *Païens et chrétiens* (cité n. 2), p. 430-435.

57. En citant 1 Co 2,2, Rufin met en évidence le comportement exemplaire de ce *quidam* et la fonction de cet *exemplum* dans sa démonstration. Dans ce cas aussi les noms des personnages seraient parfaitement superflus.

58. THELAMON, *Païens et chrétiens* (cité n. 2), p. 356-359.

59. *Ibid.*, p. 364-373.

60. Chromace d'Aquilée, *Sermons. 2, Sermons 18-41*, texte critique, notes par J. Lemarié, trad. par H. Tardif (SC 164), Paris 1971 : Sermon 27, 1, p. 104-105 ; Sermon 31, 2, p. 146 : « Les Apôtres opéraient avec une double grâce sur les maladies : corporellement et spirituellement. Certes ils délivraient les corps de leurs maladies, mais ils guérissaient aussi les âmes des maladies du péché. »

C'est, nous semble-t-il, dans cette perspective qu'il faut comprendre l'anonymat des personnages dans le récit de Rufin de la conversion des Ibères : il met en valeur Celui dont le Nom est au-dessus de tout nom, le Christ. De cet usage de l'anonymat comme procédé littéraire pour manifester la puissance de Dieu à l'œuvre dans l'histoire, il est d'autres exemples dans l'*Histoire ecclésiastique*, ainsi ces moines égyptiens anonymes persécutés par l'évêque arien d'Alexandrie Lucius, qualifiés d'« apôtres de notre temps » et qui accomplissent des *signa apostolica*[61] ; ou encore cette femme anonyme qui, à Édesse, au temps de la persécution des catholiques ordonnée par l'empereur arien Valens, court au martyre son enfant dans les bras[62]. Par ces exemples, Rufin montrait que : « Ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre la force. »[63]

Si les protagonistes de la conversion des Ibères sont, dans le récit de Rufin, anonymes, s'ils s'effacent derrière le Nom par excellence, celui du Christ, et font de lui, ce qu'il est en vérité, le centre de l'histoire, deux personnages humains sont, eux, néanmoins nommés : Bacurius, avec le soin et la précision que nous avons signalés, pour garantir la vérité des faits, Constantin pour bien situer dans les *tempora Constantini*, nouveaux *tempora apostolica*, cette annonce de l'Évangile « jusqu'aux extrémités de la terre ». En effet Rufin dit de Constantin que « plus il était assujetti à Dieu avec piété et humilité [...] plus Dieu lui soumettait le monde » mais il ne fait qu'évoquer les peuples barbares soumis à l'Empire romain par Constantin et ses fils. Si la victoire est bien le signe objectif de la bénédiction divine méritée par la piété, pour l'empereur chrétien il est d'autres victoires que celles remportées par les armes. L'expansion du christianisme aux marges de l'Empire, l'évangélisation de peuples nouveaux sont plus importantes : c'est *temporibus Constantini* que les Ibères du Caucase et les habitants de l'*India ulterior* ont été évangélisés, souligne fermement Rufin. En choisissant ces deux contrées qui marquent « les extrémités de la terre », il fait de l'époque de Constantin une nouvelle époque apostolique, un recommencement pour l'Église; il fait aussi de l'empereur chrétien un responsable de l'évangélisation : « Il veillait à nos affaires avec tout le soin et le zèle possible »[64], soucieux de l'orthodoxie de la foi, de la concorde dans l'Église, et faisant preuve d'une piété pleine d'humilité dont il recueille les fruits. Quand les Ibères lui demandent de leur envoyer des prêtres « pour achever l'œuvre de Dieu commencée chez eux » *(qui coeptum erga se Dei munus implerent)*, Rufin commente : « Comme ce message lui avait été transmis avec beaucoup de joie et de déférence, celui-ci s'en réjouit beaucoup plus que s'il avait réuni à l'Empire romain des nations inconnues et des royaumes ignorés. » Ce qui signifie que l'évangélisation doit être pour un empereur chrétien plus importante que l'expansion de l'Empire; la conquête spirituelle pacifique l'emporte sur les conquêtes matérielles et guerrières, c'est la véritable victoire pour l'empereur chrétien ici appelé à coopérer, par

61. *HE* II, 4; THELAMON, *Païens et chrétiens* (cité n. 2), p. 392-395 et 400-402.

62. *HE* II, 5; THELAMON, *Païens et chrétiens* (cité n. 2), p. 441 ; *ibid.* p. 289 : l'opposant à l'*insania* de Valens, Rufin met en scène « un préfet » anonyme, qualifié de *uir moderatissimus*, qui essaie de détourner la femme du lieu de rassemblement où les catholiques seront molestés, et fait preuve de courage pour dire à l'empereur qu'il refuse d'exécuter l'ordre qui les frappe. Or il s'agissait du préfet du prétoire Modestus, un personnage bien connu (Ammien Marcellin XXX, 4, 2; *PLRE* I, p. 605-608, *s.v.* Modestus 2); le nommer n'était pas nécessaire.

63. 1 Co 1, 27.

64. *HE* I, 1.

l'envoi de prêtres, à l'action de Dieu[65]. D'emblée, au début du chapitre, Rufin avait donné la clef de compréhension de son récit en écrivant : à la même époque que l'*India ulterior*, c'est-à-dire *temporibus Constantini (Hiberorum gens, quae sub axe Pontico iacet, Verbi Dei fœdera et fidem futuri suscepit regni).* Entrer dans l'alliance du Verbe de Dieu, accueillir la foi dans le Royaume à venir, tel est l'essentiel ; l'anonymat des agents humains le met en valeur exaltant l'enjeu véritable : l'adhésion au Christ dont ils sont les témoins.

65. F. Thelamon, Constantin *religiosus princeps* : la construction d'un modèle dans l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin d'Aquilée, *Antichità Altoadriatiche* 78, 2014, p. 55-67.

LA DÉCOUVERTE DE LA CITADELLE DE KORON

par Nicole THIERRY

Aux célèbres études historiques de A. A. Vasiliev, qui retracent les guerres des Arabes contre l'Empire byzantin du VIIIe au Xe siècle[1], l'archéologie apporte un complément nouveau. Nous croyons avoir découvert au centre des Melendiz dağları, en Tyanitide du nord, la citadelle de Koron citée par Constantin Porphyrogénète. Les difficultés de cette archéologie en montagne volcanique nous ont entraînée dans sept expéditions successives (de 2005 à 2011). Nos résultats restent ceux de l'observation de terrain, mais nous espérons que l'intérêt de ce site entraînera des vocations.

En préambule nous citons trois témoignages de combattants de l'armée byzantine de cette longue durée de guerre. G. de Jerphanion avait déjà reconnu près de Göreme, dans l'église dédiée à Nicéphore Phocas (963-969), le portrait de Mléh, Mélias en grec, second de Jean Tzimiskès, figuré avec lui en tête de l'armée d'Asie (en avant des Quarante martyrs de Sébaste), défilant devant la tribune impériale de Nicéphore et Théophano[2].

Plus au sud, dans la région située à mi-distance entre Göreme et les Melendiz dağları, dans la vallée d'Erdemli, nous avons décrit une église monastique consacrée aux Quarante martyrs et à saint Constantin par un certain « Basile Tigori, basilikos kandidatos ». Le patronyme avait surpris Nicolas Oikonomidès qui supposait « un nom de famille ou un sobriquet ». Parmi des lieux d'origine nous avons supposé un site d'Anatolie orientale à 48 km de Kars, nommé Digor (Tigor), lieu de pèlerinage arménien, dépeuplé depuis la fin du Xe siècle, les Arméniens quittant leurs terres pour l'Anatolie grecque[3].

1. A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes. 1, La dynastie d'Amorium (820-867)*, éd. française préparée par H. Grégoire et M. Canard, avec le concours de C. Nallino et E. Honigmann, Bruxelles 1935 ; *2, 1, La dynastie macédonienne (867-959)*, éd. fr. par H. Grégoire et M. Canard, et *2, 2, Extraits des sources arabes*, traduits par M. Canard, Bruxelles 1950. Voir aussi S. MÉTIVIER, L'organisation de la frontière arabo-byzantine en Cappadoce (VIIIe-IXe siècle), dans *Puer Apuliae : mélanges offerts à Jean-Marie Martin*, éd. par E. Cuozzo, V. Déroche, A. Peters-Custot et V. Prigent (MTM 30), Paris 2008, p. 433-454 (avec la bibliographie récente).

2. Sur son identification par Henri Grégoire et sur celle de Tzimiskès et les modifications de leurs titres après l'assassinat de Nicéphore Phocas, cf. N. THIERRY, *Haut Moyen en Cappadoce : les églises de la région de Çavuşin. 1*, Paris 1983, p. 49-51, et *2*, Paris 1994, p. 402-405 (additions).

3. N. THIERRY, L'Église de saint Constantin et des Quarante martyrs du basilikos kandidatos, Basile Tigori à Erdemli, *DChAE* 27, 2006, p. 137-146.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 663-690.

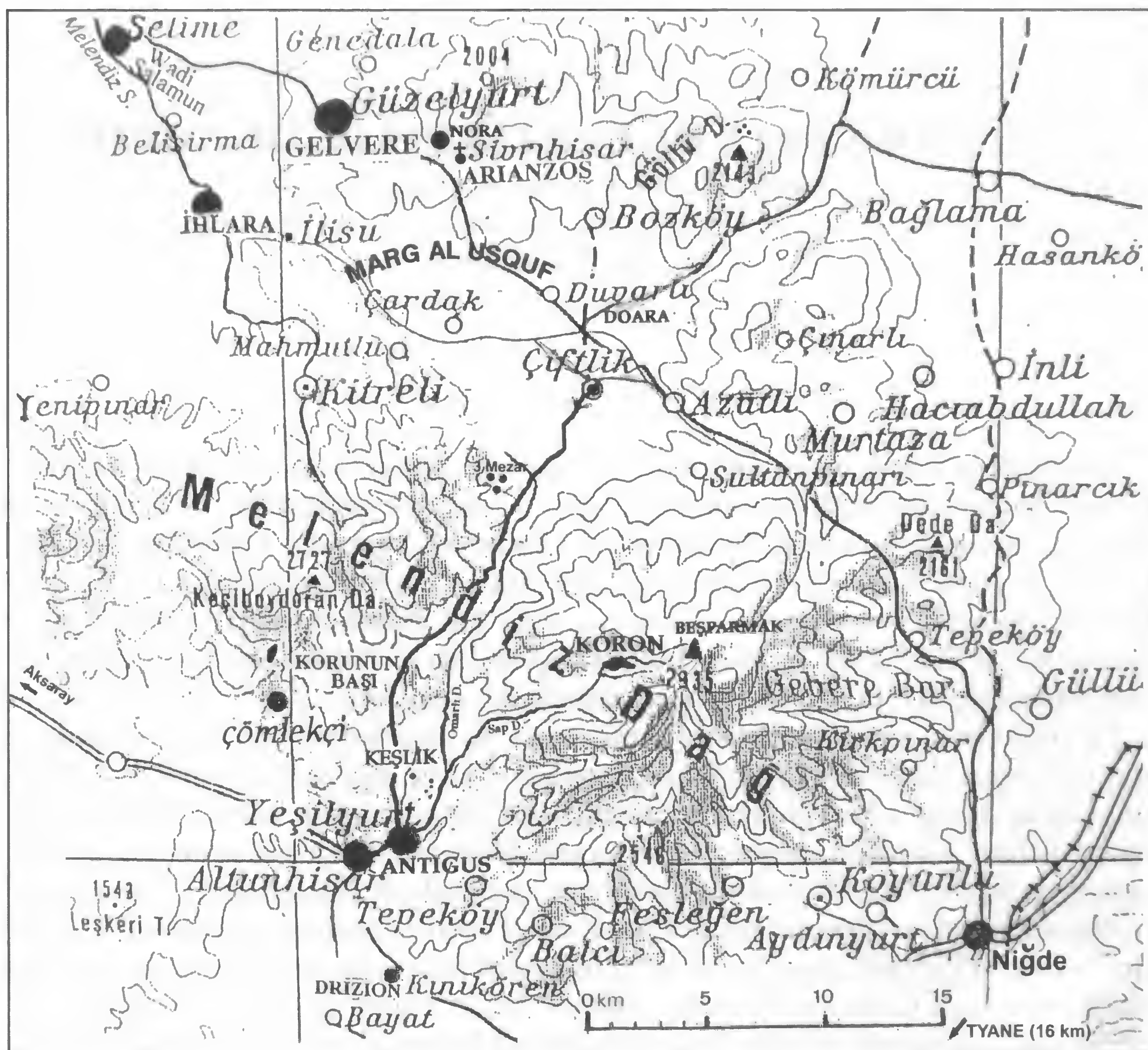


Fig. 1 – Carte de la région de Koron au centre des Melendiz dağları, au nord de la Tyanitide.

Enfin, à Gelvere/Gelveri (actuel Güzelyurt), à 30 km au nord-ouest de Koron (fig. 1), nous avons étudié dans une église enterrée l'exceptionnelle représentation funéraire de deux officiers byzantins, un scribon Léon et un tourmarque Michel, morts dans leur combat avec le diable[4].

I. À la recherche de la citadelle de Koron

Le massif des Melendiz dağları n'a pas attiré l'attention de Ramsay et de Miss Bell dans leur chapitre sur la ligne défensive du Kızıl dağı, Kara dağı, et du Hasan dağı que les Melendiz dağları prolongent à l'est[5].

4. N. Thierry, Portraits funéraires inédits de deux officiers byzantins morts au combat sur les frontières de la Cappadoce, *DChAE* 30, 2009, p. 169-176.

5. W. M. Ramsay, G. L. Bell, *The thousand and one churches*, London 1909, p. 279-294, 489-502.

La citadelle de Koron demeura longtemps de localisation incertaine[6]. Sur la carte de Kipert datant de 1854, elle est située sous le nom de Küre (pour Kure, proche de l'arabe Qurra) sur la rive d'un torrent qui descend des sommets du nord-est, vers Andugu. Honigmann, en 1935, avait admis cette localisation, comme nous-mêmes dans notre premier livre sur le Hasan Dağı, en 1963[7]. Klaus Belke et Friedrich Hild ont cherché Koron sur la route de Doara (Duvarlı) à Altunhisar, descendant le Omarlı dere, puis la vallée de Keşlik jusqu'à Altunhisar. Ils avaient ainsi dépassé le confluent du Sap dere qui, à l'est, mène à la citadelle du Kale Tepesi (fig. 1 et 2)[8]. Dans un vallon voisin, à l'ouest, ils trouvèrent une forteresse inconnue, au-dessus du village de Çömlekçi, au lieu-dit Korunun Başı (la tête de Koron). Elle dresse sa tour de guet à quatre étages, mi-rupestre, mi-construite, à l'entrée d'un ravin, au fond d'une petite zone d'habitats rupestres. Merveilleusement située comme poste de garde, elle regarde la plaine qui, au sud, s'étend jusqu'au Taurus. Après eux, nous l'avons visitée en 1999 et nous l'avions antérieurement présentée sous le nom de Koron[9]. Contrairement à Koron, invisible de la plaine[10], on la repère aux jumelles et au téléobjectif de la route d'Altunhisar à Aksaray. Sa haute tour a peut-être fait partie de la ligne des feux entre Loulon et Keçikalesi dans le Hasan dağı[11]. Peut-être Korunun Başı



Fig. 2 – Photo satellite de Koron et de Korunun Başı, a13 km à l'ouest (photo Google).

6. Bibliographie de base : F. Hild, *Das byzantinische Strassensystem in Kappadokien*, Wien 1977, p. 41-63; F. Hild, M. Restle, *TIB. 2, Kappadokien (Kappadokia, Charsianon, Sebasteia und Lykandos)*, Wien 1981, p. 70-86, 216-217. G. Dagron, H. Mihaescu, *Le traité sur la guérilla (De velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas (963-969)*, avec un appendice par J.-Cl. Cheynet, p. 289-315, Paris 1986.

7. E. Honigmann, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071*, Bruxelles 1935, carte II; N. et M. Thierry, *Nouvelles églises rupestres de Cappadoce*, Paris 1963, p. 10-15, carte.

8. *TIB* 2 p. 124 et carte, où Koron est situé à l'ouest.

9. N. Thierry, *La Cappadoce de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout 2002, p. 15, pl. 9.

10. Cf. *infra* le récit d'une campagne arabe contrariée dans son expédition vers les terres byzantines.

11. Hild, *Das byzantinische* (cité n. 6), p. 53, fig. 22-23; p. 47, fig. 7-10; Keçitkalesi : al-Ağrab, Argos, cf. *TIB* 2, p. 135-136.



Fig. 3 – Photo satellite de Kale Tepesi (Koron) (photo Google).

était-elle un point d'avant-garde pour la citadelle de Koron ; elle est à 13 km à l'ouest à vol d'oiseau (fig. 2)[12].

Notre découverte, en 2005, de la citadelle de Koron, au cœur du massif volcanique des Melendiz dağları, fut fortuite, alors que nous recherchions la forteresse de Drizion où Nicéphore Phocas avait installé la cour impériale entre ses deux campagnes de 964 et 965, lors de sa reconquête de la Syrie (fig. 1)[13]. Les jeunes habitants de Yeşilyurt, rencontrés bien au sud, nous vantèrent leur vallée et le grand château, plus important que celui dont nous leur parlions, à Çömlekçi plus à l'ouest, que nous avions visité quelques années plus tôt sous le nom de Korunun Başı. Notre curiosité fut ainsi éveillée (fig. 3).

La ville d'Yeşilyurt s'est administrativement détachée d'Altunhisar voisine dont elle est l'extension vers le nord-est, remontant la vallée de l'Andugu su en dessous du confluent des deux vallées d'origine, celle du Sap dere à l'est et celle de l'Omarlı dere au nord. En ville, l'accueil fut des plus aimables, le maire, M. Ünal Yılmaz, instituteur en retraite, étant satisfait qu'on puisse s'intéresser à sa région dont il était bon connaisseur. Après

12. F. Hild, Il sistema viario della Capadocia, dans *Le aree omogenee della Civiltà Rupestre nell'ambito dell'Impero Bizantino : la Cappadocia*, a cura di C. D. Fonseca, Lecce 1981, p. 115-123, ici p. 121 ; *TIB* 2, p. 172-173 ; cf. Hild, *Das byzantinische* (cité n. 6), p. 50.

13. Jean Skylitzès, *Empereurs de Constantinople*, trad. et annoté par B. Flusin et J.-Cl. Cheynet, Paris 2003, p. 225-227, 268-270 ; G. Schlumberger, *Un empereur byzantin au Xe siècle, Nicéphore Phocas*, Paris 1890, p. 422, 426, 502 ; Hild, Il sistema (cité n. 12), p. 121, « un ruscello proveniente dai monti Melendiz dağları [...] que trasforma l'intera zona circostante in una fertile oasi », principalement par la rivière d'Andugu ; *TIB* 2, p. 172-173.



Fig. 4 – Les deux massifs de Koron en perspective, soir d'été 2009 (photo Durmuş Üçgün).

nous avoir montré la grande église byzantine d'Antigus, en croix inscrite à coupole[14], il nous mena en voiture, non sans difficulté, à la dernière yayla, à 13 km en amont de Yeşilyurt, non loin du Kale Tepesi. C'est de sa yayla que nous découvrîmes la forteresse de Koron (fig. 4). Notre première visite fut suivie d'expéditions courtes en 2006 et 2008, limitées aux bases du massif peu difficiles à pénétrer et de visites des parties hautes entre 2009 et 2011.

II. La région de Koron dans l'histoire

La région des Melendiz dağları, dans la partie centrale de la Cappadoce, garde des riches vestiges archéologiques du temps du royaume néo-hittite de Tuwana, fondé par le roi Muwaharna, père de Warpalawa (738-715 av. J.-C.)[15]. Au VIIIe siècle, l'art reflétait celui des civilisations assyrienne, araméenne et phénicienne. Mais la mythologie hittite se

14. Beau monument d'architecture connu à l'inventaire, mais dont la restauration nécessite d'importants travaux (renseignements tenus de Banu Çelebioğlum, assistante du Pr. Ağaryılmaz, d'Istanbul, que nous remercions ici). Ce monument semble dater du haut Moyen Âge et avoir été en usage jusqu'au bas Moyen Âge ; transformé en mosquée, il est actuellement abandonné. Le maire nous renseigna également sur les fouilles antiques voisines, et sur le château occupé au XIXe s. par un « bandit », du type d'aventuriers fréquents à l'époque. Par la suite, l'aide de l'agence touristique de nos amis Ahmet et Osman Diler d'Avanos s'associa aux interventions locales des habitants de Yeşilyurt. La région voyait peu d'étrangers.

15. D. Berges, I. Nollé, *Tyana : archäologisch-historische Untersuchungen zum südwestlichen Kappadokien*, Bonn 2000, t. 2, p. 465-468.

perpétuait. Comme dans les autres petits royaumes, dominait un grand dieu de l'orage, dispensateur de l'eau bénéfique et, par conséquent, dieu de la végétation. Le superbe bas-relief d'Ivriz (au sud d'Ereğli), élevé au-dessus d'une source, et sa réplique à Ambar Deresi montrent le dieu Tarhunzas tenant les épis de blé et les grappes de raisin devant son dévot, le roi Warpalawa[16]. D'autres monuments sculptés et des hiéroglyphes ont été repérés dans les montagnes périphériques[17]. À Keşlik, à quelques kilomètres au nord-ouest de Yeşilyurt, une grande stèle d'andésite, représentant le dieu Tarhunzas, était dressée sur un tertre au centre d'un vaste bassin montagneux au pied du massif central des Melendiz dağları. Aujourd'hui, le fils du propriétaire montre avec fierté le socle creusé dans lequel était plantée la stèle votive que son père avait naguère portée au musée de Niğde. Là sont réunies des gravures rupestres contemporaines trouvées dans la vallée voisine de Keşlik, lieu de passage entre Altunhisar et Çiflik[18]. Des lions de style assyrien provenant du Göllüdağ, non loin au nord-est, ont été partagés avec le musée archéologique de Kayseri[19].

En l'absence de témoignages archéologiques de l'époque perse[20], on retrouve la région, à l'époque hellénistique, sur les confins nord de la Tyanitide. Dans sa *Géographie* XII, 1, 4, Strabon précise que la Cappadoce, « sous Archealos et sous les rois précédents [...] était divisée en dix stratégies, dont cinq formaient l'ensemble des stratégies du Taurus, la Mélitène, la Cataonie, la Cilicie, la Tyanitide et la Garsauritide ». Le géographe décrit la Tyanitide comme un « territoire vaste et fertile » dont l'importance tenait à sa situation au nord des « Portes ciliciennes, passage le plus aisé et le plus généralement pratiqué par tous les voyageurs pour gagner la Cilicie et la Syrie »[21] ; il évoque ses plaines vides de villes, mais avec des places fortes sur les montagnes, dont Nora, près de Sivrihisar, où le roi Eumène fut assiégé un an par Antigone Ier (320 av. J.-C.)[22]. Grâce aux voies de communication, la vie régionale continue à l'époque hellénistique (à laquelle nous pensons pouvoir rattacher le tombeau creusé dans le rocher de Koron, présenté à la fin de l'article), romaine et protobyzantine[23].

16. *Ibid.*, t. 1, p. 99-103, pl. 42 et 44.

17. Ramsay – Bell, *The thousand and one churches* (cité n. 5), p. 502-512.

18. Berges – Nollé, *Tyana* (cité n. 15), p. 22-25, p. 99-106, pl. 38-49 ; A. Çinaroğlu, New Iron age discoveries around Niğde, *Anadolu* 2, 1989, p. 1-8, pl. I-IV, aimablement communiqué par Ünal Yılmaz.

19. Du milieu du viiie s., cf. E. Akurgal, *Späthethitische Bildkunst*, Ankara 1949, p. 58, 66, 75, pl. 36a. Sur les cartes, marqués Harabe = *ruines*. Cf. Thierry, *La Cappadoce* (cité n. 9), p. 23, fig. 5, 6.

20. En revanche, P. Debord, *L'Asie Mineure au ive siècle (412-323 av. J.-C) : pouvoirs et jeux politiques*, Bordeaux 1999, p. 30-31, 38-40, 174, 331 et suiv., 357 et suiv., insiste sur la permanence de l'administration perse.

21. Strabon, *Géographie* XII, 2, 7. Hild, *Das byzantinische* (cité n. 6), p. 51-59, fig. 24-26 ; Thierry, *La Cappadoce* (cité n. 9), pl. 10 ; sur l'état actuel du site, N. Thierry, Les portes ciliciennes, dans *Passer les monts : le franchissement des montagnes dans l'Antiquité grecque et romaine : actes du XXXIXe congrès de l'APLAES, Grenoble, 19 au 21 mai 2006*, sous la dir. de B. Gain, Grenoble 2007, p. 73-82 ; cf. Berges – Nollé, *Tyana* (cité n. 15), p. 9-25 (richesse de la région et son importance comme nœud routier de l'Antiquité jusqu'aux premières invasions arabes), p. 465-516 (jusqu'au Moyen-Âge).

22. Strabon XII, 2, 5, éd. F. Lasserre, p. 54, n. 1. Nora est à une vingtaine de kilomètres au nord du Kale Tepesi. Routes dans Hild, *Das byzantinische* (cité n. 6), fig. 12-14.

23. *TIB* 2, p. 298-299. Trois tombeaux romains m'ont récemment été présentés par Mahmut Say sur une route de Çiflik ; dans les Melendiz on nous a montré quelques nouvelles petites nécropoles

Entre les Byzantins et les Arabes, du VIIe au Xe siècle, l'ensemble volcanique des Melendiz dağları constitua un rempart discontinu plus ou moins parallèle au Taurus dont il est séparé par la plaine de la Tyanitide. C'est cette barrière – le « district de Qurra, entre Qurra et Durra » – que les Arabes installés au sud du Taurus franchissaient pour gagner l'Anatolie (Tabari)[24]. Ainsi, au cours de sa mission en terre byzantine, sous le règne du calife al-Wathiq (842-847), un astronome arabe visita les « gens des cavernes », où nous croyons reconnaître en premier ceux de la région de Selime (Wadi Salamun), comme le raconte Ibn Khordâdhbeh : « Je l'ai recueillie de la bouche de Mohammed ibn Mousa lui-même : le roi des Romains envoya une personne qui, de la frontière, me conduisit d'abord à Korra. Puis nous continuâmes notre route et arrivâmes, en quatre journées, devant une colline dont le diamètre à sa base avait moins de mille coudées. Un conduit souterrain, dont l'entrée s'ouvre à ras de terre, donne accès au gîte des gens de la caverne »[25]. De Qurra, il fallait traverser la cuvette de Marg al-Usquf (le pré de l'évêque, cf. fig. 1)[26], passer par Çiflik et Duvarlı (Doara). Ce trajet était le plus court mais difficile en raison des reliefs volcaniques et de la présence cachée de Koron, nommée tantôt « forteresse », tantôt « ville ».

Les frontières montagneuses furent alors organisées en circonscriptions militaires : clisures, tourmes et thèmes[27]. Koron devient le siège du stratège de Cappadoce probablement dès le premier quart du IXe siècle et le demeure jusqu'à la fin du siècle; le stratège et ses troupes sont alors chargés de la surveillance d'une région étendue du Taurus au sud, au fleuve Halys au nord, de la Lycaonie à l'ouest et au-delà de Kayseri, à l'est[28]. Les grandes expéditions arabes à travers les montagnes des Melendiz et la vallée de la rivière homonyme jusqu'à Wadi Salamun puis Archelaïs (Aksaray) sont connues surtout par les sources arabes, plus ou moins répétitives[29].

préromaines. Une équipe italienne fouille actuellement, près de l'aqueduc de Tyane, une basilique protobyzantine avec baptistère.

24. Entre Koron et Doara (Duvarlı), voir Vasiliev, *Byzance* (cité n. 1), t. 1, p. 150 et 295-297 (à propos de la campagne d'Amorium, 837-838).

25. Ibn Khordâdhbeh, *Kitâb al-masâlik wa'l-mamâlik (Liber viarum et regnorum)*, ed. M. J. de Goeje (Bibliotheca geographorum Arabicorum 6), Lugduni Batavorum 1889, p. 78-79, cf. *TIB* 2, p. 216. Pour Selime, château et monastère rupestres, *TIB* 2, p. 269-270, L. Rodley, *Cave monasteries of Byzantine Cappadocia*, Cambridge 1985, p. 63-85; dossier personnel sur la salle funéraire décrite par Ibn Khordâdhbeh, p. 79.

26. Vraisemblablement en raison de la tradition locale attachée aux terres patrimoniales de Grégoire de Nazianze, dont témoigne encore la Kızıl kilise au pied de Sivrihisar.

27. Cf. la bibliographie afférente à *TIB* 2, p. 70-105 (jusqu'en 1981); puis celle de Dagron – Mihaescu, *Le traité sur la guérilla* (cité n. 6), p. 215-257 : « Tactique et stratégie de guérilla : la frontière et les frontaliers »; J.-C. Cheynet, G. Dédéyan, Militarisation de l'Empire et intégration des Arméniens (582-842) et Les Arméniens associés à l'Empire (842-1028), dans *Histoire du peuple arménien*, sous la dir. de G. Dédéyan, Toulouse 2007, p. 300-308 et 308-326, ici p. 300-313, 315-317. Cf. notre article sur une peinture de Gelvere, près de Wadi Salamun : Thierry, Portraits funéraires (cité n. 4).

28. N. Oikonomidès, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, Paris 1972, p. 48-49, n. 24 : « D'un passage de Théophane, p. 500, on retire l'impression que déjà en 813, la Cappadoce constituait une unité militaire à part, une *kleisoura* sinon un thème. La première mention connue d'un stratège de Cappadoce remonte à 830 (*Théoph. Continué*, p. 118-121) »; cf. *TIB* 2, bibliographie p. 74-75, n. 148; p. 77, 82-83, 216-217. Contre l'hypothèse d'une clisure et pour une date haute de la création d'un stratège, voir Métivier, L'organisation (cité n. 1), p. 441-443.

29. Hild, *Das byzantinische* (cité n. 6), carte 2, routes c et d, p. 48-51.

Les chroniqueurs citent un premier siège de Koron en 803, puis, sa prise et destruction par al-Ma'mun en 830[30]. Al-Mu'tasim, en 837-838, envahit la région lors de sa grande expédition d'Amorium, ville considérée comme « l'Œil et le fondement de la Chrétienté », pour être la terre natale de la dynastie isaurienne. Tabari décrit cette armée comme aucun calife n'en avait encore créé, ainsi que les manœuvres de son avant-garde, commandée par le général turc Ašinas. En attendant des renforts au nord de Qurra, dans le bassin de Marg al-Usquf, celui-ci envoya 200 cavaliers dans les environs de la forteresse pour savoir où se trouvait l'armée byzantine. Le commandant de la place, averti, installa ses troupes en embuscade en haute montagne, mais les Arabes envoyés en reconnaissance, renseignés par un prisonnier, contournèrent Qurra pour refluer au nord, où ils rejoignirent les troupes d'Ašinas[31].

Les années 856-869 voient se déplacer les zones de bataille vers l'est en raison des campagnes byzantines contre les pauliciens, mais les Arabes, qui tinrent les cols du Taurus, continuèrent leurs raids saisonniers dans les plaines grecques de Cappadoce. Progressivement, les Byzantins reprirent l'offensive. De courtes expéditions militaires en réplique eurent lieu, dont les recensions sont confuses, ainsi pour celle de 878-879 qui cite cinq patrices byzantins du sud-ouest, dont celui de Qurra et de Séleucie, qui infligèrent une défaite écrasante à une troupe venue jusqu'en Lycaonie[32]. L'armée byzantine descendant en Cilicie essuya une défaite en 883, les stratèges des Anatoliques et de Cappadoce tombèrent, alors que le patrice de Qurra, blessé, put s'enfuir[33]. En août 897, les Arabes, s'avançant en Cappadoce, s'emparèrent encore une fois de Koron, mais les années suivantes, les combats terrestres et maritimes eurent lieu pour la possession de Tarse; les Byzantins l'emportèrent fin 901, assurant le front syro-mésopotamien[34]. Les premières années du xe siècle virent la frontière militaire de la Cappadoce du Sud s'avancer vers l'Orient[35].

30. VASILIEV, *Byzance* (cité n. 1), t. 1, p. 370 (du *Kitab-al-'uyun* : prise de Qurra et de Sinan = Akhisar); p. 391-392 (Ibn-Taïfur) : al-Ma'mun assiégea une place forte appelée Qurra, il s'en empara de vive force et ordonna de la détruire le 21 juillet 830. Une lettre de victoire d'al-Ma'mun, venant du Pays des Grecs, fut lue à Bagdad le vendredi 2 août 830; « Lorsqu'il eut conquis la place de Qurra et se fut emparé du butin, il acheta les prisonniers à ses soldats pour 56 000 dinars et leur rendit la liberté en leur donnant à chacun un dinar »; cf. le récit de Tabari, I, p. 101-102 : «Toute une série de forteresses grecques, incapables de résister à la puissance du calife, se rendirent à lui. La première qui tomba fut Mağida (Niğde), dans cette région des Matamir. Le calife fit grâce de la vie à la population de Mağida. Après la prise de celle-ci, Ma'mun assiégea une seconde forteresse cappadocienne, Qurra, qui, après une résistance acharnée, fut prise, et détruite. La population de Qurra implora la pitié du calife et Ma'mun fit grâce de la vie aux habitants de la ville conquise. »

31. Sur l'importance de cette campagne, VASILIEV, *Byzance* (cité n. 1), t. 1, p. 145-175, d'après *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ben Djarir at-Tabari*, cum al. ed. M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum 1879-, t. 3, p. 1236-1256. Pour les manœuvres dans la région de Marg al-Usquf et de Qurra, VASILIEV, *Byzance*, p. 295-297; pour l'épisode, p. 149-152.

32. *TIB* 2, p. 82-83, n. 212-213. Récit d'une opération punitive à Tarse, les Arabes ayant envahit la Cappadoce, dans DAGRON – MIHAESCU, *Le traité sur la guérilla* (cité n. 6), p. 165-169; J.-Cl. CHEYNET, Les Phocas, *ibid.*, p. 293-295, sur le rôle de Nicéphore l'Ancien. Tabari, ed. de Goeje, t. 3, p. 2178; Tabari dans VASILIEV, *Byzance* (cité n. 1), t. 2, 2, p. 13; *TIB* 2, p. 216, n. 6, 8, 13; p. 83.

33. *TIB* 2, p. 83, n. 220 (VASILIEV, *Byzance* [cité n. 1], t. 2, 1, p. 103).

34. *TIB* 2, p. 83, n. 25 (VASILIEV, *Byzance* [cité n. 1], t. 2, 1, p. 132-142).

35. *TIB* 2, p. 216, n. 6, 8, 13 16-19.

L'importance stratégique de Koron déclina conformément à l'évolution des combats, la guérilla du IXe siècle faisant place au Xe aux campagnes de la reconquête des armées impériales[36]. S'il est difficile de savoir quand le site fut abandonné, signalons que dans le *De thematibus,* Constantin Porphyrogénète, après énumération des huit cités fortifiées de la Cappadoce II ou Cappadoce du Taurus, cite Koron à part, comme une « forteresse » (φρούριον)[37].

III. Le site de Kale Tepesi

a. Géographie du site

Au pied du sommet des Beşparmak (« les cinq doigts », 2935 m), au fond du bassin de réception des eaux, sur la rive gauche du torrent du Sap dere, hérissé d'aiguilles volcaniques, se dresse la citadelle (fig. 5 et 6). Le relief tourmenté d'un groupe de cratères érodés et l'assèchement des torrents en été expliquent les approximations cartographiques[38].

Les coordonnées GPS prises sur le terrain, à l'extrémité nord-est, sont : 38° 03′ 50″ N et 34° 29′ 27″ E. Celles de Google-Earth sont voisines : 38° 03′ 55″ N et 34° 29′ 20″ E. Les altitudes du tepe se situent entre 2002 et 2177 m.

Les photo-satellites de Google (fig. 2 et 3) définissent l'hydrographie du site, qui se trouve au confluent de deux torrents. Ces photos rendent compte aussi de l'ensemble du paysage entre Altunhisar et Çiflik, fait d'anciens volcans accolés à l'ouest aux deux cônes du Hasan dağı.

La montagne dite Kale tepesi (« le château du tepe ») est un îlot rocheux fait de coulées superposées, de nuées ardentes, matériaux tendres qui durcissent lentement, se tassent, se démantèlent et s'érodent[39]. Elle se présente comme une haute muraille en plusieurs blocs, surmontée de plans différents (fig. 5 et 6). Certains accès ont permis aux bergers d'y faire monter leurs troupeaux et des points d'eau torrentueux sont encore fréquentés par des chevaux sauvages à l'extrémité orientale de la paroi sud. Une source saisonnière se jette au nord, où la paroi est longée par le Sap dere qui descend du sommet (fig. 1 et 2), mais l'eau peut manquer passagèrement en période sèche. Les troupeaux de chèvres et moutons restent l'été jusqu'en octobre dans les montagnes. Les yayla sont peuplées du printemps à l'hiver ce qui explique qu'une cité dans l'enceinte de Koron y soit décrite à certaines périodes du Moyen Âge.

La haute façade sud de la forteresse, en forme de croissant, est suivie d'un long talus qui descend de la muraille rocheuse jusqu'au petit cours d'eau qui se jette dans le Sap dere. Le fond du vallon est suivi parallèlement par une piste peu carrossable.

36. Dagron – Mihaescu, *Le traité sur la guérilla* (cité n. 6), p. 239-245.

37. Costantino Porfirogenito, *De thematibus* II, introd., testo critico, commento a cura di A. Pertusi (Studi e testi 160), Città del Vaticano 1952, p. 65, l. 64-65.

38. Le site correspond à peu près à celui de Küre sur la carte de Kiepert, au Kale Tepe de la carte IGN de Niğde.

39. Nous remercions M. Jean Féraud (de Clermont-Ferrand) de ses indications. D'après lui, il s'agit d'ignimbrite, « lave particulière émise à l'état d'aérosols à haute température », et magma propulsé, sorte de mousse, qui durcit en plusieurs années. Il s'agirait ici « d'une barre d'*ignimbrite* hachée de failles ou plutôt de simples diaclases car sans rejet vertical ». À l'extrémité s'est constituée une couche inférieure de *prismation*, donnant des orgues qui ont fourni de grandes dalles aux constructeurs.

La façade est entaillée de brèches désordonnées qui brisent la ligne sommitale et individualisent les deux hauts massifs. Le plus haut, à l'est, est pyramidal et s'allonge en s'abaissant à son extrémité. Au centre le massif occidental est plus important. Il est surmonté d'un vaste plateau où se trouvaient jadis les établissements de la citadelle en partie réduits à des ruines au ras du sol. À l'ouest, il tombe verticalement sur des prairies en terrasses suspendues ou en pente douce. L'ensemble se présente comme une masse de lave pétrifiée, comme une forteresse naturelle inaccessible.

Il est très difficile de mesurer sur place tous les accidents du relief de ce massif, et nous donnons les dimensions approximatives d'après Google-Earth. La ligne en S de la longue face sud peut être estimée à 530 m, par segments de 212, 134 et 209 m, d'ouest en est, la largeur maximale étant de 238 m.

b. Organisation générale

Notre schéma géographique approximatif (fig. 5 et 6) permet de localiser les sites décrits. Notre description se fait en longeant la façade sud d'ouest en est, ce qui correspond à l'abord qu'il offre quand on arrive sur l'à-plat du site, près de la dernière yayla.

Du sol on distingue mal la conception de cet ensemble montagneux, en forme de croissant le long d'un axe ouest-est et centré par deux massifs séparés par une brèche, chacun marqué par un sommet.

Sur la pente ouest sont conservés quelques fragments de remparts qui ont conservé leur parement externe comme élément porteur, procédé de tradition romaine (fig. 7). On voit encore de rares trous d'observations. Plus haut, une terrasse herbeuse, qui couvre le cap ouest, a conservé un long mur de pierres sèches (fig. 8).



Fig. 5 – Vue du sud : les deux massifs ouest et est, et la brèche d'accès sud (cf. schéma fig. 6).

En arrière, après un champ de pierres dressées marquées de quelques pans de murs bien construits, se trouve un vaste espace qui descend en pente douce jusqu'à la faille de séparation des deux massifs de la montagne.

Ce vaste espace était celui des bâtiments du château dont ne subsistent vraiment que les fondations d'une vaste salle byzantine dont les murs renforcés de nombreuses fois traduisent les combats puis l'abandon (cf. *infra*).

La brèche sud est d'escalade délicate (fig. 5) et elle grimpe, séparée par quelques rochers de ceux qui soutiennent ce château fort (rectangle blanc des fig. 3 et 14). Cette voie a d'abord mené à des tunnels ; l'un à droite, bouché à 13 m, se dirigeait vers une zone centrale. Plus haut à gauche, un tunnel s'arrête à une porte murée. Cette brèche monte à un plat de 10 m, constituant un col servant de carrefour pour les multiples abords des sentiers des deux massifs. Cette place a été partiellement divisée par des gros murs protecteurs, ou plus tard par des murettes transversales. Tout droit, la place herbeuse du col se continue vers le nord par une brèche dont les deux parois rocheuses se rejoignent à mi-hauteur pour finir sur un à-pic, jusqu'au torrent qui court au pied de la montagne.

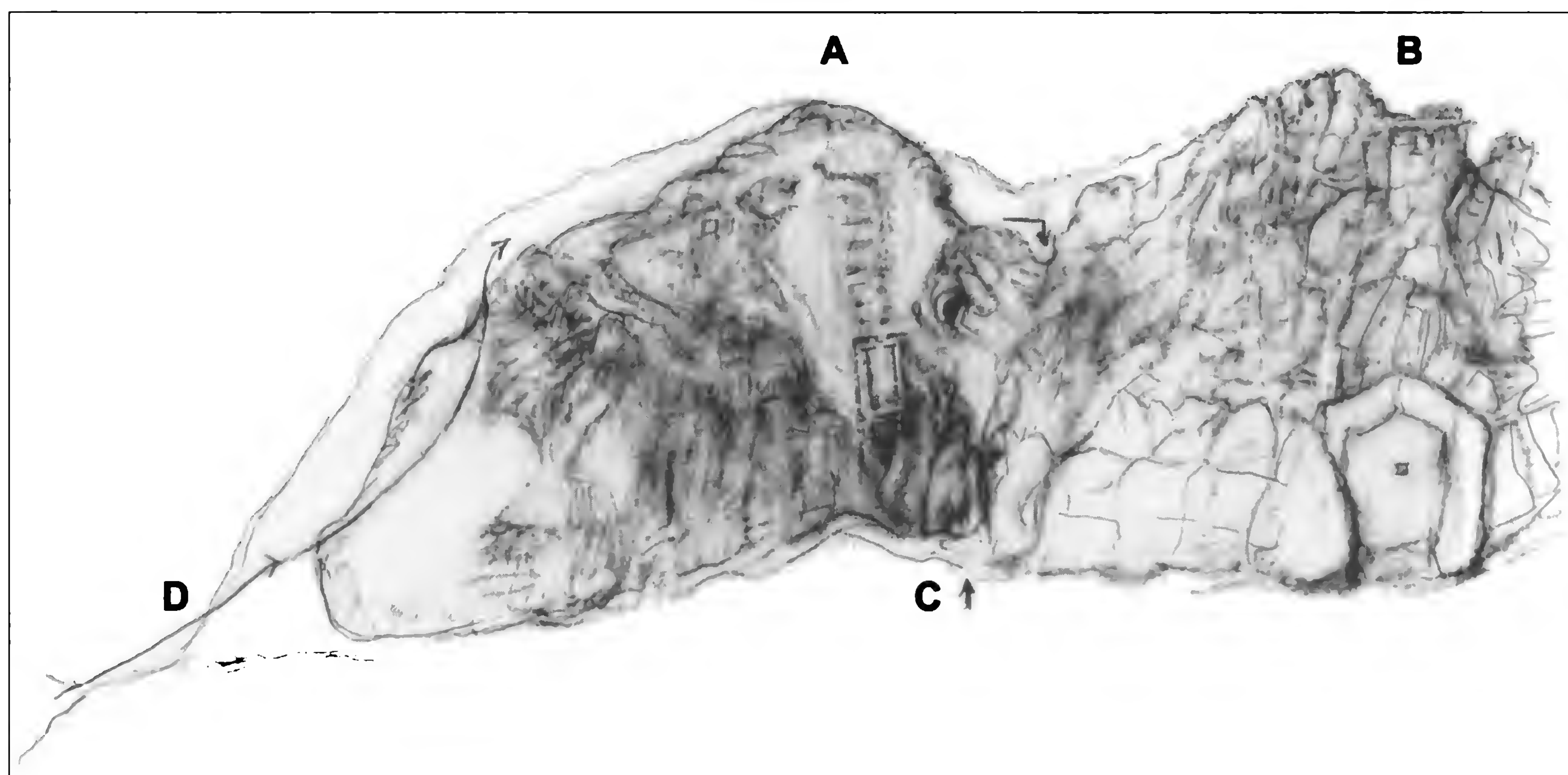


Fig. 6 – Schéma des deux massifs de Koron.
Les champs du château-fort sont mis en plan vertical (cf. fig. 3 et 5).
Les massifs sont vus du sud, décrits d'ouest en est (c'est-à-dire de gauche à droite).

A : Massif occidental des établissements médiévaux ; au centre, une salle byzantine ruinée, prolongée par une série de bâtiments écrasés au sol. À l'ouest, sur le cap sommital, nombreuses ruines dispersées dans les rochers.
B : Massif oriental de destination militaire. On y monte par deux chemins rocheux périphériques, devenant chemins de ronde creusés dans le rocher près du sommet. En haut était installé un important poste de guet ouvert au nord (fig. 21) mais regardant vers le sud, dont la face était protégée par une muraille complémentaire de bois avec tours (?) ; le rocher en porte les traces (fig. 22).
C : Entre les deux massifs, deux brèches, sud et nord, se rejoignent en formant une faille centrale aménagée. Elle comporte notamment un bassin d'eau permanente et des murs transversaux.
D : Le trajet fléché qui suit Koron d'ouest en est par le nord est le plus accidenté (l'escalade en a été effectuée en juin 2010), montant au sommet oriental en empruntant la brèche nord (fig. 9) et escaladant le versant nord (fig. 20). Le départ se fait de la vallée, le long du Sap dere.



Fig. 7 – Ruine de fortification, sur la pente rocheuse du cap ouest. Le mur externe soutien la pente.



Fig. 8 – Koron, cap ouest du massif occidental, sans visibilité au sud ; sentier qui tourne à droite, vers l'ouest.

Cette brèche nord descend presque verticalement et on la quitte alors à gauche par une sente creusée en surplomb le long de la falaise, pour descendre vers l'ouest (fig. 9).

C'est le passage nord qui était le plus difficile pour l'assaillant et la verticalité était renforcée à mi-course par un mur joignant les parois. Ce type de barrage des cheminées d'accès est un type de fortifications connu[40]. Un troisième pont est à demi détruit à côté des ruines d'un pont sur le ruisseau, portant des traces de modifications tardives.

En haut, un premier mur fermant le col, ayant été détruit plusieurs fois et renforcé en proportion, indique la réalité de nombreux sièges. Il avance encore sa masse énorme pleine de parpaings et cailloux. On retrouve le même mode de réparations, hâtives et puissantes, que pour les restaurations du château qui se dressait en partie au-dessus du vide comme point de guet et de défense (cf. *infra* fig. 16).

Dans la faille aménagée en couloir et lieux de croisement entre les deux massifs, ouest et est, on remarque une fontaine à voûte et un bassin bien taillés, de 2 m de large environ (fig. 10 et 11). La fontaine a été installée au pied du talus, en contrebas du terrain où se trouvent les ruines du château. À propos de cette proximité, les archéologues J.-P. Adam et

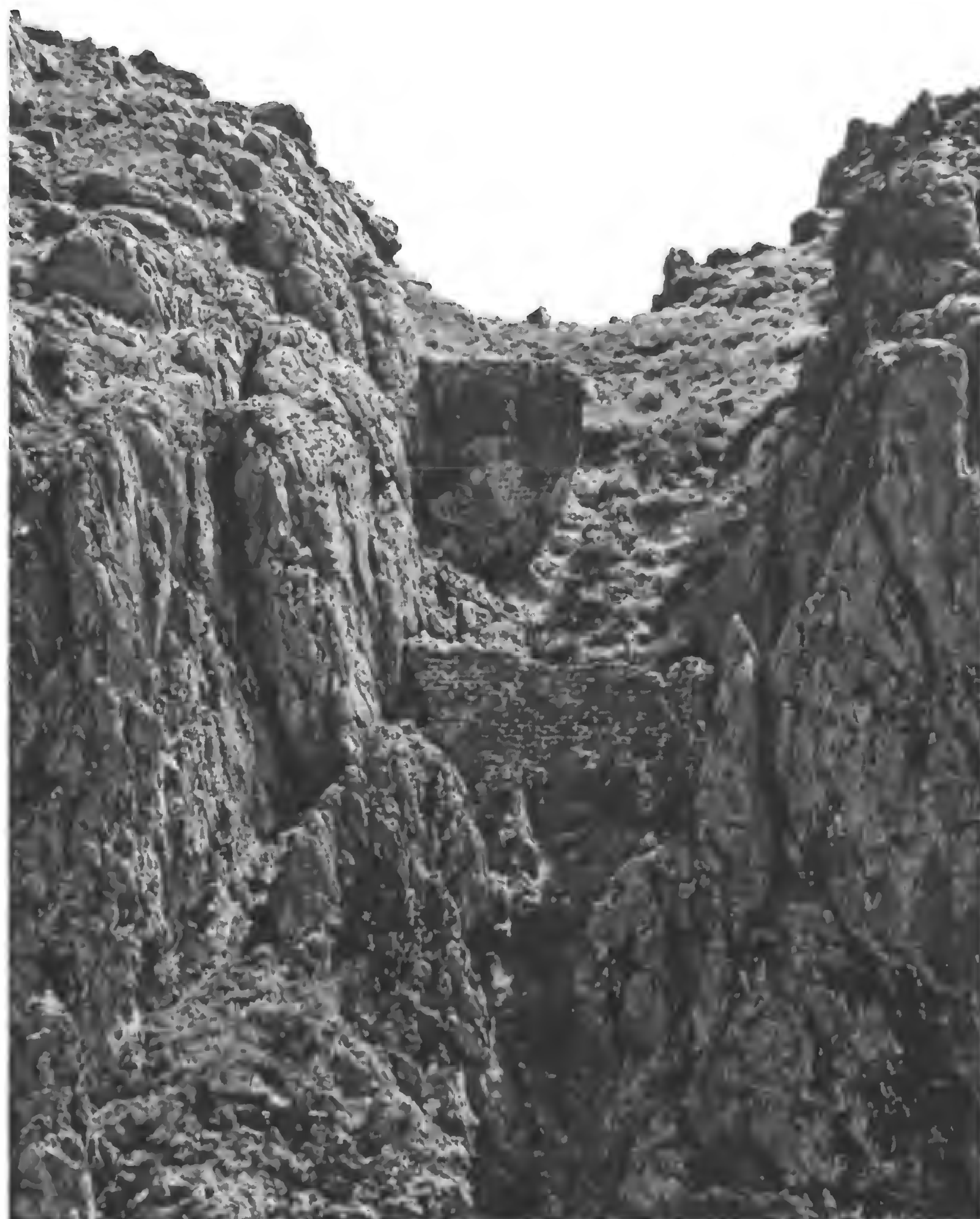


Fig. 9 – Sortie du col par la brèche nord et murs transversaux.
À mi-pente on a ouvert une sortie latérale étroite pour regagner l'extrémité ouest de la citadelle.

40. Ce double emploi « est connu des constructeurs de forteresses en nid d'aigles, ainsi à Puilaurens en pays cathare et sur le flanc est de la citadelle d'Ani » (communication dont je suis redevable à Ph. Dangles).

N. Faucherre m'avaient signalé en janvier 2010 les dispositions comparables de la salle du palais de Sahyun (Saône), et celle-ci portée sur arcades internes dans ses murs d'enveloppe.

Derrière ses remparts rocheux, le sol profond du tepe et les pentes qui l'encadrent sont des terres volcaniques meubles. Cette masse centrale peut servir de réserve d'eau. D'octobre à avril, les pluies et les neiges constituent des réserves d'eau, et l'air est glacé[41]. Ces conditions nous paraissent expliquer l'existence de ce bassin toujours plus ou moins plein d'eau, creusé dans le bord de la dépression qui sépare les deux masses de terre, surtout celle de l'ouest, très volumineuse et sous-jacente aux bâtiments du château. Il est vraisemblable qu'il s'agit d'une nappe phréatique, compte tenu de la permanence de l'eau relativement claire et de profondeur variable (80 à 120 cm environ d'après nos observations).

c. Défenses hors murs de l'extrémité orientale

Au pied de la face sud du massif oriental, on remarque non loin de la brèche principale, à droite, la façade à fronton du tombeau antique. Une plaque rocheuse qui longe le côté gauche de sa façade abritait une entrée primitive (fig. 12 et 13) et une zone très remaniée au cours des siècles sur toute la hauteur de cette face. Elle a été détruite et le lieu est méconnaissable, mais en hauteur reste suspendue une partie de l'escalier qui se glissait dans une faille protectrice. Il faut supposer une destruction par le feu lors d'un assaut. L'escalier sinue dans la paroi, jusqu'à une porte ouvrant aujourd'hui sur le ciel.

Au pied du rocher, en avant de cette entrée détruite commençait un mur de protection et des ruines d'établissements visibles sur la photo satellite (fig. 3). Des fortifications de lave rouge s'étendaient de la base de la brèche principale jusqu'à l'extrémité du cap rocheux où un chaos rocheux a définitivement obturé un tunnel il y a quelques décennies. À mi-pente a subsisté un fragment d'un beau mur et particulièrement le saillant d'une tour d'architecture savante de 12,80 m de façade et de 3,50 m d'avancée (fig. 12)[42]. La pente a glissé, éclatant et enterrant progressivement les murs, si bien qu'on a peine à distinguer que le mur était fait de deux parements de pierres taillées et d'un massif de mortier très dur, de cendre et sable volcaniques et de morceaux de basalte cassé. On remarque les assises régulières des moellons de taille inégale et la qualité des grandes dalles du chaînage harpé sur les angles. De 1 à 1,25 m, elles sont manifestement taillées à partir des orgues de la falaise voisine. La construction soignée suit la tradition hellénistique des constructions militaires[43].

d. La grande salle byzantine (fig. 12-18)

La vaste salle basilicale à l'extrémité du plateau central, au-dessus du débouché de la brèche sud, faisait partie, dans le courant du IXe siècle, de la résidence du stratège de

41. Cf. dossier photographique de Jean-Pierre Couprie sur les neiges de mai 2008. Il constata l'abondance des torrents et le ruissellement des pentes.

42. Philippe Dangles architecte d.p.l.g., connu pour ses relevés des remparts d'Ani (Ph. Dangles, N. Prouteau, Observations sur quelques forteresses de la région d'Ani, *REArm* 30, 2005-2007, p. 273-299), nous a amicalement analysé cette ruine de tour.

43. Cf. J.-P. Adam, Les composantes d'une fortification grecque, dans *À la découverte des forteresses grecques*, *Les dossiers d'archéologie*, n° 179, fév. 1993 p. 14-23 ; P. Ducrey et J. Favrod, Les fortifications grecques d'Asie Mineure, *ibid.*, p. 52-64, fig. p. 54, 61. Nous remercions Ph. Dangles.



Fig. 10 – Le col de l'entrée sud vers le nord. La fontaine est creusée dans la pente sud-ouest.



Fig. 11 – Le bassin et la voûte taillés dans le rocher avec soin.

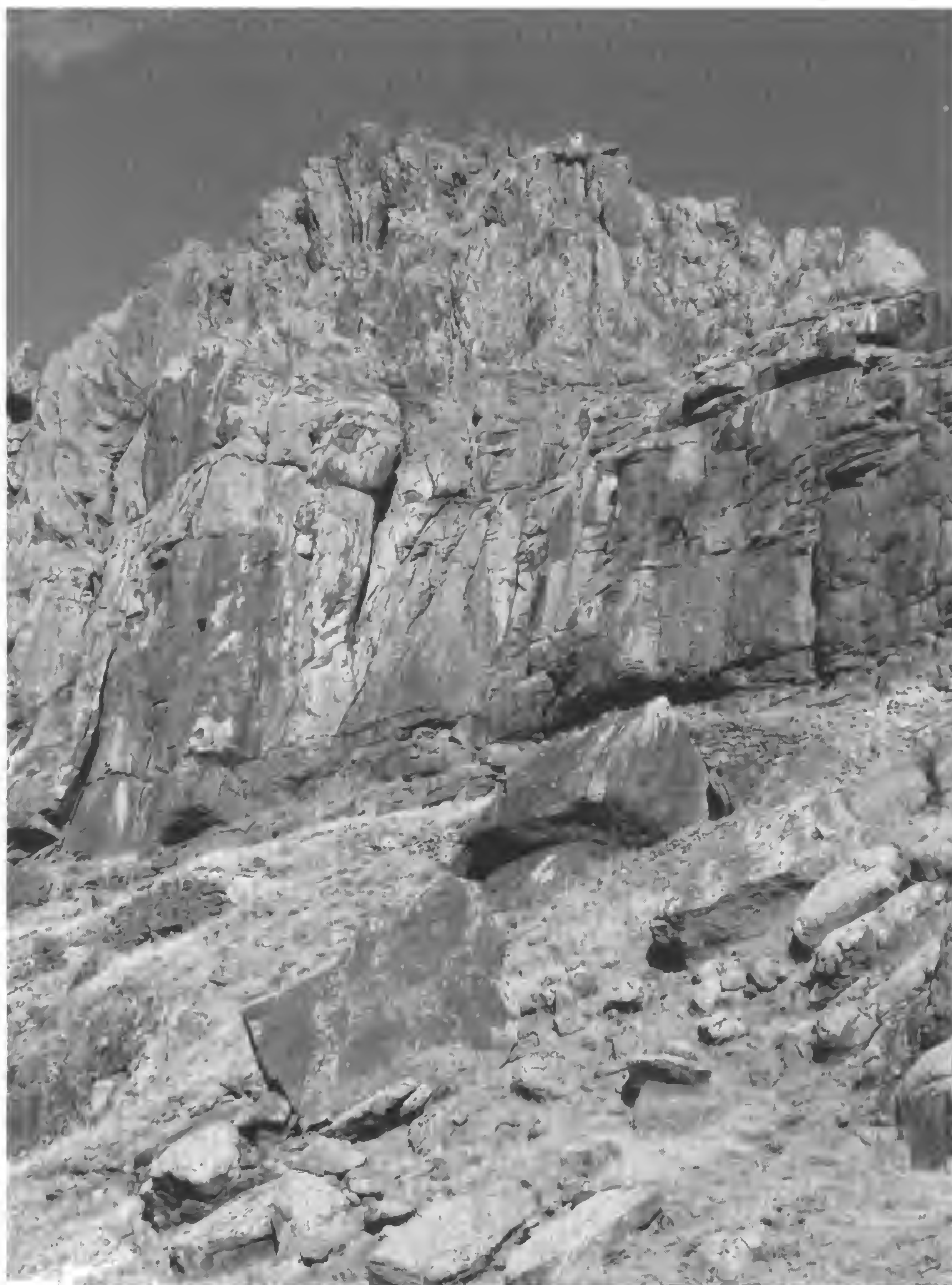


Fig. 12 – Face sud-est du massif oriental.
Le tombeau antique à mi-hauteur et le poste de guet médiéval au sommet.

Cappadoce, qui exerçait à la fois des fonctions militaires et administratives. D'environ 14 sur 8 m, de direction nord-sud, elle est le monument le plus remarquable du site.

Le sol est empli de terre et de végétation qui en rendent l'étude incomplète. La neige, en hiver, la remplit si bien qu'en juin 2010, nous l'avons trouvée avec des flaques et des herbes aquatiques si bien que le bas des murs en reste altéré.

La salle, installée sur l'arête de la falaise, était en partie enterrée (fig. 16), ce qui allégeait la poussée des terres sous-jacentes. Le procédé est connu à Constantinople pour des maisons construites en terrasses sous lesquelles on avait bâti des sous-sols ou des citernes comme fondations[44].

44. E. Mamboury, *Istanbul touristique*, Istanbul 1951 (Les citernes, p. 250-251).

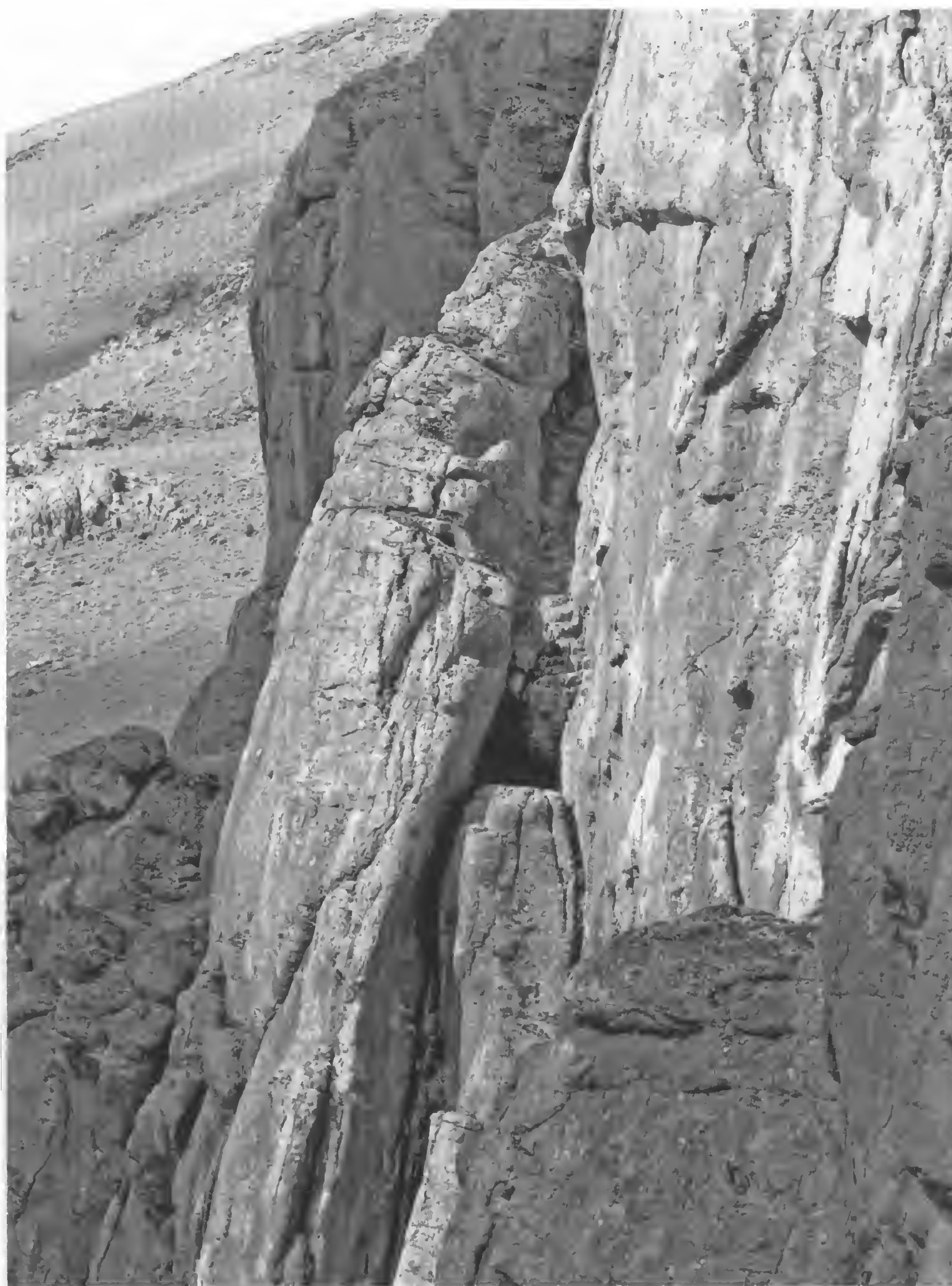


Fig. 13 – Détail de la fig. 12. Le long de la face du tombeau montait un escalier caché dont l'accès a été détruit.

Vers le bord de la falaise, on voit cette grande salle dans son enceinte mégalithique bien appareillée à l'origine (fig. 16 et 17). Le liant intérieur des murs comprend un mortier avec parpaings bruts dans un lit de chaux débordant abondamment (fig. 18). La paroi interne était conforme aux revêtements de lits de briques de l'architecture byzantine urbaine.

Elle fut plusieurs fois endommagée et restaurée, ce qui explique les épaisseurs irrégulières des murs, l'ajout de contreforts et la difficulté de reconstitution du monument primitif.

Elle était couverte d'une haute voûte en berceau sur d'épais chapiteaux-impostes de maçonnerie (fig. 20) et rappelle les nefs transversales de Mésopotamie comme celle de Salah.

L'entrée était au nord, marquée par une grande dalle, et précédée d'une petite pièce ruinée. La salle était peut-être surmontée d'un étage qu'on atteignait par un escalier extérieur



Fig. 14 – Plate-forme centrale du massif occidental, ruines du château en juin 2010.
On note les murs effondrés des bâtiments au nord de la grande salle visible sur la fig. 3.
En oblique entre l'angle nord-est de la salle et les rochers du premier plan, on voit le four à chaux éventré, la cendre s'écoulant au-dessus de son mur de parpaings.



Fig. 15 – La plate-forme centrale en octobre 2011, après des feux de broussailles. Tableau panoramique de la zone du château et du col central entre les deux brèches, avec le bassin taillé.

construit du côté est, ou par un autre au-dessus de la porte nord. Il n'est pas certain que le bâtiment ait eu un étage, mais peut-être a-t-il été tout simplement étêté par l'artillerie. La typologie étagée est connue dans l'architecture civile des résidences et châteaux d'Occident rattachés à la fin de l'Antiquité alors que l'habitat des élites médiévales était moins attesté en Orient[45]. On connaît cependant l'exemple géorgien de Lixni, en Aphxasie[46].

La paroi interne la mieux conservée est celle de l'est. On voit trois arcades appuyées jadis sur d'épais chapiteaux-impostes en relief de 58 cm qui devaient avoir été stuqués, réalisant de beaux mouvements de parois (fig. 20). Celles-ci étaient faites de lits de briques de 3,5 cm d'épaisseur entre des couches à peu près égales de fin mortier volcanique. Ce mode de revêtement est caractéristique de l'art pariétal byzantin depuis le ve siècle à Constantinople, illustré en Syrie par la basilique de Qasr ibn-Wardan, de 564.

À Koron, un four à chaux et à briques était en activité à proximité, à une vingtaine de mètres inférieurs au nord, présentant une partie de son enceinte de parpaings, des fragments de briques fines (dont une portait encore la trace des doigts qui l'avaient lissée) et sa descente de cendres. Le sol, non fouillé, sert de base aux feux des bergers. Les ouvriers cuisaient sur place leur matériel et il était d'usage d'utiliser la pierre locale[47].

L'examen comparé des deux illustrations fig. 10 et 15 permet de voir les chemins nombreux qui joignent les ruines des bâtiments du château (dont la grande salle était l'élément majeur) et les descentes vers le col. Celui-ci était un lieu de circulation mais aussi un centre de vie en raison de la source et des petits espaces végétaux voisins. Il est possible que des bâtiments domestiques aient été construits entre les deux sites[48].

Compte tenu de son installation proche de la paroi de la falaise, les renforcements de mortier armé, en arrière de la paroi sud, ont solidarisé le bâtiment à la montagne, sans doute dès l'origine, et plusieurs fois lors du IXe siècle (fig. 18). Manifestement, la résidence du stratège de Koron a souffert des techniques d'attaques des villes connues depuis l'Antiquité[49].

45. J. Mesqui, *Les châteaux forts : de la guerre à la paix*, Paris 1995, p. 79-93 : « les attributs civils du château-palais », image du pouvoir féodal. « *L'aula* forme l'essentiel, quelquefois unique, de l'ensemble castral », sous-titre de J.-M. Poisson, Châteaux en Rhône-Alpes, *Histoire et images médiévales*, n° 11, 2007-2008, p. 38-43.

46. L. Khroushkova, *Les monuments chrétiens de la côte orientale de la mer Noire : Abkhazie, IVe-XIVe siècles* (Bibliothèque de l'Antiquité tardive 9), Brepols 2006. Premier état du palais des IXe-XIe siècles plusieurs fois reconstruit. L'auteur cite les références de Noël Duval aux salles de réunions de l'Antiquié tardive, p. 128-129.

47. J.-P. Adam, *La construction romaine : matériaux et techniques*, Paris 1984, p. 74-84, fig. 153, 153, 166. À Koron, le four, important, n'a été inventorié que récemment par les bergers.

48. La question m'avait été posée par notre ami médiéviste, le Prof. Nicolas Faucherre.

49. On reprenait les procédés décrits d'après la *Poliorcétique* d'Héron de Byzance dont les rééditions sont nombreuses jusqu'aux temps modernes ; certains manuscrits illustraient les modes de constructions, d'autres reproduisaient les trépans qui percent les murs pour placer dans les trous des charbons mis à feu avec d'énormes soufflets, etc. Cf. chap. III La guerre de sièges, cf. Ch. Giros, Les Byzantins et la guerre, dans *Byzans : yapilar, meydanlar, yaşamlar*, ed. A. Pralong, Istanbul 2011 : p. 337-357 ; trad. fr. de l'auteur que nous remercions ici.



Fig. 16 – Salle principale en surplomb, construite avec des murs mégalithiques en externe, du mortier à parpaings au centre et des parois de briques à l'intérieur.



Fig. 17 – Les murs cyclopéens avaient été traités avec art, telle cette boutisse en équerre utilisée à l'angle nord-est. Plus loin, des contreforts de nécessité ultérieure.



Fig. 18 – Salle du château vue du nord, octobre 2011.
Au soleil couchant, vue sur l'ensemble de la salle détruite par les multiples attaques.
Avec nos alpinistes comme échelle.

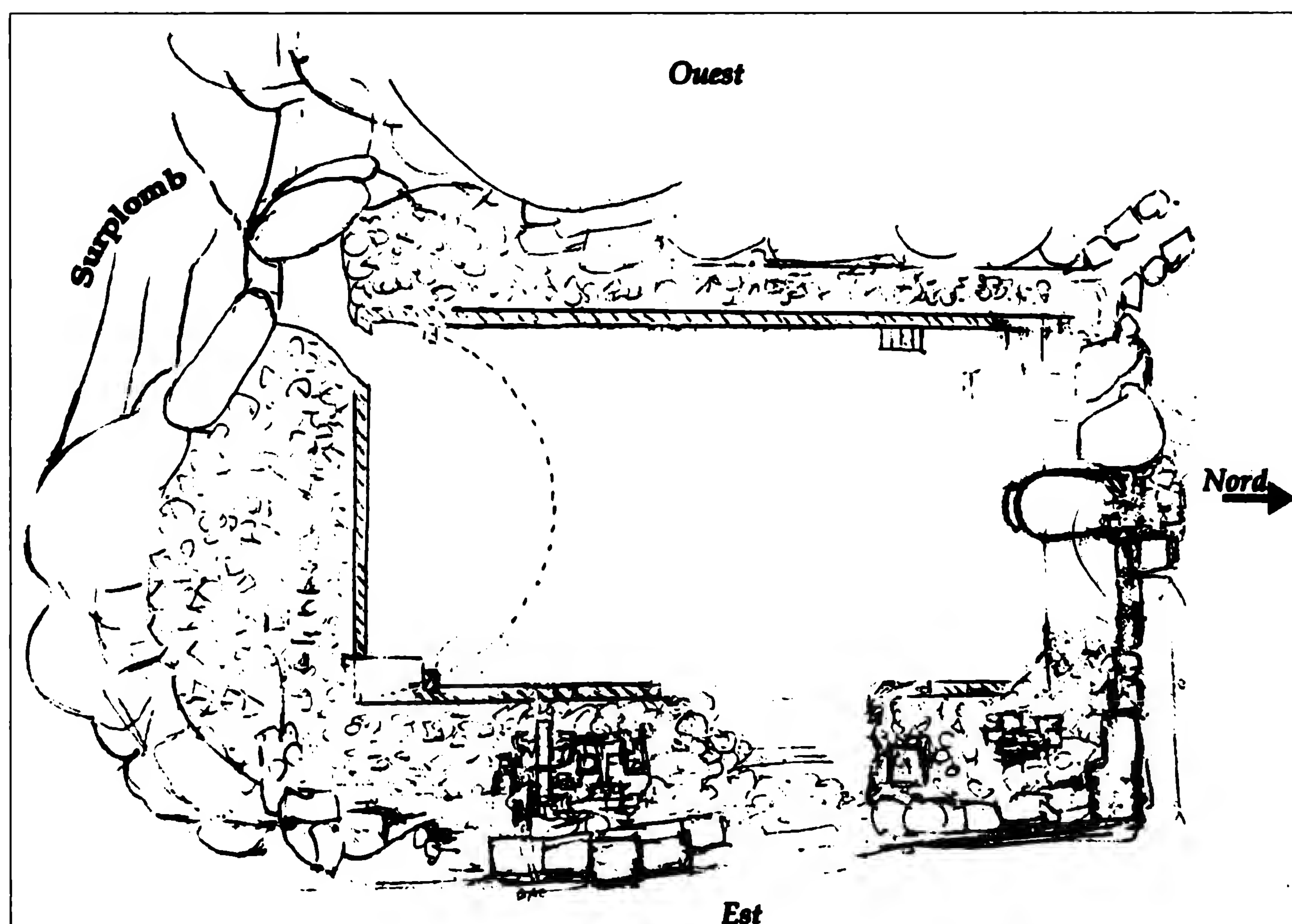


Fig. 19 – Schéma succinct de la salle de la citadelle. Dimensions : 14 × 8 m.

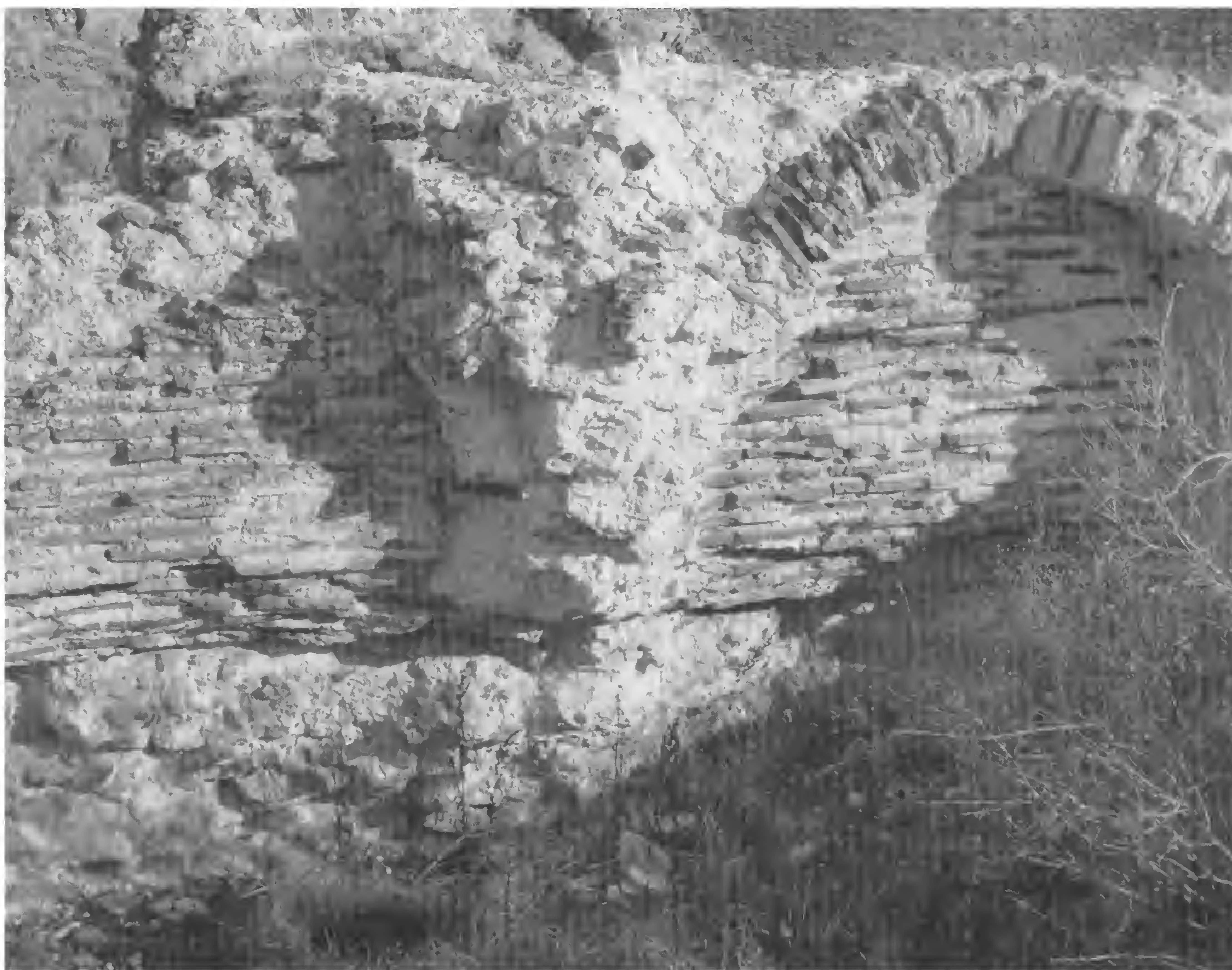


Fig. 20 – Détail de la paroi est qui a encore conservé à peu près son élévation.
Ici, le chapiteau-imposte, qui une fois stuqué devait avoir un bel effet entre les arcades.

e. Le sommet du massif oriental (fig. 21-24)

L'organisation du sommet oriental de Koron explique peut-être la longue survie de la citadelle. Un point stratégique entre le nord byzantin et le sud, d'où viennent les Arabes, ce sommet est consacré à la surveillance de l'ennemi et à la défense contre ses attaques.

Grâce aux postes d'observation établis sur les contreforts montagneux de 4,5 à 6 km de distance, la nouvelle était transmise au pas de course d'un relais à l'autre, jusqu'au poste de cavalerie en plaine qui avertira le stratège[50].

Le service de surveillance était assuré par les soldats issus d'une population frontalière, les « akrites », pour qui se battre est une activité permanente[51]. En 1890, Gustave Schlumberger, l'historien de Nicéphore Phocas, avait écrit d'eux : « les fameux akrites, seront choisis avec un soin extrême, parmi les soldats les plus braves, les plus intelligents, les plus dévoués. »[52]

50. Dagron – Mihaescu, *Le traité sur la guérilla* (cité n. 6), p. 246-248.
51. *Ibid.*, p. 243-247, 255-257.
52. Schlumberger, *Un empereur byzantin* (cité n. 13, p. 177).

Les faces nord et sud étaient différentes. Du côté nord la pente est forte, voire verticale comme la falaise l'est souvent de ce côté. De plus elle est hérissée d'aiguilles et les sentiers et escalier d'accès sont très étroits, tout en accédant à quelques petites casemates. C'est le côté des soldats byzantins assurant la relève (fig. 21).

Du côté sud, le relief est fait de plusieurs petits massifs superposés, avec des accès et balcons suspendus. Les hauts murs superposés ont été travaillés pour fortifier ce côté. On constate l'aménagement de petites terrasses jointes par un étroit trottoir, des consoles visibles à 2 m sous le chemin de ronde du poste de guet, et plus bas, des descentes jusqu'au bas de la pente (fig. 22). Près du sommet, le chemin de ronde est creusé hors de la vue jusqu'à une tourelle orientale (fig. 24).

Avec des spécialistes de l'escalade, on pourrait définir les travaux de fortification de cette face de la montagne, en particulier, les nombreuses échelles de courtines (fig. 21, 22). Il est manifeste que ce côté sud était sujet aux attaques : par l'artillerie comme on l'a constaté pour la forteresse du massif occidental, et par les troupes, à l'extrémité orientale de Koron, en raison d'un terrain plus favorable d'accès (fig. 3).

Au sommet se trouvait le poste de guet lui-même, très abîmé du côté sud alors que son accès est assez bien conservé au nord (fig. 21). La cellule était adossée à trois énormes blocs du bord rocheux creusé pour abriter un foyer qui servait sans doute aux veilleurs de garde. Un mince trou traverse la paroi ; il ne paraît pas avoir servi pour un signal lumineux mais semble plutôt avoir laissé passer un peu de fumée d'usage domestique (?). Un gros rocher oblong divise l'espace latéral en deux espaces de repos (?). Le sol de la cellule suit les rochers sur 7 m environ de périmètre intérieur. Fermée jadis, elle s'ouvre à présent, de chaque côté, sur le chemin de ronde, lequel est détruit au sud (fig. 22).



Fig. 21 – Vue générale de la pente nord du poste de guet
(côté accidenté avec escaliers et casemates).



Fig. 22 – Paroi sud du massif oriental.
Le témoin est sur le bord périphérique effondré du poste de guet, au-dessus des courtines ; détail des parois travaillées pour les travaux de fortifications (cf. fig. 23).

En avant, vers le nord, côté byzantin, on avait placé d'énormes pierres en équilibre pour soutenir une épaisse toiture de mortier qui coiffe encore l'habitat. Cette installation rustique, complétée jadis par du mortier dont il reste partout des morceaux, devait être viable.

Le chemin de ronde qui avait été taillé autour de cette cellule a été détruit par l'artillerie opposée. Sur la fig. 22, notre ami apparaît, en haut, sur le chemin abattu, du côté ouest de la cellule. À ses pieds on voit toute la muraille de rocher, pour construire en avancée des fortifications travaillées jusqu'au talus (cf. fig. 23). Nous n'avons pu examiner de près cette paroi.

Au terme de ces descriptions, Koron témoigne de ses destructions médiévales. Et le site nous a paru restituer le cadre de la guerre des frontières byzantines au IXe siècle, si vivantes dans le texte de Nicéphore Phocas (se rapportant au milieu du Xe siècle) et les commentaires de Gilbert Dagron.

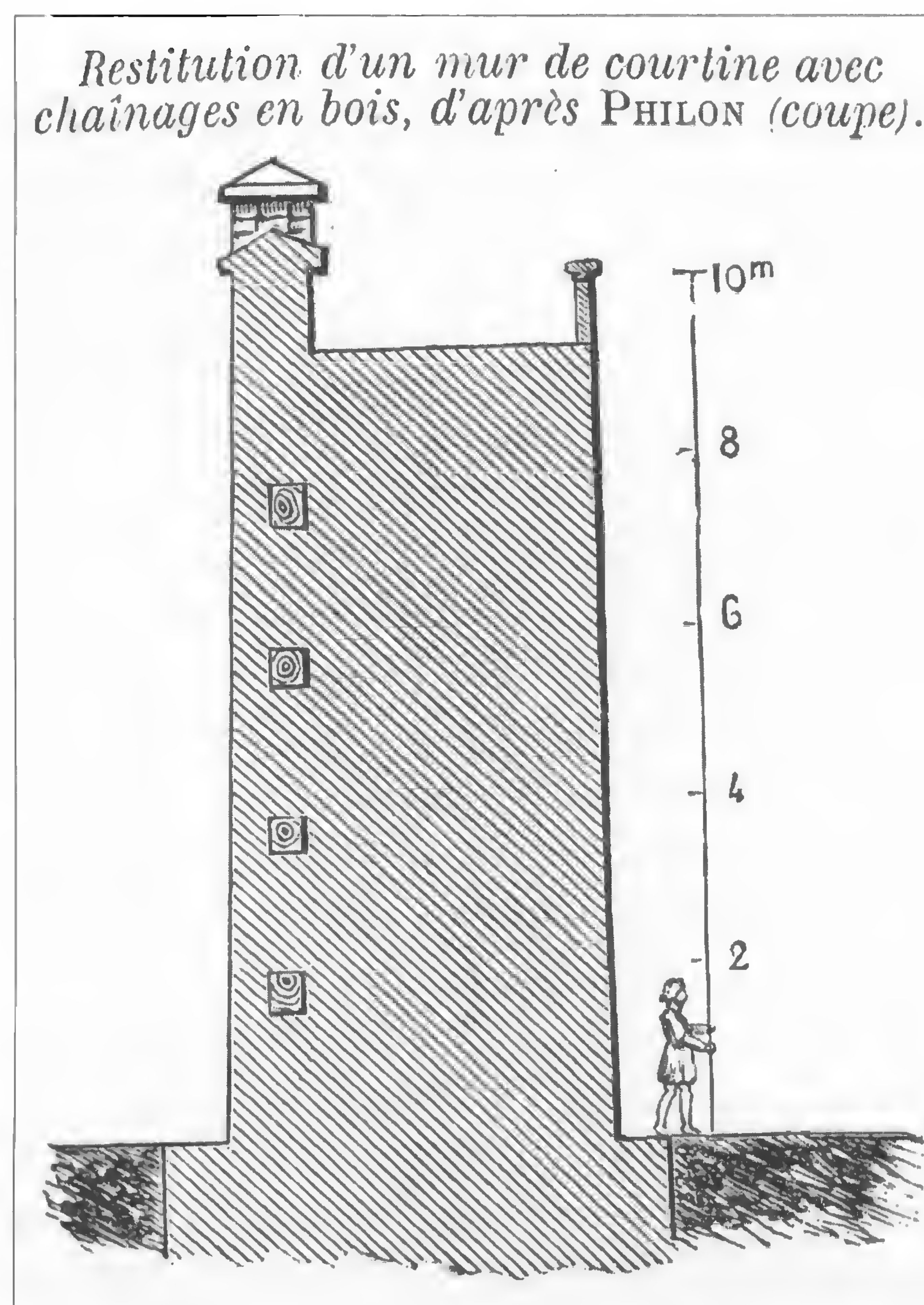


Fig. 23 – Schéma d'architecture militaire, mur de courtine (Philon de Byzance, *Poliorcétique des Grecs : traité de fortification, d'attaque et de défense des places*, trad. par A. de Rochas d'Aiglun, Grenoble 1872, p. 33).



Fig. 24 – Chemin de ronde creusé autour du poste de guet au sommet du massif oriental.

f. Le tombeau de la face du massif oriental (fig. 25-27)

Le tombeau, dont la chambre funéraire conserve des fragments de peintures guère identifiables, se projette sous le sommet qui servit de poste optique au Moyen Âge. Sa façade a été régularisée pour être au centre du massif oriental de Koron. La visite de ce tombeau se fait en rappel, en descendant d'une des terrasses rocheuses supérieures.

Le rocher était terriblement dur et cela explique les faibles dimensions : l'entrée est de 1,20 m de haut et 1,45 m de large, et au fond dans la cavité environ 2,40 m ; profondeur environ 1,75 m. Ces deux dernières dimensions font penser qu'on a déposé au fond un corps dans un sarcophage de terre[53]. À l'intérieur, les parois sont d'une taille très irrégulière, les failles ont gêné les ouvriers. Sur la paroi externe, on croirait à un revêtement mais il est épais et si dur qu'on dirait de la lave. Les mouvements triangulaires du plafond de l'entrée font penser à un essai d'architecture (fig. 26), mais là encore la dureté de la pierre a été l'obstacle. Dans la tombe elle-même, un trou ressemble à une crapaudine, cavité qui reçoit le pivot d'un arbre vertical, qui aurait aidé les ouvriers à tailler cette pierre si dure. Une sorte de canal de 95 cm relie le trou au bord antérieur du sol, comme s'il avait servi à l'évacuation des déblais (fig. 25).

En 2009 et 2010 notre moniteur d'escalade l'aborda et, suspendu face à son ouverture, prit des photos qui montrent vaguement un visage coiffé. Des taches d'un bleu éclatant sur ces photos me faisaient espérer du lapis, mais sur place, lorsque j'ai pu, en 2011, descendre avec le moniteur grâce à la présence d'un auxiliaire, les traits étaient noirs ; j'ai cru reconnaître la silhouette d'un buste barré de colliers d'un visage vandalisé par des cercles de majuscules grecques peintes en blanc (fig. 27). Sur la tête on pouvait supposer une coiffe faite d'un bonnet sur un bandeau (?).

Cette tombe pourrait être de l'époque hellénistique mais son étude demande encore des recherches. Je reste en attente de renseignements sur les nécropoles antiques et sur les analyses des prélèvements. D'autre part, l'histoire de l'époque hellénistique ouvre aussi des perspectives : il est possible que notre site ait été une de ces gazophylaxies citées par Strabon, là où les rois de Cappadoce protégeaient leurs trésors[54].

53. Les sarcophages de terre cuite étaient fréquents en Anatolie depuis l'époque perse et hellénistique, cf. THIERRY, *La Cappadoce* (cité n. 9), p. 41, notes et fig.

54. Cf. DEBORD, *L'Asie Mineure* (cité n. 20), p. 171-174 et 357 et suiv., sur l'empreinte achéménide en Tyanitide et celle de Datamès, gouverneur de la portion de Cilicie proche de la Cappadoce, où vivent « les Syriens blancs », c'est-à-dire en en Cataonie (cf. les provinces du Taurus d'après Strabon XII, 1-4).



Fig. 25 – Tombeau. Sol en état le 26-10-2011. Trou de crapaudine relié au bord externe.



Fig. 26 – Tombeau. Vue prise de l'extérieur, le photographe étant suspendu (photo D. Üçgün, 2010).





Fig. 27 – Tombeau. Les restes de peintures, vue d'ensemble et détail.

ARABIC IN ARMENIA BEFORE THE TENTH CENTURY

by Robert W. Thomson

The subject of translations from Arabic in to Armenian has attracted a good deal of attention, not least from the pen of our honorand.[1] But before the twelfth century, when Armenians came into closer contact with Arabic writings in Cilicia, or in the developing cities like Ani, there is little direct evidence for Armenian knowledge of the Arabic language. This is somewhat surprising, given the fact that Muslim Arab incursions into Armenia had begun by 640, that correspondence between Armenian princes and Muslim governors or the Caliph is regularly cited, and that encounters between Christians and Muslims are frequently mentioned by Armenian historians and hagiographers. Such encounters might be confrontational or peaceful, yet the assumption is usually that Arabic, not Armenian, was the medium used. What evidence, then, is there between the mid-seventh to the mid-tenth centuries of our era for the knowledge of the Arabic language in Armenia? Such an enquiry does not restrict us to the Muslim world, for Armenians were just as involved with Arabic-speaking Christians as they had been with Syriac-speaking Christians in earlier times.

Before we tackle this question, where direct evidence is remarkably sparse, it may be worthwhile to investigate what Armenians knew about the Arabs before the rise of Islam and the invasion of their own country, and how they placed them in the larger world. The first Armenian writer to describe Muslim Arabs, as opposed to the Arabs of northern Mesopotamia in the days before Muhammad, is Sebēos, who wrote his *History* soon after 660. He describes the teaching of Muhammad, the rise of the new religion, and the irruption of Arab invaders into Armenia; and he makes an effort to understand these unexpected events in terms of his own biblically-based background. Sebēos gives a good deal of information about the interaction of Muslim leaders with Armenian princes, although he never tells us in what language the reported exchanges took place. He calls these Muslim Arabs *Tačiks*, or *Hagarenes*, or *Ismaelites*, drawing on some old and some new terminology.[2]

1. J.-P. Mahé, La version arménienne du médecin Abou-Saïd, *CRAI* 2006, pp. 21–36.
2. *Սեբէոսի Պատմութիւն*, աշխատասիրությամբ Գ. Աբգարյան [*Sebēos' History*, ed. G. Abgaryan], Erevan 1979. In addition to the commentary in *The Armenian History attributed to Sebeos* (Translated texts for historians 31), transl. with notes by R. W. Thomson, historical commentary by J. Howard-Johnston, assistance from T. Greenwood, Liverpool 1999, see also J. Howard-Johnston, *Witnesses to a world crisis : historians and histories of the Middle East in the seventh century*, Oxford 2010, pp. 71–101.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 691-706.

The Arabs before Islam were known in Armenian as *Tačik*; this is the Pahlavi *tāčīk*, derived from the name of the tribe Ṭay, which is reflected also in the Syriac *Ṭayyaye*.[3] The term *Tačik* occurs in the Armenian Bible, where it renders the Greek *Arabes* in II Maccabees 12.10. The Tačiks lived in Tačkastan, that is, in the desert beyond the Euphrates. This is made clear in the Syriac version of Agatʻangełos, where it is claimed that king Trdat encountered the *Ṭayyaye* on the Euphrates as he returned with Roman support to reclaim his kingdom.[4] They are not mentioned in the Armenian text. The term *Saracen* is also used by Armenians, though not so frequently. It does not occur in the Armenian Bible, but that the Saracens lived in the desert would be known from the fifth-century translation of Eusebius's *Ecclesiastical History*.[5] Describing the persecutions of the Church under the emperor Decius circa 250, Eusebius mentions a bishop who fled to the Arabian mountain with his wife and was never seen again: VI 42: "In that same Arabian mountain many [Christians] were reduced to utter slavery by barbarian Saracens *[Sarakinoskʻ]*."[6]

The first reference in an original Armenian work to *tāčīk* occurs in the *Buzandaran*, written in the second half of the fifth century. There it is not used of people, only of horses or camels.[7] The historian Ełišē, who describes events of the mid-fifth century, refers to Tačkastan only twice, placing it vaguely in the south.[8] More specifically, the seventh-century *Geography*, the *Ašxarhacʻoycʻ* (Աշխարհացոյց), which was originally part of Anania of Širak's great encyclopedia, the *Kʻnnikon*, makes it part of Arabia Petraea.[9]

In this *Geography* Anania distinguishes three Arabias: Fortunate, Rocky and Desert, i.e. Arabia Felix, Arabia Petraea and Arabia Deserta. Anania quotes Ptolemy to the effect that Arabia Felix is at the centre of the earth. But he points out that this conflicts with scripture, for the queen of Sheba came from there and it is called the "extremity of the earth."[10] The centre of the world is Jerusalem, says Anania, juggling the measurements of

3. H. Hübschmann, *Armenische Grammatik*, Leipzig 1897, pp. 86–7.

4. M. van Esbroeck, Le résumé syriaque de l'Agathange, *AnBoll* 95, 1977, pp. 291–358; see § 48. For the Ṭayyaye as Beduin see J. Segal, Arabs in Syriac literature before the rise of Islam, *Jerusalem studies in Arabic and Islam* 4, 1984, pp. 89–124.

5. By the fourth century "Saracen" meant unsettled desert peoples along the fringes of the Fertile Crescent, Negev, Sinai and the Eastern desert of Egypt; see F. Millar, Hagar, Ishmael, Josephus and the origins of Islam, *Journal of Jewish studies* 44, 1993, pp. 23–45.

6. Eusebius of Caesarea, *Ecclesiastical History*: *Եւսեբիոսի Կեսարացւոյ Պատմութիւն Եկեղեցւոյ*, աշխտ. Ա. Ճարեան [ed. A. Čarean], Venice 1877, VI 42. The Greek translation [Ag] of the Armenian Agatʻangełos [Aa], § 23, renders *Tačiks* by *Sarakēnoi*.

7. *Buzandaran*: *Փաւստոսի Բիւզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց*, բնագիրը Ք. Պատկանեան [ed. Kʻ. Patkanean], Saint Petersburg 1883, IV 47, 54.

8. Ełišē, *History of Vardan*: *Եղիշէի Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, հրատ. Ե. Տեր-Մինասյան [ed. E. Ter-Minasyan], Erevan 1957, pp. 10, 61.

9. *Geography*, V 25; R. H. Hewsen, *The Geography of Ananias of Širak (Ašxarhacʻoycʻ) : the Long and the Short Recensions*, introd., transl. and commentary by R. H. Hewsen (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients B 77], Wiesbaden 1992, 70A, 71. For Anania's *Kʻnnikon* see J.-P. Mahé, Quadrivium et cursus d'études au viie siècle en Arménie et dans le monde byzantin, *TM* 10, 1987, pp. 159–206.

10. *Geography*, II 9, Hewsen, 46, 46A. The Short Recension refers to the "Queen of the South," following Mt. 12.42, but the Bible does not specify where Sheba is located.

Ptolemy to fit his quotations from the Bible. In any event, the term Tačkastan is rarely used by Armenians before Sebēos.

As for the Arabs as a people, they must fit into the biblical schema of the division of races descended from Noah's three sons. This was elaborated by numerous writers, who were also interested in the number of languages that developed after the Flood. The number is usually given as seventy-two. Such information forms an essential part of the early third-century *Chronicle* attributed to Hippolytus,[11] which forms the basis for the first part of the Armenian *Anonymous Chronicle* of the late seventh century.[12] More specifically, the Arabs were generally considered to be the descendants of Hagar, Abraham's handmaid by whom Abraham had a son when his wife Sarah was unable to conceive. Hagar fled into the desert, and according to Genesis an angel told her that her son should be called Ismael, and that he would be a "wild man; his hand will be against every man, and every man's hand against him."[13]

The first Armenian historian to allude to Hagar is Łazar P'arpec'i at the beginning of the sixth century. He interprets Hagar as Mount Sinai in Arabia, relying on Paul's Letter to the Galatians, where the sons of Abraham by the bondwoman and the free woman are explained as an allegory.[14] The later Sebēos is the first to refer to the Arabs as descendants of Ismael or as Hagarenes. These two terms became standard, but frequently Armenian sources call the Muslim Arabs "foreigners, *aylazgik'*." This is a common expression in the Armenian Bible, where it normally refers to the Philistines.[15] The word *arabac'i* is also frequent in later writers, T'ovmay Arcruni, or the catholicos Yovhannēs Drasxanakertc'i, for example.[16] Curiously, it is not much used earlier despite the fact that it is common in the Armenian Old Testament, and is found in Acts 2.11 to describe one of the peoples whose tongue the apostles spoke after Pentecost. Early Armenian sources do not use the term "Muslim," either literally or in its etymological meaning.[17]

11. Hippolytus: *Hippolytus Werke. 4, Die Chronik*, hergestellt von A. Bauer, durchgesehen und hrsg. von R. Helm (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 36), Leipzig 1929 (with translation of the Armenian by J. Markwart and A. Bauer).

12. *Anonymous Chronicle*: Անանուն ժամանակագրութիւն, Բ. Սարգիսեան [ed. B. Sargisean], Venice 1904. But the influence of Hippolytus may have not been direct; see T. GREENWOOD, New light from the East : chronography and ecclesiastical history through a late seventh-century Armenian source, *Journal of early Christian studies* 16, 2008, pp. 197–254.

13. Gen. 16.11–12.

14. *Ղազար Փարպեցւոյ Պատմութիւն Հայոց, Թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան*, քննական բնագիրը Գ. Տէր-Մկրտչյանի և Ստ. Մալխասեան [Łazar P'arpec'i, *History of the Armenians and the Letter to Vahan Mamikonean*, ed. G. Tēr-Mkrtč'ean and S. Malxasean], Tbilisi 1904, p. 181. Cf. Galatians 4.22–5.

15. E.g. Judges 3.3, 31; I Kingd. 4.1.

16. E.g. Թովմա Արծրունի, *Պատմութիւն տանն Արծրունեաց*, բնագիրը Ք. Պատկանեան [T'ovmay Arcruni, *History of the Arcruni House*, ed. K'. Patkanean], Saint Petersburg 1887, pp. 126, 142, 193, 210; Yovhannēs: Յովհաննէս Դրասխանակերտցի, *Պատմութիւն Հայոց*, հրատ. Մ. Էմին [Yovhannēs Drasxanakertc'i, *History of the Armenians*, ed. M. Emin], Moscow 1853, p. 338.

17. It seems to be first used by Mxit'ar of Ani in the twelfth century; see Մխիթար Անեցի, *Մատեան աշխարհավէպ հանդիսարանաց*, Կազմ. Հ. Մարգարյան [Mxit'ar Anec'i, *Book of wordly Arenas*, ed. H. Margaryan], Erevan 1983, p. 95; he defines the word as "believer, *hawatac'eal*."

As for the term *Saracen*, this name was used in Greek from the time of Ptolemy[18], but it does not appear in Sebēos. Łewond uses the term *Saṙakinos* several times,[19] but his preferred expression is *Ismayelac'ik'*. *Saṙakinos* is also found in the Armenian version of the famous *Letter of Leo to Umar* that was incorporated into Łewond's *History*.[20] It does not seem to occur in T'ovmay Arcruni, but Yovhannēs Drasxanakertc'i uses it occasionally, without implying any difference from *Ismaelite*. The compound phrase *Saṙakinos Ismayelean bṙnakalac'n*, "the Saracen Ismaelite tyrants" is found on one occasion in his *History*, but in the translation of a letter supposedly sent to the Armenian catholicos from Nicholas, patriarch of Constantinople.[21] It did not become common Armenian usage.

Several etymologies of "Saracen" based on the name of Abraham's wife were proposed by Christian writers. In the treatise *On Heresies, whence they began and how they arose*, attributed to John of Damascus, the Ismaelites are called Saracens because they are *ek tēs Sarra kenous*, i.e. "from Sarah, empty".[22] The author states that Hagar told the angel that Sarah had sent her out into the desert empty, though this does not appear in the Book of Genesis. Here the ending *-kēnos* is understood as *kenos*; in Georgian it is interpreted differently as *kunas*, thus providing an etymology "the dogs of Sarah."[23] The Armenian version of the *Georgian Chronicles* does not translate this, but says the word means "servants of Sarah," probably a reflection of St Paul's interpretation in Galatians of Sarah and Hagar as an allegory, Hagar being in bondage.[24]

The place of the Arabs among the descendants of Abraham is elaborated in the *Anonymous Chronicle* of the late seventh century. Here we learn that there are twenty-five

18. F. MILLAR, The Theodosian Empire (408–50) and the Arabs : Saracens or Ishmaelites, in *Cultural borrowings and ethnic appropriations in antiquity*, E. S. Gruen (ed.), Stuttgart 2005, pp. 297–314.

19. Łewond: Ղեւոնդ Երէց, *Պատմութիւն* [Łewond Erēc', *History*, ed. K. Ezean], Saint Petersburg 1887, p. 129. On p. 5 *Saṙakinos* appears in a document supposedly written in Greek.

20. ŁEWOND, 45, 63. For the *History* see J.-P. MAHÉ, Le problème de l'authenticité et de la valeur de la Chronique de Łewond, in *L'Arménie et Byzance : histoire et culture* (Byzantina Sorbonensia 12), Paris 1996, pp. 119–26. T. GREENWOOD, A reassessment of the *History* of Łewond, *Le Muséon* 125, 2012, pp. 99–167, considers the *History* to have been written under Bagratuni auspices, and would place it in the late ninth century. The *Letter* attributed to Leo III was written in Greek; GREENWOOD, p. 164, considers the Armenian translation to have been made as a reaction to the threat of conversion to Islam. For that threat see further below, at note 67.

21. Yovhannēs (quoted n. 16), p. 266.

22. John of Damascus, *De Haeresibus* (PG 94), col. 677–780, here col. 764. The authenticity of this chapter 101 has been challenged; see S. GERO, *Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III* (CSCO 346. Subsidia 41), Louvain 1973, p. 61, note 8 with references.

23. *ქართლის ცხოვრება*, ს. ყაუხჩიშვილი [*Life of K'art'li*, ed. S. Qauxč'išvili], 2 vols., Tbilisi 1955, 1959, p. 230. The medieval pronunciation of Greek *ē* and *u* would have been identical, but not that of *e* and *u*. English translations of the Armenian and Georgian texts are juxtaposed in R. W. THOMSON, *Rewriting Caucasian history : the medieval Armenian adaptation of the Georgian chronicles*, Oxford 1996

24. *ქართლის ცხოვრების ძველი სომხური თარგმანი*, ი. აბულაძე [*Ancient Armenian translation of Georgian historical chronicles*, ed. I. Abulaje], Tbilisi 1953, p. 194. After Sarah's death, according to the Book of Genesis [ch. 25], Abraham took another wife, Ketura, from whom the Midianites were descended. Մովսէս Խորենացի, *Պատմութիւն Հայոց*, Քննական բնագիրը եւ ներածութիւնը Մ. Աբեղեանի եւ Ս. Յարութիւնեանի [Movsēs Xorenac'i, *History of the Armenians*, ed. M. Abełean and S. Yarut'iwnean], Tbilisi 1913, II, ch. 1 and 68, claims that the Parthians are descended from Ketura, and hence the Armenian Arsacids.

races, including the *Arabacʿikʿ*, that descend from Sem and live in the East. The *Tačiks* are mentioned separately as being "beyond the Arabs," and the *Saracens* are among the peoples descended from the Canaanites.[25] These then are the people whose irruption into Armenia Sebēos tries to explain.

There is no specific reference to Armenians speaking Arabic in the early sources of the seventh to tenth centuries. Even in the martyrdoms that present a dialogue between judge and accused, only those Christians who either were Arabs, or were Armenians but had been brought up in Muslim circles, are said to speak in Arabic.[26] However, it is tempting to begin our enquiry with a quotation from a later tale of indeterminate date taken from the curious text first published as the long-lost *History* by Šapuh Bagratuni.[27] This *History* begins with stories dealing with the Byzantine emperors Maurice and Heraclius, and then turns to the Arcruni noble family from the region of Van. That it is the lost ninth-century *History* of Šapuh Bagratuni, as proposed by the original editors, is a most implausible suggestion, given that the Arcruni and Bagratuni families were arch-rivals and the *History* was written much later than the time of the known Šapuh Bagratuni.[28] Be that as it may, one of the tales about an Arcruni prince involves his knowledge of Arabic.

The tale begins with the division of the land of Vaspurakan between three brothers: Derēn, Gagik, and Hamazasp. These are all names common in the Arcruni family, but only here do we hear of three brothers called by those names. Derēn's portion was based in Van, and Derēn himself was a liberal and hospitable man, who, when it was time for dinner, used to come down to the city square, sit there at table, and invite all passers-by to join him. There was no limit to the food and drink, so eventually Derēn became impoverished. He had only two horses left, one for himself and one for his servant. On the night before they were planning to sell the horses, a wounded stranger appeared who spoke no Armenian. Derēn took care of him, for he was skilled in the medical arts, and the man explained that he was the king of Baghdad, expelled by an invasion of Arabs.[29] The king had heard about Derēn's liberality, but was astonished to meet him. Derēn was able to understand all this because he had learned the language of the Tačiks—that is, the language of the Arabs, not Persian. In the morning Derēn sent him on his way with a guide.

Time passed. Derēn left Van to seek employment, and one day found himself in Baghdad. Unbeknown to him the king of Baghdad had recruited an army in Xorasan and regained his kingdom. The king recognised Derēn and his servant, and sent him back to Armenia with an army; there he dispossessed his two brothers, married the daughter of the Bagratid prince, and lived victoriously until old age. Unfortunately, when Ali the

25. *Anonymous Chronicle* (quoted n. 12), pp. 11, 7.

26. See further below.

27. The original publication was edited by G. Tēr-Mkrtčʿean and M. Tēr-Movsēsean (*Պատմութիւն Շապհոյ Բագրատունւոյ [History of Šapuh Bagratuni]*, Ի լոյս ածին Գ. Տէր-Մկրտչեան, Echmiadzin 1921); the edition quoted here is *Պատմութիւն անանուն զրուցագրի կարծեցեալ Շապուհ Բագրատունի*, Մ. Դարբինյան-Մելիքյան [*History of the anonymous story-teller, supposedly Šapuh Bagratuni*, ed. M. Darbinyan-Melikʿyan], Erevan 1971.

28. This historian is first quoted by Yovhannēs Drasxanakertcʿi (quoted n. 16), who frequently refers to him, e.g. p. 111: "our predecessor the historian Šapuh."

29. The plural in *–er* for *Arapker* used here, p. 117, points to the medieval date of the written form of the tale; see J. Karst, *Historische Grammatik des Kilikisch-Armenischen*, Strassburg 1901, p. 169.

king of Baghdad, the one who loved Derēn, died, he was succeeded by an obscure and wicked man called Muhammad. But the further developments in the story are not of direct concern to us now.

The digression is perhaps too lengthy, but this description of an Arcruni prince knowing Arabic is one of the rare direct references to Armenian fluency in that tongue. More significant for our purposes, however, was the use of Arabic in a debate at a princely Bagratid court in the early ninth century of our era. This debate, conducted in Arabic, was not a Christian-Muslim interaction, but was a disputation between Chalcedonian and non-Chaledonian parties, and was sparked by Greek, not Muslim interests.

By the year 800 the Church in Armenia had long since broken communion with the Greek Byzantine Church, ostensibly over the definition of the nature of Christ as defined by the council of Chalcedon, and had forged its own independent identity in matters liturgical, doctrinal, canonical, and historiographical.[30] The process of disentanglement from the Byzantine Church in favour of the position of Cyril of Alexandria: *one nature of the Word incarnate*, had not been straightforward. Not only were Armenians themselves divided on many of the issues, the Byzantines had wavered in the intensity of their desire to ensure theological unity in the areas formerly part of the Eastern Roman Empire. The last attempt to impose that unity on Armenia by force, in 690 during the reign of Justinian II, had not been successful.[31] In the following century, under the energetic leadership of the catholicos John of Ōjun who presided over two important councils in 719 and 726 at Dvin and Manazkert, the Armenians created their own, more or less unified, liturgical and doctrinal positions.[32]

Nonetheless, the Byzantines had not given up hope of bringing the Armenians into their fold. The events that led up to a debate at the court of Ašot Bagratuni, who was prince of Taron from 806 to 826, derive ultimately from the missionary interests of the rather obscure Thomas, patriarch of Jerusalem, 807–21, and of the well-known polemicist Theodore Abū Qurrah. Theodore, who lived from around 750 to about 830, was the first notable Christian writer in Arabic. At some point between 811 and 813, when he had already gained fame as an apologist for the Chalcedonian cause,[33] Theodore Abū Qurrah was asked by Patriarch Thomas to write an explanation of the Chalcedonian faith for the Armenian Church. This was translated into Greek by Michael, the Syncellos of the Jerusalem patriarchate, who delivered it in Armenia in 813 when *en route* to Constantinople.[34] However, this "Epistle to

30. For the break with Byzantium see N. Garsoïan, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient* (CSCO 574. Subsidia 100), Louvain 1999; and for the development of Armenian theological and liturgical individuality see her *Interregnum : introduction to a study on the formation of Armenian identity (ca 600–750)* (CSCO 640. Subsidia 127), Lovanii 2012.

31. *La Narratio de Rebus Armeniae*, éd. critique et commentaire par G. Garitte (CSCO 132. Subsidia 4), Louvain 1952, pp. 350–6.

32. J.-P. Mahé, Confession religieuse et identité nationale dans l'Église arménienne du viie au xie siècle, in N. Garsoïan et J.-P. Mahé, *Des Parthes au califat : quatre leçons sur la formation de l'identité arménienne* (Travaux et mémoires. Monographies 10), Paris 1997, pp. 59–78.

33. For Theodore's debates with Muslims see S. H. Griffith, *The Church in the shadow of the mosque : Christians and Muslims in the world of Islam*, Princeton 2008, pp. 60–3.

34. For Theodore Abū Qurrah's relationship with Michael see J. Codoñer, Melkites and icon worship during the iconoclastic period, *DOP* 67, 2013, pp. 135–87, esp. § 7: Theodore Abū Qurra, pp. 163–73.

the Armenians" does not actually mention the Armenians at all, nor is it directed specifically against Armenian ideas. Rather, it is a generic defence of Chalcedon, perhaps part of a more comprehensive work, written before a copy was sent to Armenia.[35]

When the *Epistle* was delivered to Ašot in Tarōn, in response he invited Theodore Abū Qurrah to his court. In order to arrange a debate on the matter, Ašot also asked Abū Rā'iṭa, the bishop of Takrit, to come and represent the miaphysite position.[36] Ḥabīb ibn Ḫidma Abū Rā'iṭa, to give him his full name, had gained fame as an apologist writing in Syriac and Arabic. His works were primarily addressed to the Syrian community in response to the challenge both of Islam and of heterodox Christians. However, he did not come in person, but sent the young deacon Nonnus of Nisibis with a brief treatise that Abū Ra'ita had written to defend the miaphysite cause.[37] The debate was held before Ašot and his nobles in 817, and according to all later Armenian accounts Nonnus prevailed. The Chalcedonian Theodore Abū Qurrah was worsted and had to leave Armenia. From the theological point of view, therefore, the miaphysite position in Armenia was strengthened. This is neatly expressed by the later historian Vardan Arewelc'i: "The deacon Nanay came and disputed with Abū Qurrah, defeating him by the power of the Holy Spirit. So the prince expelled him, and was confirmed even more in the faith of Saint Gregory."[38] As often happened, the later position of the Armenian Church was defined as the faith of Saint Gregory the Illuminator.[39]

Following this debate, Nonnus was commissioned by Ašot's son Bagarat to prepare a Commentary on the Gospel of Saint John.[40] The debate had been conducted in Arabic,[41] and when Nonnus presented his Commentary to Bagarat some years later, it too was in

35. See J. Lamoreaux, An unedited tract against the Armenians by Theodore Abū Qurrah, *Le Muséon* 105, 1992, pp. 327–41. For Theodore's work in general see *Theodore Abū Qurrah*, transl. by J. Lamoreaux (Library of the Christian East 1), Provo UT 2005.

36. For Abū Rā'iṭa see S. Griffith, Ḥabīb ibn Ḫidmah Abū Rā'iṭah, a Christian *mutakallim* of the first Abbasid century, *Oriens Christianus* 64, 1980, pp. 161–201, and Id., "Melkites," "Jacobites," and the Christological controversies in Arabic in third/ninth-century Syria, in *Syrian Christians under Islam : the first thousand years*, ed. by D. Thomas, Leiden 2001, pp. 49–53.

37. For Nonnus and his own writings see Nonnus de Nisibe, *Traité apologétique*, étude, texte et traduction par A. van Roey (Bibliothèque du Muséon 21), Louvain 1949.

38. *Հաւաքումն Պատմութեան Վարդանայ վարդապետի*, լուսաբանեալ աշխատութեամբ Ղ. Ալիշանի [Vardan Arewelc'i, *Historical compilation*, ed. Ł. Ališan], Venice 1862, p. 78. He is the first historian to mention this debate.

39. For this trend to attribute later developments in the Armenian Church to Gregory himself see the Introduction to *The Lives of Saint Gregory*, transl. with introd. and commentary by R. W. Thomson, Ann Arbor MI 2010.

40. For the commission to prepare the Commentary and for details concerning its preparation and eventual translation into Armenian, see the lengthy Introduction by the [unnamed] translator in Նանայի Ասորւոյ Վարդապետի, *Մեկնութիւն Յովհաննու աւետարանին*, Հրատ. Ք. Չրաքեան [*Nonnus' Commentary on the Gospel of St. John*, ed. K'. Č'rak'ean], Venice 1920, pp. 1–13, also the critique of this edition in L. Mariès, Un commentaire sur l'évangile de saint Jean rédigé en arabe (circa 840) par Nonnos (Nana) de Nisibe conservé dans une traduction arménienne (circa 856), *REArm* 1, 1920–1, pp. 273–96.

41. Although the copy of Theodore Abū Qurrah's treatise had been translated into Greek, Theodore himself spoke Arabic. Abū Rā'iṭa's contribution was in Arabic, and Nonnus knew Arabic, though most of his own writings are in Syriac.

Arabic.[42] According to the translator's Introduction that accompanies the text, Nonnus spent three years preparing this Commentary, having explored the libraries of numerous monasteries in Mesopotamia. In due course he presented it to Bagarat in Arabic, though the sources used by Nonnus were in Syriac. Syriac was known in ecclesiastical circles, but it was not a language used in princely courts. So we are led to ask: Why would Bagarat Bagratuni have wanted a Commentary on the Gospel of John in Arabic? A possible answer emerges from the circumstances of the time as explained by the later translator of the text from Arabic into Armenian.

In the first place, the Gospel of John puts much emphasis on Christ's divinity, and uses dialogue with Jews as a rhetorical means to that effect. So in the context of the debate at Ašot Bagratuni's court, where the anti-Chalcedonian view concerning the person of Christ prevailed, John's Gospel makes an excellent starting-point. Secondly, although the original debate at Ašot Bagratuni's court between Theodore Abū Qurrah and Nonnus was prompted by internal Christian differences, Ašot's son Bagarat saw the significance of John's gospel, which would have been cited in the debate, in the wider context of discussions between Christians and Muslims concerning the person of Jesus Christ. What began as an overt defence of orthodoxy as viewed by Nonnus and his tradition could well be used for other purposes, especially as the text was in Arabic. What makes this suggestion plausible?[43]

Although there is no reference to Islam in this Commentary, which supports at length the Armenian Christological viewpoint of the ninth century,[44] the translator does note that later, when in captivity, Bagarat Bagratuni was particularly anxious to possess knowledge of the Christian faith. Here, the long colophon of the translator offers some interesting information. Bagarat was taken into captivity by the Muslims in 851. According to the translator of the Commentary: "Now when he was captured by the Hagarene nation, the great, noble and high-minded prince of the Armenians was anxious to possess complete knowledge of the faith in Christ.[45] And he always suffered no little zeal for Christ in

42. That the Commentary was written in Arabic is also significant as evidence for the adoption of that language by the Christians of Muslim Syria and Mesopotamia.

43. The suggestion was first made by B. SARGISEAN, *Dei Tesori patristici e biblici conservati nella letteratura armena : memoria*, Venezia 1897, p. 26, before the text was published, and followed by later scholars; see Č'RAK'EAN, Preface to *Nonus* (quoted n. 40), p. XVIII, MARIÈS, Un commentaire (quoted n. 40), p. 292, and S. GRIFFITH, The apologetic treatise of Nonnus of Nisibis, *Aram* 3, 1991, pp. 115–38. The idea seems worth pursuing in greater detail in the context of the imprisonment of Armenian nobles.

44. This commentary is not cited in Armenian attacks on the origin of Islam; for a résumé of which see R. THOMSON, Muhammad and the origin of Islam in Armenian literary tradition, in *Armenian studies in memoriam Haïg Berbérian*, ed. D. Kouymjian, pp. 829–58. It is quoted extensively by Grigor Tat'ewac'i (Գրիգոր Տաթեւացի, *Մեկնութիւն Յովհաննու Աւետարանին*, Ղ. Զաքարյան [*Commentary on the Gospel of St. John*, ed. Ł. Zak'aryan], Echmiadzin 2005), but its influence on later Armenian writers generally has yet to be properly studied.

45. For Bagarat's imprisonment in Samarra see T'ovmay Arcruni (quoted n. 16), p. 118, N. GARSOÏAN, The Arab invasion and the rise of the Bagratuni (640–884), in *The Armenian people from ancient to modern times. 1, The dynastic periods : from antiquity to the fourteenth century*, ed. by R. G. Hovannisian, New York 1997, pp. 117–42, at p. 140, A. et J.-P. MAHÉ, *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris 2012, p. 121; he died in 852.

order to admonish and reprove the ranks of the schismatics, *hercuacołk'*.[46] However [says the author of the colophon], thereafter Bagarat demonstrated no courageous bravery to match his grandeur, but rapidly fell away from the divine faith that he possessed, and immediately plunged into the pit of irreparable destruction. Casting aside the emblem of the covenant of the true faith, he brought terrible grief on the whole land of Armenia, although he became an angel in our ears by keeping firm the profession of the true faith in the depth of his heart." And according to the Arcruni historian T'ovmay: "At the time of his apostasy Bagrat said that apostasy because of danger of suffering does no harm, if one secretly keeps in one's heart the confession of faith."[47]

The translator's colophon continues with a eulogy of Nonnus and his efforts to compose the Commentary: "That great rhetor, accomplished in arts and sciences, put such effort into it that he became exhausted [...] It is necessary not to leave without remembrance the virtue of that man, but as in a portrait to indicate briefly his labour. Not as if in praise to eulogise him, for not even a great multitude of philosophers gathered in one place could compose a review worthy of him, but only in a few words to suggest this account for the edification of the audience.

"He [Nonnus] was captured in our time by the Hagarene nations because of his zeal for the glorious teaching and his continually making opposition, and he was imprisoned with his sons. Through them they [the Muslims] often made enticing propositions, with numerous gifts, but they did not humble his indomitable thoughts for Christ. They were also tempted by different means—by the threat of prison and bonds and various torments—but he never was frightened to abjure his great faith in Christ. He remained in prison for a long time,[48] not only keeping himself whole in his pure faith, but also becoming for many a cause of salvation. Fearlessly he took care of the prisoners in the jail, teaching and confirming them in the faith of the all-holy Trinity."

Here we have a clear indication of the possibilities of extended conversations between Armenians and Muslims in Arabic, and of the value of an authoritative Christian text in the Arabic language. So let us retrace our steps a little, in order to see whether there are earlier references to such encounters in the Armenian sources.

We first hear of Armenian prisoners in Muslim hands from the historian Sebēos. In a reference to Muslim expansion in the time of the caliph Umar (634–44), Sebēos notes: "This we heard from men who had been taken as captives to Xužastan. Having been themselves eyewitness of these events, they gave this account to us."[49] But he makes no reference to any knowledge of Arabic gained from their experiences. Łewond, writing at the end of the following century, is more helpful as he includes numerous references to Arabs speaking or writing to Armenian nobles and being understood.[50] He also knows the

46. *Hercuacoł* is not a common Armenian term for Muslims, and in the Commentary itself it means non-orthodox Christians.

47. T'ovmay (quoted n. 16), p. 162.

48. See Nonnus (quoted n. 37), pp. 24–5; he was probably released in 862. Կիրակոս Գանձակեցի, *Պատմութիւն Հայոց*, Կ. Մելիք-Օհանջանյան (Kirakos Ganjakec'i, *History of the Armenians*, ed. K. Melik'-Ōhanǰanyan), Erevan 1961, p. 79, describes Nanay's sufferings in prison.

49. Sebēos (quoted n. 2), p. 139; he is referring to Arab attacks eastwards towards Pars and the Gulf in the reign of 'Umar (634–44).

50. But he never specifies the language used in such correspondence.

Arabic term *kuṙayk'*, i.e. the plural *qurrā'*, from *qārī'*, meaning a reciter of the Quran.[51] The historian Yovhannēs Drasxanakertc'i notes that in 703 the Muslim general Ok'bay greeted the corpse of the patriarch Sahak II with the words *Salam alēk'*, and that he read the letter the dead patriarch had in his hand. According to Yovhannēs Sahak had written this letter in his own hand.[52] Łewond had merely said that the Muslim general greeted Sahak "in accordance with their custom," and that he had read Sahak's letter.[53]

If we are seeking evidence for Arabic speakers, the reported exchanges between judge and the accused in hagiographies might appear to be a good source, as briefly noted earlier. The earliest such documents in Armenian, however, say little about Armenian knowledge of Arabic or about Islam as a religion. It is noteworthy that David of Dvin, martyred around 700, and Vahan of Gołt'n, who was martyred in 737, are both said to reproach the judge in Arabic. But David was himself a Tačik who had converted to Christianity, while Vahan, though born a Christian, had been taken to Damascus as a child, had converted to Islam, and taken service in the caliph's chancery. In these martyrdoms of the eighth century there is little by way of debate, though the judge goes to some effort to persuade the accused to convert, while the Christian pours scorn on the falsity of Islam.[54]

It is rather in the context of imprisonment that exchanges between Muslims and Armenians are most frequently described, which brings us back to the fate of Bagarat Bagratuni. In this regard our best informant is T'ovmay Arcruni, notably in his description of the campaigns of Bugha designed to subject the Armenian nobility in the 850s, just after Bagarat had been taken to Samarra. According to the Armenian historian the caliph, that is al-Mutawakkil (847–61), gathered a large force under the general Bugha, who over the next two years wrought havoc in Armenia and brought numerous captives to Samarra.[55] In his elaborate description of the caliph's gathering of forces from all his empire and of his general's insatiable delight in the flesh and blood of innocent men, T'ovmay echoes many of the literary topoi found in Ełišē's famous account of the Persian war of 451. Indeed, in many ways Armenian historians of the Islamic period indicate the similarities between the relationship of Armenians as loyal subjects of the Sasanian shah and the recognition of the caliph's authority by the later Armenian nobility: the parallels in their willingness to pay taxes and provide military support, but refusal to submit to the imposition of a foreign religion, the *awrenk'*, or traditional Armenian way of life, for which Vardan Mamikonean had died on the battlefield in the mid-fifth century.[56]

51. Łewond (quoted n. 19), p. 115. The term *amiray* for Muslim generals, taken from Syriac, is found as early as Sebēos, but for the caliph the hybrid *amirapet* became standard: i.e. *amiray* plus the Armenian ending *–pet* for *chief.*

52. Yovhannēs Drasxanakertc'i (quoted n. 16), pp. 95–6. He here refers to Arabic as a "barbarous language, *ałxatroyz baṙ*," p. 95.

53. It is not clear to me why Z. Arzoumanian, *History of Lewond, the eminent vardapet of the Armenians*, Philadelphia PA 1982, p. 166, in his note referring to Yovhannēs claims that Sahak's letter was written by his own hand in Arabic; for the Armenian text of Yovhannēs does not say that.

54. David of Dvin: *Վկայաբանութիւն սուրբ Դաւթի որ ի Դուին կատարեցաւ [Martyrdom of saint David who was slain in Duin]* (Սոփերք 11), Venice 1854, pp. 39–45. Vahan of Gołt'n: *Ողբք վասն չարեացն աշխարհիս Հայոց եւ վկայաբանութիւն սրբոյն Վահանայ Գողթնացւոյ [Lament for the evils of this land of Armenia and Martyrdom of saint Vahan of Gołt'n]* (Սոփերք 13), Venice 1854.

55. T'ovmay (quoted n. 16), pp. 124–40.

56. See R. Thomson, T'ovmay Arcruni's debt to Ełišē, *REArm* 18, 1984, pp. 227–35.

In southern Armenia Bugha took advantage of disunity among the Armenian nobles in his attempt to seize Ašot, prince of the Arcrunik‘, and T‘ovmay gives examples of correspondence between the disaffected nobles and the Muslim general. Alas, he does not explicitly indicate in what language the various letters were written, though one may doubt that Muslim generals were fluent in Armenian. As a caravan of Armenian prisoners made its way through Vaspurakan, some Armenians attacked it and freed the captives, only to be themselves surrounded and captured. Bugha attempted to persuade them to convert; but preferring death to life with remorse, says T‘ovmay, they refused, even after tortures, and were beheaded. At this point T‘ovmay describes how a Muslim, a *tačik* and a *Parsik*, who had earlier wanted to convert to Christianity but had been dissuaded, now publicly declared his Christianity. Shouting out: "I am a Christian," until the executioners were enraged, he was martyred on the spot. T‘ovmay's use of the term *tačik* for a Persian indicates that it no longer meant simply "Arab," but had acquired the sense of "Muslim."[57] As for Muslim prisoners who fell into Armenian hands, T‘ovmay does not suggest that any effort was made to convert them to Christianity.

Further correspondence purporting to come from the caliph passed from Bugha to prince Gurgēn Arcruni. These letters were filled with deceit says T‘ovmay, again echoing Ełišē's description of shah Yazkert's cunning.[58] Gurgēn joined the other Arcruni nobles in captivity in Samarra. There the caliph set up a public tribunal for the interrogation of the prisoners. T‘ovmay presents the confrontation between caliph and Armenian nobles in similar terms to the debates in Ełišē, complete with speeches of justification from the Armenian point of view. The caliph indicates that he will spare them their rebellious behaviour if they submit to the faith of Muhammad and his divinely-bestowed religion, *awrēnk‘*, and abandon their erring cult. According to T‘ovmay, the nobles had not intended to turn away from the worship of the Son of God, but the faith of the holy apostles had no roots in their hearts. They loved the glory of men more than the glory of God; terror of death fell on them, and they did not wish to abandon the vain life of this transitory world. So they decided to appease the caliph, though inwardly to preserve their confession in Christ, and they were circumcised as Muslims on the spot.[59]

Armenian sources frequently note that circumcision was a requirement of conversion to Islam. In the Martyrdom of Hamazasp and Sahak Arcruni in 785/6 it is noted that their brother Merhujan accepted the Muslim faith (lit. "legislation," *awrensdrut‘iwn*) and was immediately circumcised.[60] Yovhannēs Catholicos, referring to some of Bugha's prisoners, says they promised to convert later and so were not circumcised immediately.[61] But in none of these accounts of conversion does the recitation of the *shahada* figure. One might assume that this profession of faith had to be pronounced in Arabic, but our early Armenian historians make no mention of it.

57. T‘ovmay (quoted n. 16), pp. 141–2.
58. T‘ovmay, p. 149.
59. T‘ovmay, pp. 153–60.
60. Hamazasp and Sahak: *Վկայաբանութիւն սրբոց իշխանաց Համազասպայ եւ Սահակայ [Martyrdom of the holy princes Hamazasp and Sahak]* (Սոփերք 12), Venice 1854, pp. 61–80. Summary account in Łewond, 163-65. Hamazasp and Sahak are sculpted on the south façade of Gagik's Arcruni's Church on Ałt‘amar; see S. Der Nersessian, *Aght‘amar, Church of the Holy Cross*, Cambridge MA 1965, pp. 14–5
61. Yovhannēs Drasxanakertc‘i (quoted n. 16), p. 129.

As is customary in the description of martyrdoms, T'ovmay emphasizes the incorruption of the bodies of the martyred Armenians that had been left unburied outside the city. These were later taken away by Christians and buried so that a yearly festival on the date of their death could be celebrated.[62] T'ovmay also emphasizes that it was at this time that Arabs began to settle more permanently in Armenia. Many Arabs had followed Bugha with their families, and now "they cast lots for territory, drew boundary lines, and dwelt fearlessly in the castles of the land."[63] And with elaborate parallels drawn from the prophet Joel, T'ovmay depicts the desolation brought upon Armenia as the Arabs brought ruin to his country. Although Bugha kept many prisoners himself, he ordered others to be sold for the benefit of his troops.

T'ovmay naturally castigates Armenians who apostatized in prison. If such persons later repented sincerely, T'ovmay does not mock their remorse. But he doubts the efficacy of such repentance, "for with difficulty are scars cleaned away by the exercise of words. However, in the house of Christ's Father there are many mansions. Perhaps they will remain free of torments, although they will not enjoy the wedding with the bridegroom."[64] In addition to biblical parallels T'ovmay adduces the historical example of Novatian, the third-century Roman priest at the time of the persecution of the emperor Decius. He and his supporters refused to communicate with Christians who had compromised with paganism. T'ovmay drew his parallel from the *Ecclesiastical History* of Eusebius of Caesarea, a very influential text in Armenia.[65]

Łewond too had doubts about salvation for those who apostatized. In 786 a new governor came to Dvin, where three Arcruni princes met him. They were imprisoned and condemned to death: two died after torture, but one "separated himself from the flock of Christ, thus making himself subject to the eternal judgment. Since, however, such an apostasy was committed unwillingly and under the threat of death, perhaps Christ will show him mercy on account of his sincere repentance."[66]

It is the context of such apostasies under pressure that we may see the motivation of Bagarat Bagratuni in commissioning the *Commentary on the Gospel of John* in the first place. The Arabic text provided material to rebut the arguments of the Muslims, even if Bagarat himself eventually succumbed.[67] On the other hand, the translation of that Arabic text into Armenian, made after the death of Bagarat and the release of Nonnus himself from prison, is not attributed to any reason associated with disputes with Muslims. It was accomplished at the behest of Mariam, grand-daughter of Bagarat's brother Smbat, probably in the 870s. Mariam, who married the prince of Siunik', was noted for her patronage of monasteries and charitable activities,[68] and there is no suggestion on the part

62. T'ovmay (quoted n. 16), p. 162.

63. T'ovmay, p. 152.

64. T'ovmay, p. 217.

65. Eusebius of Caesarea, *Ecclesiastical History* (quoted n. 6), VI.43.

66. Łewond (quoted n. 19), p. 162.

67. It is in this context that Greenwood sees the translation of the *Letter* attributed to Leo III and its incorporation into the *History* of Łewond; see note 20 above.

68. Z. Pogossian, The foundation of the monastery of Sevan : a case study on monasteries, economy and political power in IX-X century Armenia, in *Le valli dei monaci : atti del convegno internazionale di studio, Roma-Subiaco, 17-19 maggio 2010*, a cura di L. E. Pani, Spoleto 2012, pp. 181–215.

of the translator that she had any connection with Muslims or was interested in combating Islam. The Arabic text of the *Commentary* was not preserved, and the Armenian version eventually became popular in monastic circles and an important source for later Armenian biblical commentaries.[69]

Not every encounter between Armenians and Muslims was violent or confrontational. The historian Yovhannēs Drasxanakertc'i mentions a discussion between the caliph and the patriarch John of Ōjun (catholicos 718–29). This follows on from an elaborate description of the patriarch's outer splendour. The unnamed caliph states that Christ honoured modest and humble clothes, and is then horrified to discover that under his elegant outer garments Yovhannes wore a hair-shirt.[70] The continuator to T'ovmay Arcruni's *History* has Yusuf, the governor of Al-Arminiyya, discuss politics with the young prince Gagik Arcruni. According to our Armenian historian, Yusuf—"a man of powerful mind, but the most disagreeable among all sons of men"—was amazed at Gagik's vast erudition. Yusuf questioned him on the dynasties of kings and pre-eminent families, on the geography of all lands, ancient and contemporary—which information, says the Armenian historian, is very pertinent for kings. In everything Yusuf observed the grace of God in the valiant prince, and he greatly rejoiced at his visit to him.[71] However rhetorical, or even fanciful, these passages may be, nonetheless it is noteworthy that they do not include discussion of religious matters. In other words, nowhere do Armenian historians of the seventh to tenth centuries make reference to a structured debate on the differences between Islam and Christianity along the lines of those held in Syria between caliph and patriarch.[72]

On the other hand, there were literary compositions describing similar debates in circulation in Armenia before the end of the tenth century. Two texts in Armenian describe in question and answer format exchanges between a Christian patriarch and a caliph concerning the tenets of Christianity and Islam that divide them. They have echoes of the themes discussed in Timothy's famous Letter. The earliest exemplar is found in the first Armenian manuscript to be written on paper, in the year 981, Matenadaran no. 2769.[73] The contents are a Miscellany, compiled by David the priest, *Dawit' k'ahanay*, who seems to be only known for his work on chronicles.[74] The relevant items are: *Investigation of faith by Aharon, king of the Tačiks, with the great patriarch Timothy in the form of various questions on different problems, and likewise the responses from the orthodox one* [fol. 79[b]] and *Account of a debate on the faith between a certain grace-filled Jacob and the caliph and the Jew* [fol. 86[b]]. The latter text begins with the question of circumcision, the nature of

69. See note 44 above.

70. Yovhannēs Drasxanakertc'i (quoted n. 16), pp. 100–4.

71. T'ovmay (quoted n. 16), pp. 283–4. Gagik was of course the author's hero.

72. The most famous such debate was held between the patriarch Timothy I and the caliph Al-Mahdi; see Timotheos I, ostsyrische Patriarch, *Disputation mit dem Kalifen Al-Mahdi*, Textedition, Einleitung, Übers. von M. Heimgartner, (CSCO 631–2. Scriptores Syri 244–5), Lovanii 2010. For the wider picture see S. GRIFFITH, Disputes with Muslims in Syriac Christian texts, in *Religionsgespräche im Mittelalter*, hrsg. von B. Lewis und F. Niewöhner, Wiesbaden 1992, pp. 251–73.

73. See the *Մատեան Գիտութեան եւ հաւատոյ Դաւթի քահանայի*, Ա. Մաթեվոսյան [*David the priest's Book of knowledge and faith*, ed. A. Mat'evosyan], Venice, facsimile 1995, printed edition 1997.

74. See Ն. Ակինեան, Դաւիթ քահանայի խմբագիր ժամանակագրութիւնը [N. AKINEAN, The Chronicle compiled by David the priest], *Հանդէս ամսօրեայ [Handes Amsorya]* 71, 1957, pp. 181–5.

Christ, Muhammad as the Holy Spirit, the descent of the Quran, and the worship of the Cross; while the Jew asks questions concerning relics, idolatry and sacrifices. These texts make no reference to any actual debate or discussion in Armenian of those issues, but were reminiscences of the Syrian tradition. After the tenth century there were encounters between Armenians and Muslims, though not necessarily in Armenia proper. The best known is perhaps the discussion between Gregory Magistros and the emissary of the Abbasid caliph, Abū Nasr al-Mānāzi, which took place in Constantinople in 1044/5.[75]

Łewond had referred to reciters of the Quran, and as time went on Armenians, or at least Armenian texts, evince more and more knowledge of the tenets of Islam. Much of this material is abusive, or at least muddled, as one might expect.[76] It was many centuries before problems of Christian-Muslim contacts were reflected in more sober sources, such as legal codes or *Penitentials*;[77] the earlier references to Muhammad and the origin of Islam in historians and martyrdoms are generally opprobrious. Still, knowledge about Islam was no doubt encouraged by intermarriage, by the increasing settlement of Arabs on Armenian territory, and by commercial contacts; the historians mention many examples of such social interaction.

Commerce for traditional Armenian historians was not a topic in keeping with their social interests. It is normally equated with immorality. T'ovmay Arcruni refers to the earthquake at Dvin in 892. "This populous city, surrounded by fortified ramparts and swarming and teeming with commerce and all kinds of impurity, was overthrown from its foundations."[78] Even much later, in the eleventh century, when city life was flourishing once again, the historian Aristakēs Lastivertc'i warns of the inherent danger of city life that is based on the profits of trade: moral corruption through avarice leads to the oppression of one's fellow men.[79]

As for intermarriage, the Armenian historians do not indicate whether or not the Armenian wife kept her religion or converted. T'ovmay indicates that two such women played a public role. For example, the sister of Bagarat Bagratuni, the same Bagarat who commissioned the *Commentary* by Nonnus, had married Musa bin Zurara, who controlled the fortress of Arzn near the border of Tarōn. On the occasion of conflict between Bagarat and Musa, in which Ašot Arcruni lent his aid to Bagarat, the Muslim forces were defeated and fled to Bitlis. The Armenians besieged the city, but Musa's wife

75. See *Magnalia Dei : biblical history in epic verse by Grigor Magistros*, critical text, with introd., transl., and commentary by A. Terian (Hebrew University Armenian series 14), Leuven 2012.

76. For a survey see THOMSON, Muhammad and the origin of Islam (quoted n. 44).

77. See *The lawcode (Datastanagirk') of Mxit'ar Goš*, transl. with commentary and indices by R. W. THOMSON (Dutch studies in Armenian language and literature 6), Amsterdam – Atlanta GA 2000, especially pp. 47–57, "Mxit'ar and the Muslims," and *The penitential of David of Ganjak*, ed. by C. Dowsett (CSCO 216–7. Scriptores Armeniaci 3–4), Louvain 1961.

78. T'ovmay (quoted n. 16), p. 230.

79. Aristakēs Lastivertc'i: *Պատմութիւն Արիստակիսի Լաստիվերցւոյ*, Կ. Ն. Յուզբաշյան [*The History of Aristakēs of Lastivert*, ed. K. Yuzbašyan], Erevan 1963, pp. 74–6; on this historian's attitude to city life see R. THOMSON, Aristakes of Lastivert and Armenian reactions to invasion, in *Armenian Karin-Erzerum*, ed. by R. G. Hovannisian, Costa Mesa CA 2003, pp. 73–88. For city life in Armenia up to the tenth century see in general N. GARSOÏAN, The early-mediaeval Armenian city : an alien element?, in *Ancient studies in memory of Elias Bickerman* (= *Journal of the ancient Near Eastern society* 16-17, 1984–5), New York 1987, pp. 67–83.

came out on foot and told them that they had performed sufficient acts of valour, and persuaded them to let the Muslim fugitives go their way.[80] Another Bagratuni princess, the daughter of Šapuh, brother of Smbat (king 890–912), married Afšin the governor, *ostikan*, of Armenia. This was certainly not a love match, since Afšin had demanded hostages from Smbat as well as his niece.[81] In Partaw Afšin put many Armenian prisoners to death, but at the intercession of his wife spared a certain Aršak Varažnuni.[82] Whether or not these women remained Christians during their marriages, our historians do not say; they certainly do not give their names. One can, however, be fairly confident that they possessed enough Arabic to sway their husbands' decisions.

For the first three centuries of Muslim domination in the Caucasus the Armenian historians give little information about the impact of Islamic culture. The question of conversion other than in dramatic circumstances of confrontation was not addressed. References to Islamic-fashion dress are few,[83] and intermarriage is mentioned only in passing. The impact of Islamic style, discernible in the sculpted reliefs on the exterior of the church at Ałt'amar,[84] was more prominent in the southeast of the country than elsewhere; but no overt reference to Islamic influence is made in the description of Gagik's fortress of Ostan or palace and church on Ałt'amar as presented by the Continuator to T'ovmay Arcruni.[85]

The Arabic language was clearly well known, and the important *Commentary* by Nonnus was translated in the second half of the ninth century. Yet only after the year 1000 do we hear of translations of Islamic rather than Christian writings: works on astronomy, medicine, botany, and such technical subjects. One of the earliest literary translations from Arabic, that of the tale of the City of Bronze, was made at the very end of the tenth century on the order of David of Tayk'.[86] Other tales from Arabic soon followed. After that time Armenian became enriched with Arabic, Persian and later Turkish vocabulary.[87]

80. T'ovmay (quoted n. 16), p. 110.
81. Yovhannēs Drasxanakertc'i, pp. 179–80.
82. T'ovmay (quoted n. 16), p. 241.
83. But see T'ovmay (quoted n. 16), pp. 113, 174.
84. S. Der Nersessian, in her discussion of the sculpture, *Aght'amar* (quoted n. 60), pp. 11–35, points to the Iranian origin of many of these motifs.
85. T'ovmay (quoted n. 16), pp. 290–9.
86. This is the David who, after participating in an unsuccessful revolt against Basil II in 989/990, was forced to bequeath his estates to the Byzantine Empire. For the translation and the popularity of the tale in Armenia see J. Russell, The tale of the Bronze City in Armenian, in *Medieval Armenian culture*, ed. by Th. J. Samuelian and M. E. Stone, Chico CA 1984, pp. 250–61.
87. There have been several studies of the Arabic vocabulary that entered Armenian. These, however, deal with a period later than the one discussed here, being based on the borrowings found in writers of the Cilician period or later. The vocabulary of the colophons is particularly interesting, reflecting a less formal style. The useful collection of Arabic, Persian, and Turkish words in Sanjian's study of Armenian colophons, however, is drawn from colophons of the 14th century: *Colophons of Armenian manuscripts 1301–1480 : a source for Middle Eastern history*, selected, transl., and annotated by A. K. Sanjian (Harvard Armenian texts and studies 2), Cambridge MA 1969. And most of the indices of borrowings from Arabic are to be found in editions of technical works, such as the extensive medical literature or lists of plants, etc, rather than Armenian Histories or other texts. By the time one reaches the 13th or 14th century much Arabic vocabulary is taken into Armenian via Persian or Turkish, not necessarily from the original source. As Pisowicz has remarked: "The Armenian language usually follows the languages geographically closer to it, and not the original Arabic source of the borrowing;"

These developments that demonstrate an increasing openness to the Islamic world, seem to come surprisingly late. If pressed for an answer to this conundrum, one might point to an important transformation in Armenian society during the tenth century, namely the development of Armenian city life, beginning with the establishment of a Bagratid capital at Ani in 961.

When the Muslims invaded Armenia from the 640s onwards, their governors based themselves in Dvin and other strategic urban centres. In order to subject the country they did not settle among the general populace, or make any effort to convert the Armenians en masse. They dealt with the noble families in the *personae* of the princes of the time, who lived on their great estates, just as ecclesiastical sees and monastic centres of learning were far removed from urban life. The Armenian historians of the period make it clear that the Muslims attempted to gain the loyalty of the princes by persuasion, force or threats. Resistance might be countered by death, i.e. martyrdom in Armenian eyes, and submission might involve an acceptance of Islam, which the princes might or might not later abjure. Marriage of local princesses to Muslim leaders could ease the situation. But there was no symbiosis of cultural exchange until Armenian leaders began to settle themselves in the developing cities. When such new centres developed, especially in the south, these were on the lands of Muslim emirs, places like Xlat‘ or Arčēš. In other words, somewhat ironically, the Armenians learned more about Islamic culture and took greater interest in Arabic learning after the military control of the caliphate over the region declined, as Armenia's prosperity increased during the tenth century, and as Armenians developed a greater love for city life, untypical of earlier traditional society.[88]

see A. Pisowicz, How did new Persian and Arabic words penetrate the Middle Armenian vocabulary? Remarks on the material of Kostandin Erznkac‘i's poetry, in *New approaches to medieval Armenian language and literature*, ed. by J. J. S. Weitenberg (Dutch Studies in Armenian language and literature 3), Amsterdam – Atlanta GA 1995, pp. 95–109. This means that there is difficulty in distinguishing direct Arabic borrowings in the writers after the eleventh century, who are much influenced by Turkish, Farsi, and later, Mongolian.

88. See H. A. Manandian, *The trade and cities of Armenia in relation to ancient world trade*, transl. from the second revised ed. by N. Garsoïan, Lisbonne 1965, pp. 140–72. For the rise of Ani see T. Greenwood, The emergence of the Bagratuni kingdoms of Kars and Ani, in *Armenian Kars and Ani*, ed. by R. Hovannisian, Costa Mesa CA 2011, pp. 43–64.

DÉCOR SCULPTÉ DE L'ÉGLISE DE LA SAINTE-CROIX D'AŁT'AMAR : LES SUJETS BIBLIQUES DE LA FRISE DE LA VIGNE*

par Edda Vardanyan

Érigée au début du xe siècle comme église palatine par le roi du Vaspurakan Gagik Arcuni, l'église de la Sainte-Croix d'Ałt'amar constitue par l'ampleur de sa décoration un monument exceptionnel de l'art arménien. Des bas-reliefs d'une densité peu commune couvrent ses façades, répartis en quatre registres (fig. 1). Ils ceinturent l'église à la hauteur de la corniche autour de la coupole, puis sur les corniches au-dessous de la toiture ; ils s'étendent ensuite sur la frise dite de la vigne au milieu des façades et, finalement, occupent la majeure partie de la surface murale. Cette dernière est encadrée en haut de protomés d'animaux en haut-relief et en bas d'un bandeau continu de grappes de raisin. Les quatre évangélistes sont représentés sur les frontons des façades.

Reconnues comme un jalon important de l'art médiéval, l'église et sa décoration ont été décrites et étudiées à plusieurs reprises, notamment dans la monographie capitale de Sirarpie Der Nersessian, *Aght'amar : church of the Holy Cross*[1]. Les diverses analyses du décor sculpté ont donné la priorité tantôt à la technique d'exécution, tantôt au contenu religieux et à son exégèse, voire à la signification politique du monument comme

* Je tiens à remercier M. Hrair Hawk Khatcherian qui a gracieusement mis à ma disposition ses images du monument, sans lesquelles un examen analytique des reliefs n'aurait pas été possible. J'adresse ma sincère gratitude à M. Jean-Luc Leservoisier pour sa lecture patiente et attentive de ce texte.

1. S. Der Nersessian, *Aght'amar : church of the Holy Cross*, Cambridge MA 1965. Pour l'historique de la bibliographie concernant le monument de 1853 à 1965, voir *ibid.*, p. 1-6. Pour les descriptions détaillées du décor de l'église au début du xxe siècle, voir Ե. Լալայեան, Վասպուրականի նշանաւոր վանքեր. մաս Ա, Աղթամարի Ս. Խաչ վանքը [E. Lalayean, Les monastères célèbres du Vaspurakan. 1, Le monastère de la Sainte-Croix d'Ałt'amar], *Ազգագրական հանդէս* [*Revue ethnographique*] 20, 1910, Tiflis, p. 197-212 ; И. Орбели, Краткое описание рельефов Ахтамарского храма [I. Orbeli, Brève description des reliefs de l'église d'Ałt'amar], *Избранные труды в двух томах. 1, Из истории культуры и искусства Армении X-XIII вв.*, [*Œuvres choisies en deux volumes. 1, De l'histoire de la culture et de l'art arméniens des xe-xiiie siècles*], Moscou 1968, p. 389-419 ; Հ. Ոսկեան, *Վասպուրական - Վանի վանքերը* [H. Oskean, *Les monastères de Van – Vaspurakan*], vol. 1, Vienne 1940, p. 86-109.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 707-736.



Fig. 1 – Église d'Ałt'amar, vue générale de l'église.

expression de l'idéologie princière[2]. Toutefois, ces études ont privilégié une approche sélective des images, considérant le décor comme un assemblage d'images bibliques, mythologiques et apotropaïques, assorti de personnages historiques et inconnus[3]. De ce fait, l'identification d'un grand nombre de ces images, le principe de leur agencement et le message qu'elles véhiculent font toujours l'objet de débat. Par ailleurs, la connexion sémantique entre les frises et la signification de la totalité des représentations, n'ont pas été prises en considération.

Ces questions non résolues incitent à reconsidérer le décor dans son intégralité afin de faire apparaître sa cohérence d'ensemble, celle d'un récit complet avec un début et une fin.

2. S. Der-Nersessian, H. Vahramian, *Aght'amar* (Documenti di architettura armena 8), Milano 1974 ; Ս. Մնացականյան, *Աղթամար* [S. Mnac'akanyan, *Ałt'amar*], Erevan 1983 ; Id., *Աղթամար*, [*Ałt'amar*], Erevan 1985 ; J. G. Davies, *Medieval Armenian art and architecture : the Church of the Holy Cross, Aght'amar*, London 1991 ; C. Jolivet-Lévy, L'idéologie princière dans les sculptures d'Aghthamar, dans *The Second International Symposium on Armenian art : collection of reports*, vol. 3, Erevan 1981, p. 86-94 ; Ead., Présence et figures du souverain à Sainte-Sophie de Constantinople et à l'église de la Sainte-Croix d'Aghtamar, dans *Byzantine court culture from 829 to 1204*, ed. by H. Maguire, Washington 1997, p. 231-246, ici p. 238-246 ; L. Jones, *Between Islam and Byzantium : Aght'amar and the visual construction of medieval Armenian rulership*, Ashgate 2007.

3. La nécessité d'une nouvelle approche dans l'étude du monument a été signalée par Ф. Тер-Мартиросов, Несколько наблюдений о декоре храма св.Креста на острове Ахтамар [F. Ter-Martirosov, Quelques observations sur le décor de l'église de la Sainte-Croix sur l'île d'Ałt'amar], dans *International scientific conference on the occasion to 125th anniversary of Academician Hovsep Orbeli, Yerevan – Tsakhkadzor, 13-16 October 2012* (inédit).

Il s'agirait de rapporter l'agencement des reliefs au monument dont ils constituent le décor – une église, donc un édifice cultuel. Les rapports complexes entre les représentations, la logique de leur groupement, leur signification fonctionnelle, pourront alors révéler le concept général du décor et, par conséquent, le message idéologique du monument. La frise de la vigne nous servira de guide pour percevoir la régularité et l'intégralité du décor sculpté. Ce projet dépassant le cadre d'un article, j'esquisserai ici quelques hypothèses qui donnent les prémices d'une recherche en cours.

État actuel de l'interprétation de la frise de la vigne

Dans les sources médiévales, la description des monuments d'architecture est soumise à une certaine « étiquette littéraire » favorisant une image généralisée qui gomme les détails concrets[4]. Ainsi, dans l'*Histoire de la maison des Arcrunis*, le continuateur de T'ovma Arcruni consacre à l'église de la Sainte-Croix et son décor un passage qui est plus rhétorique que descriptif[5]. Mentionnant l'église construite « d'une façon prodigieuse avec un art admirable » et ses reliefs « splendides à voir », il ne dit rien du contenu des représentations ni de leur sens symbolique, si ce n'est qu'il s'agit d'un « sujet captivant pour les sages »[6].

Le chroniqueur consacre quelques lignes à la frise de la vigne : « Il [l'architecte Manuēl] déploie, en ceinture, derrière l'église et sur les côtés, une frise superbe, avec des tableaux finement ciselés, représentant des ceps chargés de raisins avec des vendangeurs, des bêtes ou des serpents ; leurs images sont conformes à leurs espèces, avec une multitude de caractères variés dans tous les détails. »[7] L'évocation des « vendangeurs » par le continuateur de T'ovma a conduit les chercheurs à reconnaître dans la frise des scènes profanes tirées de la vie quotidienne : des hommes qui cultivent un vignoble, entourés d'oiseaux et d'animaux. Une scène au milieu de la façade est, centrée sur un personnage couronné tenant un calice (fig. 2), a été interprétée comme le repos d'un roi aussitôt identifié comme Gagik Arcruni[8]. Cette identification a été défendue par certains chercheurs[9], ou rejetée par d'autres au profit d'une figure symbolique[10], mais la scène a toujours été considérée

4. K. Юзбашян, Архитектурная тема в армянской средневековой историографии [K. Yuzbašyan, Le thème d'architecture dans l'historiographie arménienne médiévale], dans *The Second international symposium on Armenian art : collection of reports*, vol. 3, Erevan 1981, p. 25-37.

5. Continuateur de T'ovma Arcruni, chap. IX : **Թովմա Արծրունի եւ Անանուն**, *Պատմութիւն տանն Արծրունեաց*, քննական բնագիրը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Մ. Հ. Դարբինյան-Մելիքյանի [T'ovma Arcruni et Anonyme, *Histoire de la maison des Artsounis*, éd. critique, introd. et les notes par M. Darbinyan-Melik'yan], Erevan 2006, p. 326-328.

6. *Ibid.* p. 327 ; trad. : A. et J.-P. Mahé, Introduction, dans Grégoire de Narek, *Tragédie : Matean ołbergut'ean : Le livre de lamentation*, introd., trad. et notes par A. et J.-P. Mahé (CSCO 584. Subsidia 106), Louvain 2000, p. 41-42.

7. Mahé, Introduction (cité n. 6), p. 41.

8. Lalayean, Վասպուրականի (cité n. 1), p. 202 ; Oskean, *Վասպուրական* (cité n. 1), p. 94.

9. Mnac'akanyan, *Աղթամար*, 1983 (cité n. 2), p. 122 ; Id. 1985, p. 41 ; Jones, *Between Islam and Byzantium* (cité n. 2), p. 57.

10. S. Der Nersessian, *L'art arménien*, Paris 1977, p. 89 ; Jolivet-Lévy, Présence et figures du souverain (cité n. 2), p. 240.



Fig. 2 – Église d'Ałt'amar, la frise de la vigne sur la façade est, détail.
Photo H. Hawk Khatcherian.

comme une scène profane[11]. Ces interprétations ont sans doute été inspirées par la description, dans la même *Histoire,* du cycle palatin représentant le roi et sa cour dans le décor du palais du roi Gagik[12], qui serait, pour S. Der Nersessian, un des rares exemples de représentation de scènes profanes dans l'art arménien[13]. Et si l'on connaît, dans le répertoire de l'art aulique, plusieurs scènes inspirées par l'iconographie religieuse[14], les scènes dites « profanes » – certes, investies dans bien des cas d'une signification religieuse[15] – dans l'art ecclésiastique posent toujours question. C'est notamment le cas du personnage

11. Selon une opinion répandue, les reliefs de la façade est sont consacrés au thème de la christianisation de l'Arménie, poussant probablement à identifier le personnage comme un des rois historiques, cf. n. 45.

12. Continuateur de T'ovma Arcruni, chap. VIII, T'ovma Arcruni (cité n. 5), p. 323-325.

13. S. Der Nersessian, Miniatures de la bataille des Vardaniens, dans *Études byzantines et arméniennes*, Louvain 1973, p. 701-704.

14. A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, Strasbourg 1936, p. 95-97 ; Id., Les cycles d'images byzantins tirés de l'histoire biblique et leur symbolisme princier, dans *L'art du Moyen Âge en Orient* (Variorum reprints), London 1980, n° VIII. Un exemple souvent cité est le décor du palais de Digenis Akritas, décrit dans l'épopée byzantine homonyme (J. Mavrogordato, *Digenis Akrites*, Oxford 1956, p. 217-223) et maintes fois comparé aux reliefs d'Ałt'amar, cf. A. Bryer, Akhtamar and Digenis Akrites, dans *Peoples and settlement in Anatolia and the Caucasus, 800-1900* (Variorum reprints), London 1988, n° I, repr. de *Antiquity* 34, 1960, p. 295-297 ; Հ. ԲԱՐԹԻԿՅԱՆ, Աղթամարը եւ Դիգենիս Ակրիտասը [H. Bartikian, Ałt'amar et Digenis Akritas], dans Հ. ԲԱՐԹԻԿՅԱՆ, *Հայ-Բյուզանդական հետազոտություններ* = H. Bartikian, *Studia Armeno-Byzantina*, vol. 1, Erevan 2002, p. 95-96.

15. J.-C. Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps : essais d'anthropologie médiévale*, Paris 2001, p. 42-52.

royal de la façade est, curieusement placé entre le médaillon qui renferme Adam, image symbolique du Christ[16], et la figure de l'évangéliste Jean sur le fronton, qualifié par le chroniqueur, avec les trois autres évangélistes, comme « ... la joyeuse couronne de la sainte Église, au-dessus de tous les autres saints »[17].

Le présent article a pour objectif de mettre en évidence le contenu religieux de la frise de la vigne, en partant à la fois de la notion de l'église chrétienne comme lieu mystique des sacrements[18] et de l'Église comme corps du Christ (1 Co 12,27 ; Rm 12,4-5). Le lien étroit qui unit les reliefs à ces notions se réfère à la sacralisation de l'espace, un procédé toujours effectué par des moyens symboliques, souvent incompréhensibles aux spectateurs d'aujourd'hui. Le motif de la vigne, qui a une signification précise dans la tradition chrétienne, largement exprimée par des moyens visuels, doit être observé sous le prisme du nouveau concept d'iconographie médiévale : « Quel qu'en soit le contenu thématique ou ornemental, le décor exalte la sacralité du lieu rituel. »[19]

La Maison d'Israël

Dans l'Ancien Testament, à travers les discours des prophètes, la vigne représente l'image du peuple élu de Yahvé. Isaïe la désigne comme « la Maison d'Israël » (Is 5,7). C'est une vigne plantée et gardée par Dieu dont il est le vigneron. Israël est le vignoble dont les Hébreux (particulièrement les princes et les chefs du peuple) sont les rejetons (Ps 80 (79),9-16 ; Is 27,2-3 ; Jr 2,21 ; Ez 19,10-14)[20].

Avec Jésus qui se désigne lui-même comme « la vigne véritable », et nomme « les sarments » ceux qui demeurent en lui (Jn 15,1-7), la vigne cesse d'être l'image du seul peuple d'Israël, elle devient celle du royaume de Dieu. L'église chrétienne, en héritière du peuple élu, s'empare de cette image : chez les Pères de l'Église, l'allégorie d'Israël devient l'Église, le nouveau « peuple élu »[21]. Dotée d'un symbolisme profond, la vigne est largement utilisée comme élément décoratif dans l'art dès les premiers temps du christianisme. La vigne figure dans un contexte cultuel, sur les monuments funéraires, sur les sarcophages, dans les fresques des catacombes, sur les mosaïques[22]. Elle se développe parfois sous la forme du jardin paradisiaque accompagné de scènes tirées de la vie réelle.

16. Der Nersessian, *Aght'amar* (cité n. 1), p. 20.

17. Mahé, Introduction (cité n. 6), p. 41. Signalons que des personnages laïcs figurent parfois dans le décor extérieur des églises arméniennes, y compris sur la façade est dans les scènes de donations (P. Cuneo, Les modèles en pierre de l'architecture arménienne, *REArm* 6, 1969, p. 201-231, p. 201-231 ; Id., *Architettura armena dal quarto al diciannovesimo secolo*, vol. 2, Roma 1988, p. 761, 816 ; C. Maranci, Building churches in Armenia : art at the borders of Empire and the edge of the canon, *The art bulletin* 88/4, 2006, p. 656-675) ce qui n'est manifestement pas le cas de notre personnage royal.

18. *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout 1987, p. 381-385.

19. J. Baschet, *L'iconographie médiévale*, Paris 2008, p. 93.

20. Pour plus de références bibliques voir *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* (cité n. 18), p. 1091-1092.

21. J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, p. 43-48 ; R. Murray, *Symbols of church and kingdom : a study in early Syriac tradition*, London – New York 2004, p. 95-130.

22. J. Spier, The earliest Christian art : from personal salvation to imperial power, dans *Picturing the Bible, the earliest christian art*, ed. by J. Spier, New Haven – London 2007, p. 1-23 ; R. M. Jensen, Early christian images and exegesis, *ibid.*, p. 65-85 ; Id., *Understanding early Christian art*, London

Dans l'hypothèse que je propose, la frise de la vigne d'Ałt'amar met en scène, dans l'ordre de l'histoire du peuple d'Israël, des personnages de l'Ancien Testament depuis le patriarche Abraham jusqu'à la naissance de Jésus-Christ. Chaque personnage possède son cycle composé d'une suite d'épisodes. La narration se lit de gauche à droite commençant à gauche de la façade ouest. À présent sont identifiés les cycles d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, de Joseph, de Moïse, de Josué, du roi David, du roi Ezéchias et ceux de cinq prophètes, dont Élie et Jean-Baptiste. Désignés par l'apôtre Paul comme les « grands croyants » (He 11), et par les Pères comme « justes », « fils de la promesse » (Origène, *Hom. Gen.* IX, 2, 3), « étoiles » dans le firmament spirituel (Origène, *Hom. Gen.* I, 7)[23], ces personnages sont disposés dans une vigne semblable à celle que décrit Ezéchiel (Ez 17,6). Symbole de la fécondité paradisiaque promise par Yahvé à son peuple (Ps 128,1-3), c'est une vigne où les Hébreux « boiront le vin, cultiveront des jardins et en mangeront les fruits » (Am 9,13-14)[24]. Il n'est pas étonnant alors que la frise de la vigne d'Ałt'amar soit souvent comparée au Paradis[25].

Dans la construction des scènes et de chaque représentation, on décèle un système rigoureux de codage des situations, des positions, des gestes et même de l'habillement. Les vêtements des personnages permettent de les classer dans un ordre hiérarchique, leurs positions et leurs gestes ayant un sens bien précis. L'abondance et la variété des représentations animalières constituent une particularité de l'iconographie de la frise de la vigne. À l'instar des mosaïques paléochrétiennes du Proche-Orient, où des images animalières, parfois accompagnées de citations bibliques, ont un sens symbolique (même si leur signification exacte nous échappe)[26], ces animaux ne représentent pas leur espèce. Ils ont une signification purement symbolique. Ce sont des *signes* qui personnifient des notions : éléments naturels ou cosmiques, ou bien des événements de la vie ou des sentiments. En l'absence d'analogies directes, l'interprétation sémantique des cycles vétérotestamentaires de la frise de la vigne fait souvent appel à l'imagerie provenant des cultures visuelles antique et orientale[27]. Deux cycles seront examinés, ceux du patriarche

– New York 2000, p. 59-63 ; W. Rordorf, La vigne et le vin dans la tradition juive et chrétienne, *Annales de l'université de Neuchâtel*, 1969-1970, p. 131-146 ; P. Donabédian, Les thèmes bibliques dans la sculpture arménienne préarabe, *REArm* 22, 1990-1991, p. 253-314, ici p. 275-277.

23. Origène, *Homélies sur la Genèse*, introd. de H. de Lubac et L. Doutreleau, texte latin, trad. et notes de L. Doutreleau (SC 7bis), Paris 1976, p. 245-251 et 41. Pour Origène, Israël est tout homme qui voit Dieu dans la pureté de sa foi et dans la purification de son esprit : *Hom. Num.* XVI, 7, 11 : Origène, *Homélies sur les Nombres. 2, Homélies XI-XIX*, texte latin de W. A. Baehrens, nouvelle éd. par L. Doutreleau (SC 442), Paris 1999, p. 256-257.

24. Cf. 1 M 14,8-13 ; Mt 8,11.

25. H. Maguire, Style and ideology in Byzantine imperial art, dans *Rhetoric, nature and magic in Byzantine art* (Variorum reprints), Ashgate 1998, n° XII, repr. de *Gesta* 28, 1989, p. 217-231, ici p. 219-220 ; З. Акопян, Образ «Рая» во внешней декорации памятников средневековой Армении и Древней Руси [Z. Akopyan, L'image du « Paradis » dans le décor extérieur des monuments de l'Arménie médiévale et de l'ancienne Russie], dans *Россия и провославный Восток : новые исследования по материалам из архивов и музейных собраний* [*La Russie et l'Orient Orthodoxe : nouvelles recherches d'après les documents des archives et des collections des musées*], Moscou 2007, p. 7-20.

26. Voir par exemple B. Bagatti, Pavimento musivo di Qabr Hiran (Libano), *Rivista di archeologia christiana* 34, 1963, p. 93-104.

27. Les affinités purement formelles (voir Der Nersessian, *L'art arménien* [cité n. 10], p. 251, n. 7) des reliefs avec l'art sassanide et islamique, signalées par plusieurs chercheurs et reliées récemment à

Abraham et du roi David, en commençant par le dernier qui constitue, à mes yeux, la figure clé pour comprendre le concept général de la frise.

Cycle du roi David (façade est)

Sur la façade est, la frise de la vigne est interrompue en son milieu par une partie élevée qui repose sur les arches surmontant les deux niches de la façade. Ce fragment détaché de l'ensemble de la frise contient un groupe figuratif. Au milieu, dans un médaillon formé par le pampre, un personnage royal est assis à l'orientale sur un coussin, vêtu d'une robe longue marquée de nombreux plis. Barbu, les cheveux longs, couronné et nimbé, il tient de la main droite un calice devant sa poitrine, et tend la main gauche vers une grappe de raisin. Deux personnages, debout, le regardent. Celui de gauche, vêtu d'une tunique longue serrée par une ceinture ornée, se poste devant un grenadier garni de huit fruits. Il choisit d'une main la grenade la plus élevée, et tend l'autre vers le roi assis. Celui de droite, vêtu d'un long manteau aux basques découvertes, saisit une grenade de la main droite tandis que la gauche repose sur sa hanche. Aux deux extrémités, un lion expressif, la gueule ouverte, et un oiseau, à droite, se tournent vers la scène (fig. 2).

Une nouvelle lecture de cette composition propose d'y voir le roi David assis au centre, son père Jessé, à gauche, et Samuel, à droite. La scène semble illustrer le passage de la Bible où Samuel porte son choix sur David (1 S 16,1-13) : « Et Jessé fit passer ses sept fils devant Samuel, et Samuel dit "Le Seigneur n'a pas fait choix de ceux-ci". Samuel dit à Jessé : "Ne reste-t-il pas de garçons ?" Et il dit : "Il y a encore le petit ! voici qu'il fait paître le petit bétail" » (1 S 16,10-11)[28]. David est le huitième fils de son père[29] selon un autre passage : « Et David était le fils d'un Ephratéen. Celui-ci était de Bethléem de Juda et il avait nom Jessé et il avait huit fils, [...] et David, lui, est le cadet » (1 S 17,12-14)[30]. Sur notre relief, le grenadier possède huit fruits, autant que de fils de Jessé (fig. 3). Ce dernier tend une main vers David et montre de l'autre le huitième fruit, « le dernier ». La grenade que Samuel brandit se situe au même niveau que le huitième fruit de l'arbre indiqué par Jessé (fig. 4). Samuel a fait son choix : « Et le Seigneur dit à Samuel : "Lève-toi et oins David, car celui-ci est bon." » (1 S 16,12)[31].

Personnage symbolique, père du roi David, Jessé est l'ancêtre du Messie annoncé par Isaïe (Is 11,1-2 ; Rm 15,12). Ephratéen de Bethléem, Jessé descend de Juda par Pérèç (Rt 4,18-22 ; 1 Ch 2,9-15 ; Mt 1,6 ; Lc 3,22). Derrière lui, le lion, symbole de Juda, souligne cette ascendance[32] (fig. 3). L'image du lion a été retenue pour caractériser Juda à cause de la bénédiction de Jacob, qui prédit la priorité de Juda sur ses autres fils

la politique de Gagik Arcruni (Jones, *Between Islam and Byzantium* [cité n. 2]), manquent de substance et ne seront pas traitées dans le présent article.

28. *La Bible d'Alexandrie. 9, 1, Premier livre des règnes*, trad. du texte grec de la Septante par B. Grillet et M. Lestienne, introd. et notes par M. Lestienne (LXX), Paris 1997, p. 286-287.

29. 1 Ch 2,9-15 lui compte sept fils.

30. *La Bible d'Alexandrie. 9, 1, Premier livre des règnes* (cité n. 28), p. 298.

31. *Ibid.* p. 287.

32. Dans l'iconographie médiévale, les images de David et du lion de Juda sont souvent associées, comme par exemple sur la façade ouest de la cathédrale de Notre-Dame de Paris, dans la frise des rois de Judée où David est représenté debout sur un lion.

(Gn 49,8-12). La bénédiction a été prise comme une annonce messianique, reprise dans Ap 5,5[33]. Mis en évidence sur notre relief, la vigne et le lion aux « dents blanches » sont tous les deux mentionnés dans la bénédiction de Jacob (Gn 49,11-12). Le nom de Juda, à la fois une tribu issue du fils de Jacob et une région qui s'étend de Bethléem jusqu'à Hébron (Mt 2,5-6), est à mettre en rapport avec le choix de David par Samuel (1 S 17,12-14).

La scène du choix de Samuel, plutôt rare[34], fait partie habituellement des cycles consacrés à David[35]. Elle est souvent associée à celle de l'onction, où le rôle de Jessé est mis en exergue[36], comme dans le célèbre *Psautier de Paris* du xe siècle, orné de grandes enluminures en pleine page, dont huit concernent l'histoire de David[37]. La scène d'Ałt'amar, en revanche, est focalisée sur le choix de Samuel, sans évocation de l'onction. L'iconographie qui met l'accent sur le « plus jeune » fruit du grenadier, nous rappelle que David était le huitième fils de Jessé[38]. Dans la Bible, le chiffre huit indique une renaissance, le commencement d'un nouveau cycle, la vie nouvelle. C'est le cas pour les huit personnes sauvées du Déluge dans l'arche de Noé (Gn 8,18 ; 1 P 3,20-21 ; 2 P 2,5) ou pour le jour de la circoncision des nouveau-nés (Gn 17,12)[39]. Dans ce symbolisme, le huitième jour du Seigneur occupe une place centrale, en dehors du temps septénaire, au-delà de la semaine cosmique, et sans fin[40]. La théologie le dote d'une signification liturgique : « [...] c'est le jour cosmique de la création, biblique de la circoncision, évangélique de la résurrection, ecclésial de l'Eucharistie, eschatologique enfin du siècle à venir. »[41]

33. « Voici : il a remporté la victoire, le Lion de la tribu de Juda, le Rejeton de David ; il ouvrira donc le livre aux sept sceaux » (Ap 5,5). Le mot « Rejeton » rappelle le rameau issu de la racine de Jessé (Is 11,1) et donne chez les Pères de l'Église une annonce messianique : *La Bible d'Alexandrie. 1, La Genèse*, trad. du texte grec de la Septante, introd. et notes par M. Harl (LXX), Paris 1986, p. 308-309, notice de 49,9.

34. C. Hourihane, *King David in the index of Christian art,* Princeton 2002, p. 105, en cite seulement sept.

35. *Ibid.* p. 15-30. Parmi les plus anciens exemples, on peut citer un panneau de porte en bois sculpté du ive s. de Saint-Ambroise de Milan (T. Mroczko, The original programme of the David cycle on the doors of San Ambrogio in Milan, *Artibus et historiae* 3/6, 1982, p. 75-87), les fresques de la chapelle III du monastère et la nécropole de Baouît où l'un des tableaux représente la scène de rencontre de Samuel avec Jessé accompagné de ses fils, et un autre le choix de David par Samuel (J. Clédat, *Le monastère et la nécropole de Baouît* [Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire 12], Le Caire 1904, p. 17-18).

36. Parfois la scène se compose de ces trois protagonistes, Hourihane, *King David* (cité n. 34), fig. 3, 4, 7.

37. BnF cod. gr. 139, voir dans A. Cutler, *The aristocratic psalters in Byzantium*, Paris 1984, p. 63-71, fig. 245-252 ; voir aussi *Bible de Léon* (940), Bib. du Vatican ms. Reg. Gr. 1, fol. 263r.

38. L'idée est soulignée dans le psaume apocryphe 151 « J'étais le cadet de mes frères et le plus jeune des fils de mon père », qui a connu une grande diffusion en Orient chrétien surtout au xe siècle, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* (cité n. 18), p. 95. Sur l'influence de ce psaume sur l'histoire de David dans l'art byzantin, voir M. Philonenko, *David humilis et simplex* : l'interprétation essénienne d'un personnage biblique et son iconographie, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 1977, p. 536-548 et Id., L'histoire du roi David dans l'art byzantin : nouvel examen des plats de Chypre, dans *Les pays du Nord et Byzance (Scandinavie et Byzance)*, Uppsala 1981, p. 353-357.

39. Cf. aussi Ex 22,29-30 ; Lv 9,1 ; 14,10 ; 15,13, 29 ; 22,27 ; 23,15-16, 36 ; R. Staats, Ogdoas als ein Symbol für die Auferstehung, *Vigiliae Christianae* 26/1, 1972, p. 29-52.

40. J. Daniélou, *Bible et liturgie*, Paris 1951, p. 355-387.

41. *Ibid.*, p. 361.



Fig. 3 – Église d'Ałt'amar, la frise de la vigne sur la façade est. Détail, Jessé. Photo H. Hawk Khatcherian.



Fig. 4 – Église d'Ałt'amar, la frise de la vigne sur la façade est. Détail, Samuel. Photo H. Hawk Khatcherian.



Fig. 5 – Église d'Ałt'amar, la frise de la vigne sur la façade est. Détail, le roi David. Photo H. Hawk Khatcherian.

Un détail, dès le premier regard, attire l'attention du spectateur : David est renfermé dans un médaillon formé par un pampre qui l'isole de la scène narrative (fig. 5). Le calice dans la main droite devient un élément clé et charge d'une signification symbolique le geste de sa main tendue vers une grappe. Cette *imago clipeata* met en exergue la figure de David comme roi, prophète et prêtre. Sa position, assise à l'orientale sur un coussin, est celle des rois dans les reliefs d'Ałt'amar (le roi de Ninive sur la façade sud), mais aussi dans l'enluminure (les rois bibliques et les souverains laïcs[42]). Le seul qui soit nimbé et couronné dans toute la frise de la vigne, il est aussi le seul désigné comme « roi » dans la généalogie du Christ donnée par Matthieu (Mt 1,16)[43]. Cette marque d'honneur est attribuée au plus grand roi de l'Ancien Testament, fondateur du royaume d'Israël et de la « maison de Juda » (2 S 2,2-4; 1 Ch 11,1-3), organisateur du culte (1 Ch 16,1-3)[44]. Néanmoins, la figure de David ne peut être associée à la prêtrise proprement liturgique[45]. Sur notre relief, le calice, tenu par un personnage de l'Ancien Testament, désigne un attribut du rite et préfigure le sacrement de l'eucharistie.

À la fin du Ier siècle, la *Didaché* ou la *Doctrine des Apôtres*, recueil de textes provenant de la tradition vivante du début de l'Église, parle, dans ses directives liturgiques, du vin eucharistique comme de la « sainte vigne de David » : « Pour l'Eucharistie, rendez grâces de cette matière : d'abord pour la coupe : "Nous te rendons grâces, notre Père, pour la sainte vigne de David, ton serviteur, que tu nous as révélée par Jésus, ton serviteur. Gloire à toi dans les siècles!" » (*Didaché* 9,2)[46]. Pour le judaïsme déjà, la vigne représentait l'image de l'espérance eschatologique et de l'attente messianique[47]. Dans les fresques de la synagogue de Doura-Europos, la royauté de David est illustrée par une grande vigne, à laquelle sont associées deux scènes de la bénédiction de Jacob sur ses fils (Gn 48-49), ainsi que le lion de Juda et le « trône de David », roi idéal de la maison de Juda promis à Jacob (Is 9,5-8, Mi 5,1-7)[48]. Situé dans le registre supérieur, le « trône de David » symbolise, selon l'interprétation d'André Grabar, le Messie sur le trône de son règne eschatologique, entouré des tribus d'Israël. L'ensemble du panneau préciserait qu'il est bien question de la vigne messianique[49]. Le christianisme transfère, lui, cette attente sur le « nouveau David », le roi messianique survenu en la personne du Christ (Mt 1,1;

42. S. Der Nersessian, *Miniature painting in the Armenian kingdom of Cilicia : from the twelfth to the fourteenth century*, 2 vol., Washington 1993, fig. 619, 648; Ead., *L'art arménien* [cité n. 10], fig. 75.

43. Sur l'importance du rôle de David dans les généalogies du Christ, voir *La Bible d'Alexandrie. 8, Ruth*, trad. du texte grec de la Septante, introd. et notes par I. Assan-Dhôte et J. Moatti-Fine (LXX), Paris 2009, p. 56-61, 112-113.

44. *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* (cité n. 18), p. 333.

45. T. Mathews a contesté l'hypothèse de J. Davies d'y voir le roi Trdat (Tiridate) (Davies, *Medieval Armenian art and architecture* [cité n. 2], p. 81-83) car ce dernier n'était pas prêtre. Il s'oppose à l'association de la scène à l'eucharistie à cause de la position assise du personnage (T. Mathews, Compte rendu de Davies (J.G.), *Medieval Armenian art and architecture : the Church of the Holy Cross*, Aght'amar. The Pindar Press, London, 1991, *REArm* 25, 1994-1995, p. 453-455).

46. *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)*, introd., texte, trad., notes, appendice et index par W. Rordof et A. Tuilier (SC 248), Paris 1978, p. 174-177.

47. Rordorf, La vigne et le vin (cité n. 22).

48. A. Grabar, Le thème religieux des fresques de la synagogue de Doura (245-256 après J.-C.), dans *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge*, vol. II, Paris 1968, p. 689-734, ici p. 700-703.

49. *Ibid.*, p. 704-705.

Lc 1,27 ; Rm 1,3-4 ; 2 Tm 2,8 ; Ap 5,5), tandis que l'Église incarne l'accomplissement partiel de cette attente. Dans la *Didaché*, la « vigne de David » désigne l'Église, c'est-à-dire le peuple des élus de Dieu, essentiellement fondée sur la vocation messianique d'Israël[50].

Ainsi, l'ensemble de la frise de la vigne d'Ałt'amar déroule l'idée de la « vigne de David », vigne messianique où s'enracine le Christ, « vraie vigne » (Jn 15,1), et « fils de David » (Mt 1,6. 20). L'exégèse comme l'iconographie expriment l'interrelation et la dépendance entre le peuple d'Israël et le Messie. On retrouve ce symbolisme chez Origène pour qui les chrétiens s'enivrent « du sang de la vigne véritable qui pousse de la racine de David » (*Hom. sur les Juges* VI, 2)[51]. Clément d'Alexandrie la met en rapport avec le Christ : « Sur nos âmes blessées, il a versé le vin, le sang de la vigne de David » (*Quis dives saluetur* 29, 4)[52]. Le même auteur la lie avec la prophétie messianique dans la bénédiction de Jacob (Gn 49,10-12) « Et son poulain [...] il l'a attaché à la vigne : son peuple simple et tout petit, il l'a attaché à son Logos, que la vigne désigne allégoriquement : elle donne le vin, comme le Logos donne le sang, l'un et l'autre étant des boissons salutaires à l'homme, le vin pour le corps, le sang pour l'esprit » (*Péd.* I, 15, 3 ; cf. II, 19, 3)[53]. C'est avec le même sens que dans l'art chrétien primitif, la vigne et la grappe de raisin ornent les monuments funéraires et décorent les églises.

Si la signification de l'oiseau placé derrière Samuel n'est pas encore claire[54], néanmoins l'ensemble du cycle nous paraît avoir trouvé tout son sens autour de la figure de David chargée de messages symboliques. Ainsi, la discussion ci-dessus permet d'arriver aux conclusions suivantes. Une place particulière est accordée au roi David dans la frise de la vigne. Tenant l'attribut de l'eucharistie d'une main, et désignant de l'autre la vraie « vigne de David » révélée par Jésus (*Didaché* 9,2), il confère à la frise un symbolisme christologique (Jn 15,1-5). Son emplacement sur l'axe central de la façade est affirme la filiation davidique de Jésus, le « nouveau David » et en même temps le « nouvel Adam » dont on voit l'image dans un médaillon juste au-dessous de celui de David (fig. 2). En tant que huitième fils de son père, le chiffre huit symbolisant l'équilibre cosmique et le renouveau, la figure de David annonce une nouvelle ère dans l'histoire du Salut. Riche de connotation eschatologique, le cycle de David s'inscrit parfaitement dans le contexte iconographique de la façade est, constitué selon le concept de la Jérusalem Nouvelle[55].

50. La *Didaché* a été estimée presque à l'égal des Écritures : *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* (cité n. 18), p. 354.

51. Origène, *Homélies sur les Juges*, texte de la version latine de Rufin, introd., trad., notes et index par P. Messié, L. Neyrand, M. Borret (SC 389), Paris 1993, p. 157.

52. Clément d'Alexandrie, *Quel riche sera sauvé ?*, texte grec, O. Stählin et L. Früchtel, introd., notes et index par C. Nardi, P. Descourtieux, trad., P. Descourtieux (SC 537), Paris 2011, p. 176-177 ; voir aussi Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue. Livre I*, texte grec, introd. et notes de H.-I. Marrou, trad. de M. Harl (SC 70), Paris 1960, 15, 3, p. 138-139 ; et Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue. Livre II*, texte grec, trad. de C. Mondésert, notes de H.-I. Marrou (SC 108), Paris 1965, 19, 3 – 20, 1, p. 46-49.

53. Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue. Livre I* (cité n. 52), p. 139 ; *Livre II*, p. 47-49.

54. L'oiseau ne s'identifie pas à une colombe, et ne peut donc pas être interprété comme la personnification de l'esprit de l'Éternel (1 R 16,13) comme c'est le cas dans le *Psautier de Paris*, BnF cod. gr. 139, fol. 7ᵛ, voir dans CUTLER, *The aristocratic psalters* (cité n. 37), p. 66, fig. 251.

55. Ce sujet mériterait une étude particulière et sera discuté ultérieurement.

Cycle du patriarche Abraham (façade ouest)

La frise débute par des animaux sculptés : un cerf au repos accompagné d'un faon, debout, puis une ourse et ses deux oursons. Au centre de la frise, un cep de vigne portant deux grappes épouse la forme de l'architecture et bifurque légèrement. Une arborescence massive et majestueuse le domine et surmonte la frise. À gauche, un personnage dont la tête est endommagée s'élance vers le cep de vigne et montre ostensiblement un objet rond et cannelé qu'il tient à deux mains. À droite du cep, la frise continue, après un léger décrochage vers le haut : un homme, dos à la végétation, lutte contre un ours. À côté de lui, un autre homme, assis, vêtu d'une robe longue, s'accroche à deux tiges croisées. Le fragment suivant présente deux béliers affrontés. À la fin du cycle, un archer transperce un ours de deux flèches (fig. 6).

Pour cette frise, vue précédemment à la lumière des codes de l'art byzantin et de l'art islamique comme l'opposition des forces positives et négatives de la nature[56], mon hypothèse propose d'y voir un cycle consacré au patriarche Abraham. Ce premier cycle de la frise de la vigne honore, me semble-t-il, le grand ancêtre du peuple de la Bible, le père des nations (Gn 17,5-6 ; 22,18), et, pour les chrétiens, le père de tous les croyants (Rm 4,11, 16 ; Ga 3,7, 16, 29). Il faut noter que la succession des scènes n'est pas soumise à la stricte chronologie des événements bibliques. Il faut, pour la comprendre, diviser le cycle en trois fragments : le groupe des animaux dans la partie gauche, le groupe central avec l'arborescence et les deux hommes qui la flanquent, et, enfin, les figures de la partie droite.

Commençons par le groupe central (fig. 7) dominé par l'arborescence majestueuse, composée de trois troncs entrelacés, et chargée de grappes de raisin, de feuilles, de grenades et d'oiseaux[57]. Mon hypothèse invite à y voir l'Éternel apparu à Abraham près des Chênes de Mambré (Gn 18,1). À gauche, Abraham vêtu d'une tunique, la jambe gauche pliée, en mouvement comme s'il courait, brandit à deux mains un pain, formant ainsi, avec l'arborescence, la scène de l'Hospitalité d'Abraham. À droite, Lot, torse nu, vêtu d'un pantalon court, lutte avec les Sodomites (Gn 19,1-10), figurés par un ours.

Les trois êtres apparus à Abraham (Gn 18,1-8) ont été très tôt assimilés à la Trinité[58]. Symbolisant leur nombre et le lieu de la rencontre près de l'arbre de Mambré, l'arborescence confère aussi un aspect incorporel aux visiteurs, comme le décrit Philon d'Alexandrie pour qui Dieu est « sans changement » et destiné à la « perception invisible »[59]. Dans l'exégèse chrétienne il s'agit bien d'une vision de Dieu par Abraham[60]. Origène désigne l'arbre de Mambré comme « arbre de la vision » car Abraham, pur de cœur, était capable de voir Dieu (*Hom. Gen.* IV, 3, 5)[61] ; pour Justin c'est d'un arbre que « Dieu s'est fait voir

56. Jones, *Between Islam and Byzantium* (cité n. 2), p. 61-64.

57. La symbolique de cet assemblage sera discutée ultérieurement.

58. Voir les références dans *La Bible d'Alexandrie. 1, La Genèse* (cité n. 33), p. 173.

59. **Փիլոնի Յաղագս Աստուծոյ** (« Philonis De Deo »), ce fragment est conservé seulement en version arménienne, *Փիլոնի Եբրայեցւոյ Մնացորդք ի Հայս*, աշխատասիրութեամբ Մ. Աւգերեանց [M. Awgerean] = *Philonis Judaei paralipomena Armena*, transl. per J.-B. Aucher, Venetiis 1826, p. 613-619.

60. Pour Philon, le nom de « Mambré » signifie « venant de la vision » cf. *La Bible d'Alexandrie. 1, La Genèse* (cité n. 33), p. 173.

61. Origène, *Homélies sur la Genèse* (cité n. 23), p. 153, 155.



Fig. 6 – Église d'Ałt'amar, la façade ouest. Photo H. Hawk Khatcherian.

d'Abraham » (*Dial.* 86, 5)[62]. Sur notre relief, l'emplacement surélevé de l'arbre correspond au récit de la Genèse : trois hommes se tenaient au-dessus d'Abraham (Gn 18,2) qui, pendant la réception, se tenait sous l'arbre (Gn 18,8). Philon d'Alexandrie s'arrête sur ce point : « [...] il a été dit qu'"ils se tenaient au dessus de lui". Car Dieu est au-dessus de toute la création, ainsi que les puissances de Dieu qui administrent, prennent soin et dirigent » (*Quaes. et sol.* IV, 2)[63]. Les exégètes chrétiens expliquent aussi pourquoi ils viennent « au-dessus de lui » et non pas « en face de lui » : « Il s'était, en effet, soumis à la volonté de Dieu, c'est pourquoi le texte porte que Dieu se tenait "au-dessus de lui" »

62. Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon*, éd. critique, trad., commentaire, par Ph. Bobichon, vol. 1, Fribourg 2003, p. 423.
63. Philon d'Alexandrie, *Quaestiones et solutiones in Genesim. III-IV-V-VI*, trad. et notes par Ch. Mercier (Les œuvres de Philon d'Alexandrie), Paris 1984, p. 155.



Fig. 7 – Église d'Ałt'amar, la frise de la vigne sur la façade ouest.
Détail, l'Hospitalité d'Abraham et Lot. Photo H. Hawk Khatcherian.

(Origène, *Hom. Gen.* IV, 2)[64]. On remarque aussi dans les manuscrits grecs anciens cette place d'Abraham, inférieure à celle des anges, bien que la scène de l'Hospitalité d'Abraham y soit soumise à un réalisme narratif[65].

Si la position des bras d'Abraham est habituelle, comme sur les monuments antérieurs, pour exprimer la présentation d'offrandes[66] (fig. 12), le mouvement de ses jambes attire l'attention. En effet, selon le texte biblique, Abraham, en voyant arriver ses visiteurs « courut à leur rencontre » (Gn 18,2). Selon Philon, « il est raisonnable de dire qu'aussitôt après avoir vu, "Il courut en avant". En effet, ceux qui n'ont pas vu tardent et temporisent, mais celui qui a vu court vers tout ce qui mérite qu'on s'y hâte et qu'on y coure » (*Quaes. et sol.* IV, 3)[67].

64. Origène, *Homélies sur la Genèse* (cité n. 23), p. 149.

65. K. Weitzmann, M. Bernabo, with the collab. of R. Tarasconi, *The Byzantine octateuchs*, Princeton 1999, fig. 257-264.

66. Cf. la Rencontre d'Abraham et de Melchisédech dans les mosaïques de la basilique Sainte-Marie-Majeure de Rome : H. Karpp, *Die frühchristlichen und mittelalterlichen Mosaiken in Santa Maria Maggiore zu Rom*, Baden-Baden 1966, fig. 29 ; le Sacrifice d'Abel et de Melchisédech dans les mosaïques de la basilique Saint-Vital de Ravenne : *La basilica di San Vitale a Ravenna = The basilica of San Vitale Ravenna*, a cura di P. A. Martinelli, Modena 1997, fig. 441.

67. Philon d'Alexandrie, *Quaestiones* (cité n. 63), p. 159.



Fig. 8 – Église d'Ałt'amar, la frise de la vigne sur la façade ouest.
Détail, Melchisédech, deux béliers (la dispute des bergers d'Abraham et de Lot),
La destruction de Sodome et de Gomorrhe. Photo H. Hawk Khatcherian.

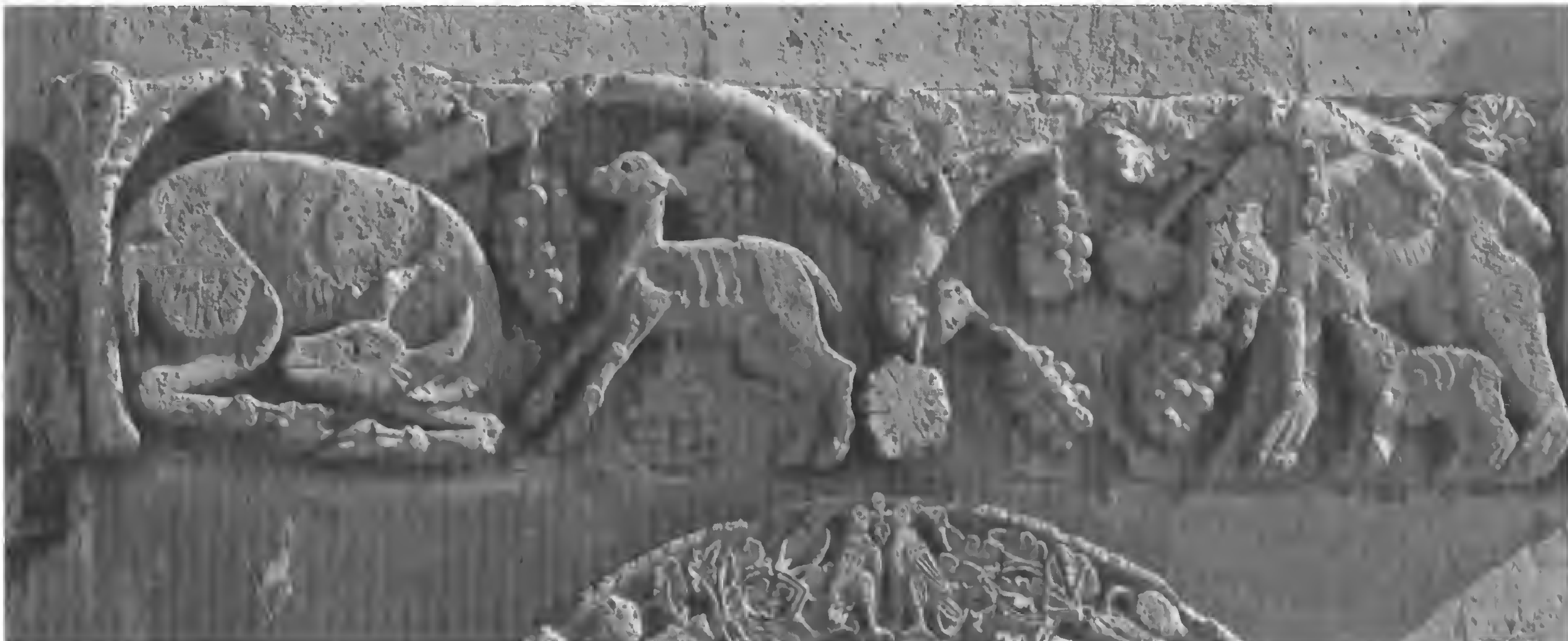


Fig. 9 – Église d'Ałt'amar, la frise de la vigne sur la façade ouest.
Détail, la postérité d'Abraham. Photo H. Hawk Khatcherian.

On retrouve ce mouvement expressif d'Abraham dans une enluminure de l'évangile du x[e] siècle dit de Vehap'aṙ, exécuté dans la région du Vaspurakan[68] (fig. 10).

La forme du pain offert par Abraham, bien connue dans l'Antiquité[69] et répandue au Proche-Orient, est attestée dans l'art préchrétien[70] et paléochrétien[71] (fig. 12). On le voit

68. Maténadaran d'Erevan, ms. n° 10870, fol. 5v, cf. Վազգեն Վեհափառի Ավետարանը, Ժ դար : նմանահանություն = *The Gospel of the Catholicos Vazgen : facsimile* [étude codicologique et paléographique par A. Mat'evossian, étude des enluminures par T. Izmailova], Erevan 2000.

69. *DACL* 2, 1, p. 1101-1102, fig. 1601, 1602.

70. E. R. Goodenough, *Jewish symbols in the Greco-Roman period. 5, Fish, bread, and wine*, New York 1956, p. 62-95, fig. 73-101.

71. Cf. les scènes de l'Hospitalité d'Abraham et du Sacrifice d'Abel et de Melchisédech dans les mosaïques de la basilique Saint-Vital de Ravenne : *La basilica di San Vitale a Ravenna* (cité n. 66), fig. 411, 441 ; l'Hospitalité d'Abraham et la Rencontre d'Abraham et de Melchisédech dans les



Fig. 10 – L'Hospitalité d'Abraham, évangile dit de Vehap'aṙ, Maténadaran d'Erevan, ms. 10870 fol. 5ᵛ. © Maténadaran d'Erevan.

aussi, rond et cannelé, dans l'enluminure arménienne (fig. 10 et 11). Désigné par les Pères comme le « pain caché et mystique » (Origène, Hom. Gen. IV, 1)[72], mis en rapport avec le calice de David sur la façade est de l'église d'Ałt'amar, il acquiert la signification du « pain de vie » (Jn 6,35) et s'inscrit dans le concept christologique de la frise de la vigne.

Dans l'enluminure arménienne, deux rares exemples de l'Hospitalité d'Abraham illustrent le même concept dans sa dimension à la fois vétérotestamentaire et eucharistique[73]. La première enluminure se trouve dans l'évangile de Vehap'aṙ, déjà citée, la seconde, dans un évangile exécuté près du Vaspurakan en 1316[74] (fig. 11). Inspirée par un modèle plus ancien, cette dernière met davantage l'accent sur le thème eucharistique.

mosaïques de la basilique Sainte-Marie-Majeure de Rome : Karpp, *Die frühchristlichen* (cité n. 66), fig. 29, 32.

72. Origène, *Homélies sur la Genèse* (cité n. 23), p. 149. Voir *ibid.* la note 2 de la p. 148 pour d'autres références concernant le pain mystique.

73. I. Rapti, Image et rite dans l'enluminure arménienne du Moyen Âge, dans *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, éd. par N. Bériou, B. Caseau et D. Rigaux, Paris 2009, p. 779-818, ici p. 783-789.

74. Maténadaran d'Erevan, ms. n° 4818 fol. 5ᵛ, *La miniature arménienne : collection du Maténadaran*, éd. T. Mazaéva, H. Tamrazyan, Erevan 2006, fig. 162.



Fig. 11 – L'Hospitalité d'Abraham, évangile de 1316,
Maténadaran d'Erevan, ms. 4818 fol. 5v. © Maténadaran d'Erevan.

La table est chargée de pains, de vin et du veau sacrifié par Abraham (Gn 18,7). Une grande vigne, surchargée de pampres, se substitue au chêne et englobe le Christ assis sur un siège surélevé, dominant la composition. En marge de l'enluminure, un commentaire, provenant probablement d'un apocryphe, précise que cette vigne s'est enracinée à l'endroit même de la réception offerte par Abraham : « Ils ont mangé la viande du veau, ils ont planté ses côtes et ils sont partis. À cette heure et à cet instant précis, la racine a pris racine. La vigne sortait par la lucarne et pendait au bord [du toit] [...]. Bénédiction. »[75] Notre relief souligne également cette association : comme dans l'image du roi David, il présente Abraham en ancêtre du Christ, « fils d'Abraham » (Mt 1,1) à partir duquel s'enracine « la vraie vigne », et il fait de son offrande un symbole eucharistique.

Alors qu'Abraham reçoit la divinité, de l'autre côté de l'arbre, Lot la défend des Sodomites (Gn 19,7-9) (fig. 7). Considéré comme l'un des « justes » de l'Ancien Testament (2 P 2,7-8), Lot est pour les chrétiens un modèle de foi, grâce à son hospitalité, à sa piété et à sa confiance en Dieu[76]. Il fait partie des précurseurs du Christ dans le

75. Նոքա զարթան զմիսն կերան, զկողերն տունկ արկին ու ելան: Քելե պախեն, քելե ժամեն, արմատեցաւ արմատն: Ընդ երդիքն ելաներ խաղող, ընդ ծայրն կախեր [...] : աւրհնու[թիւն].

76. J. Daniélou, *Les saints païens de l'Ancient Testament*, Paris 1955, p. 139-146.

monde païen, sans être toutefois un personnage éminent. Sur notre relief, contrairement à Abraham, vêtu d'une tunique, on aperçoit Lot, les cheveux courts, torse nu, portant un pantalon court, ce qui marque, dans le codage symbolique de la frise de la vigne, son infériorité par rapport aux personnages principaux. Deux anges rendirent visite un soir à Lot (Gn 19,1-10). Voici comment Origène commente cet épisode : « Donc trois hommes viennent auprès d'Abraham "au milieu du jour" ; deux auprès de Lot, et "le soir". Car Lot ne recevait pas la grande lumière de midi : mais Abraham fut capable de recevoir le plein éclat de la lumière » (*Hom. Gen.* IV, 1)[77]. Placé au-dessous de l'Arbre-Trinité qui reçoit la lumière, le cep de vigne paraît rester dans l'ombre. Peut-on voir dans ce cep qui bifurque le symbole des deux anges visiteurs de Lot, différents des anges reçus par Abraham ? Cette question a fait l'objet d'exégèse[78].

Les manuscrits grecs illustrent l'épisode, souvent intercalé dans le cycle d'Abraham, en faisant des Sodomites une foule agitée[79], alors que, sur le relief d'Ałt'amar, Lot lutte avec un ours à la gueule menaçante. Tout le long de la frise de la vigne, l'ours se voit dans des scènes de combat. Adversaire des héros du « peuple élu », cet animal incarne les ennemis d'Israël, ceux qui sont désignés dans l'Ancien Testament par le terme « étrangers » (այլազգի, *allophyloi* en grec)[80]. Il est à noter que l'interprétation de l'ours dans le programme iconographique de la frise de la vigne s'inscrit dans l'histoire culturelle de cet animal. Dès l'époque paléolithique il fait l'objet du culte animalier le plus répandu dans l'hémisphère nord. Son caractère anthropomorphe affirmé a incité à le penser comme une réplique animalière de l'homme, comme un ancêtre, un proche parent, un dangereux cousin[81]. Son culte était largement répandu dans l'Arménie ancienne, ce qu'attestent bien l'archéologie et la tradition orale des contes et des légendes jusqu'à l'époque moderne[82]. Les textes bibliques ont eu une influence décisive pour faire de l'ours l'instrument du

77. Origène, *Homélies sur la Genèse* (cité n. 23), p. 145-147.

78. Selon Origène, « Lot a donc reçu ceux qui ont mission de perdre, il n'a pas reçu celui qui pouvait sauver; tandis qu'Abraham a reçu en même temps celui qui sauve et ceux qui perdent » : Origène, *Homélies sur la Genèse* (cité n. 23), IV, 1, p. 147.

79. Cf. Weitzmann – Bernabo, *The Byzantine octateuchs* (cité n. 65), fig. 271-273; K. Weitzmann, H. L. Kessler, *The Cotton Genesis : British Library Codex Cotton Otho B VI*, Princeton 1986, p. 81, pl. VIII, fig. 22, voir aussi fig. 223, 224; K. Weitzmann, *The miniatures of the Sacra parallela : Parisinus Graecus 923*, Princeton NJ 1979, pl. IX, fig. 29; S. Tsuji, Nouvelles observations sur les miniatures fragmentaires de la Genèse de Cotton : cycles de Lot, d'Abraham et de Jacob, *CArch* 20, 1970, p. 29-46, p. 29-46.

80. Dans le texte arménien de la Bible, le terme այլազգի (« étranger ») se rencontre 360 fois, systématiquement à propos des adversaires des Hébreux, cf. *Համաբարբառ գրաբար Աստվածաշնչի [Concordance de la Bible en arménien ancien]*, Etchmiadzin 2012, p. 72-74. En Arménie, au Moyen Âge avancé, ce terme commence à s'appliquer aux musulmans : P. Cowe, Relations between the kingdom of Vaspurakan and Ani, dans *Armenian Van/Vaspurakan*, ed. by R. G. Hovannisian, Costa Mesa 2000, p. 73-85, ici p. 83.

81. Ce rapprochement est dû en partie à la faculté de l'ours de se tenir debout sur ses pattes arrière et à ses pratiques sexuelles : M. Pastoureau, *L'ours : histoire d'un roi déchu*, Paris 2007, p. 23-52 et 87-119; C. Heck, R. Cordonnier, *Le bestiaire médiéval : l'animal dans les manuscrits enluminés*, Paris 2011, p. 571-575.

82. Ф. Тер-Мартиросов, *Медвежонок и другие персонажи армянской мифологии* [F. Ter-Martirosov, *L'ourson et les autres personnages de la mythologie arménienne*], Erevan 1996.

châtiment divin[83]. L'église chrétienne a accentué encore sa dévalorisation : il incarne le péché, le mal ou même le diable[84]. En Arménie médiévale aussi, il a incarné les forces « noires », son nom étant tabou[85]. D'après Yovsēp' Orbeli, jusqu'au début du xxe siècle, parmi la population de la région du lac de Van, son nom était remplacé par le mot « bête », toujours au singulier même s'il s'agissait d'un certain nombre d'animaux[86]. Cette même perception s'applique aux reliefs d'Ałt'amar : comme un équivalent de l'homme sauvage, l'ours s'identifie à « l'ennemi des Hébreux », qu'il soit un adversaire précis, un groupe ou une armée d'ennemis. En conséquence, il symbolise aussi les païens (on y reviendra).

Passons maintenant à la partie droite de la façade (fig. 8). La frise contient deux béliers affrontés, tête contre tête, sous des grappes de raisins. Il me semble que cette image illustre la lutte entre les bergers des troupeaux d'Abraham et de Lot (Gn 13,7), et donc leur séparation (Gn 13,1-13). L'épisode de cette séparation entre l'oncle et le neveu est important car Lot, avec sa famille, se dirige vers Sodome tandis qu'Abraham reste dans le pays de Canaan (Gn 13,12). La mosaïque de Sainte-Marie-Majeure à Rome illustre clairement l'événement : on y voit deux groupes de famille, dont celle de Lot qui se dirige vers la droite où un fond architectural indique Sodome (fig. 13)[87]. Les octateuques proposent presque le même procédé : répartis sur des registres superposés, les deux groupes se séparent en sens opposé[88]. En revanche, la dispute des bergers reste un sujet rare dont un exemple exceptionnel se trouve dans le manuscrit des *Sacra parallela* (ixe s.)[89]. Ici, une enluminure marginale montre deux groupes de bergers, leurs troupeaux de béliers et de brebis mêlés, qui se disputent en levant leurs bâtons (fig. 14)[90]. Le relief d'Ałt'amar conserve le même aspect dramatique, si ce n'est que, par convention, les deux béliers incarnent les chefs des troupeaux opposés[91]. Cette scène de séparation délimite le territoire : en choisissant le pays du Jourdain, Lot part vers Sodome, « à l'est » d'Abraham[92].

83. J. Voisenet, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval : le bestiaire des clercs du ve au xiie siècle*, Turnhout 2000, p. 68-69. D'une manière générale, il est un symbole de fureur et de danger dans les métaphores de l'Ancien Testament, cf. 1 S 17,33-34 ; Dn 7,1-8 et 15-22.

84. Dans la tradition médiévale européenne, diverses scènes religieuses et moralisatrices font souvent porter à l'ours le péché de l'homme. Dans la littérature et l'iconographie hagiographique, il incarne le paganisme. Plus tard, la satire sociale l'emporte dans les fables et dans l'iconographie : Pastoureau, *L'ours* (cité n. 81) ; Heck – Cordonnier, *Le bestiaire médiéval* (cité n. 81), p. 571-575.

85. En arménien le mot արջ (« ours ») est synonyme du mot սև (« noir »), Հ. Աճառյան, *Հայերեն արմատական բառարան* [H. Ačaryan, *Dictionnaire étymologique de l'arménien*], vol. 1, Erevan 1971, p. 334-335. Sur les tabous sur le nom de l'ours dans les langues indo-européennes, voir Pastoureau, *L'ours* (cité n. 81), p. 72-75.

86. И. Орбели, Памятники армянского зодчества на острове Ахтамар [I. Orbeli, Monuments de l'architecture arménienne sur l'île d'Ałt'amar], dans *Избранные труды в двух томах. 1* (cité n. 1), p. 15-204, ici p. 165-166.

87. Cf. Karpp, *Die frühchristlichen* (cité n. 66), fig. 37.

88. Cf. Weitzmann – Bernabo, *The Byzantine octateuchs* (cité n. 65), fig. 204-207.

89. BnF ms. grec 923, fol. 248^r.

90. Weitzmann, *The miniatures of the Sacra parallela* (cité n. 79), p. 39, pl. VII, fig. 22.

91. P. Darcheville, *Bestiaire de l'art sacré*, Paris 2011, p. 82.

92. *La Bible d'Alexandrie. 1, La Genèse* (cité n. 33), p. 155-157, notice de 13,1-13. Dans cette composition, la signification de l'oiseau perché sur l'arc de pampre n'est pas claire à présent.

C'est cette direction qu'indique le groupe à l'extrémité de la frise, composé d'un archer tuant un ours de deux flèches (fig. 8). L'image symbolise la destruction de Sodome et Gomorrhe, l'exemple de la colère divine qui détruit les pécheurs par le feu (Gn 19,24-25). L'exégèse rapproche l'événement avec le précédent, relatés un peu loin l'un de l'autre dans la Bible. Ainsi, Ephrem le Syrien, en commentant la séparation de Lot et d'Abraham, insiste sur la punition des bergers de Lot, des mauvais tout comme les Sodomites, qui périront avec eux, tandis que Lot sera sauvé[93]. Dans l'art médiéval, la destruction de Sodome et de Gomorrhe fait souvent partie du cycle d'Abraham, cependant sous des formes plus réalistes qu'à Ałt'amar, en mettant l'accent sur la fuite de la famille de Lot[94]. Sur notre relief, l'ours incarne les pécheurs de Sodome et de Gomorrhe tandis que les deux flèches soulignent la présence de deux villes. L'archer est représenté avec un genou à terre, l'autre en avant. On voit cette posture à plusieurs reprises dans notre frise de la vigne. Attestée aussi bien dans l'art de l'Orient ancien que dans l'art gréco-romain, elle se rattache dans la plupart des cas à une divinité en action. Sur la frise de la vigne d'Ałt'amar, à chaque fois, le personnage qui agit dans cette position porte une tunique longue qui couvre ses coudes et ses genoux. Vu le contexte des scènes où il est incorporé, il me semble qu'il ne s'agit pas d'un personnage concret, mais d'une figure conventionnelle qui symbolise l'accomplissement de la volonté de Dieu. Dans le texte biblique sur la destruction de Sodome et de Gomorrhe, cette volonté s'exprime par la désignation du « Seigneur » qui fit pleuvoir du soufre et du feu depuis le ciel (Gn 19,24-25)[95].

La figure la plus énigmatique du cycle d'Abraham est l'homme qui croise devant sa poitrine deux tiges, assis à gauche des béliers (fig. 8). Indique-t-il le lieu où reste Abraham, le pays de Canaan ? Aucun texte biblique ne s'associe directement à cette image qui suscite des hypothèses multiples.

Le rapprochement des deux tiges par les mains du personnage pourrait se rattacher à l'annonce de la terre promise et d'une descendance nombreuse, délivrée par Dieu à Abraham à plusieurs reprises (Gn 13,14-18 ; 15,5-8, 18-20 ; 22,17), dont une fois, juste après sa séparation de Lot : « Dieu dit à Abraham après que Lot se fut séparé de lui : "Lève les yeux, regarde du lieu où tu es maintenant, vers le Nord, le Sud, le Levant et la Mer ; toute la terre que tu vois, c'est à toi que je la donnerai ainsi qu'à ta descendance pour toujours. [...] Lève-toi, parcours cette terre dans sa longueur et sa largeur, car je te la donnerai" » (Gn 13,14-17)[96]. Ephrem le Syrien interprète l'expression « dans sa longueur et sa largeur » en allusion à la Croix[97]. En effet, les arbres croisés font penser à la sémantique de la croix[98]. Mais les gestes du personnage retiennent particulièrement l'attention : alors qu'il retient une tige de la main et de la jambe gauches, il fixe de la main droite la croisée des arbres en leur milieu, comme dans un geste de greffage. Vu

93. *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii*, trad. R.-M. Tonneau (CSCO 153. Scriptores Syri 72), Louvain 1955, p. 54-55.

94. Cf. Weitzmann – Bernabo, *The Byzantine octateuchs* (cité n. 65), fig. 274-276.

95. Sur les commentaires philoniens et patristiques consacrés à la notion du « Seigneur » dans ce passage, voir *La Bible d'Alexandrie. 1, La Genèse* (cité n. 33), p. 182, notice de 19,24.

96. *Ibid.*, p. 156.

97. *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii* (cité n. 93), p. 55.

98. Pour le symbolisme du thème de l'arbre, symbole de la Croix d'où vient le Salut, voir Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon* (cité n. 62), p. 423.



Fig. 12 – Sacrifice de Melchisédech, mosaïque de la basilique Saint-Vital de Ravenne, détail. D'après *La basilica di San Vitale a Ravenna* (cité n. 66), fig. 441.



Fig. 13 – La séparation d'Abraham et de Lot, mosaïque de Sainte-Marie-Majeure à Rome. D'après Karpp, *Die frühchristlichen* (cité n. 66), fig. 37.



Fig. 14 – La dispute des bergers d'Abraham et de Lot, enluminure marginale, *Sacra paralella*, BnF ms. grec 923, fol. 248r. D'après Weitzmann, *The miniatures of the Sacra parallela* (cité n. 79), pl. VII, fig. 22.

l'importance prêtée à la signification des gestes, une autre hypothèse s'impose, sans nier la précédente, conformément à l'ambiguïté sémantique propre à la culture médiévale.

Cette hypothèse invite à voir dans notre personnage Melchisédech, le roi cananéen de Salem. Désigné comme prêtre du dieu Très-Haut (Gn 14,18) et prêtre éternel (He 7,1-3), il est le prototype du roi-Messie davidique assimilé au Christ, « prêtre selon l'ordre de Melchisédech » (Ps 110 (109),4; He 5,6)[99]. Sa robe longue avec des plis couvre ses bras et ses jambes et évoque celle de David que la frise de la vigne montre, plus qu'un roi, chargé des fonctions « sacerdotales ». La Bible relate la rencontre d'Abraham avec Melchisédech qui le bénit au nom du dieu Très-Haut en lui offrant du pain et du vin (Gn 14,18), une offrande considérée par les théologiens comme la préfiguration de l'eucharistie. Mais dans les récits apocryphes, qui accordent à Melchisédech une place importante, l'on trouve d'autres épisodes le concernant. Dans la *Caverne des trésors*, apocryphe syriaque (v^e^-vi^e^ s.) attribué à l'école exégétique d'Éphrem le Syrien, Melchisédech est « le roi de la terre entière, et le père de tous les rois »[100]. Le texte le relie d'abord à la bénédiction d'Abraham par Dieu (Gn 15 : 1) : « Melkisédeq *[sic]* fit participer Abraham aux saints mystères par le pain et le vin de l'offrande du salut. Dieu parla alors à Abraham et lui dit : "Ta récompense sera très abondante dès lors que Melkisédeq t'a béni. Moi aussi, je te bénis et je multiplierai beaucoup ta descendance." »[101] D'après l'apocryphe, sur l'ordre de Dieu, Melchisédech a placé au centre de la terre le corps d'Adam et, jusqu'à la fin de sa vie, il a veillé sur lui en tant que prêtre du dieu Très Haut[102]. C'est précisément à l'endroit de sa rencontre avec Melchisédech qu'Abraham a voulu sacrifier Isaac, là où fut fondée Jérusalem et où fut fixée la croix du Christ[103]. Le texte lie explicitement le lieu de crucifixion et l'arbre de *sabek* (Gn 22,13)[104] : « c'est en cet endroit que fut fixée la Croix du Christ notre Sauveur. Et c'est là qu'avait poussé l'arbre qui porta l'agneau qui sauva Isaac. Ce même endroit est le centre de la terre, le tombeau d'Adam, et aussi l'autel de Melkisédeq, Golgotha [...] Cet arbre, qui était apparu à Abraham, était la Croix du Messie [...] »[105] Les apocryphes arméniens développent le thème de l'arbre en question[106]. Selon un récit intitulé *Histoire de l'arbre de Sabek*, Melchisédech planta un cyprès à Golgotha, là où Adam a été enterré[107]. Par les soins de Dieu, une vigne vint se greffer sur le cyprès : « Ayant grandi avec l'arbre, elle l'a caché et il a donné beaucoup de fruits et de grappes de raisins, très grands, beaux et d'un goût doux. En se greffant, tous deux,

99. *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* (cité n. 18), p. 806-807; Daniélou, *Les saints païens* (cité n. 76), p. 129-137.

100. *La caverne des trésors. Les deux recensions syriaques*, éd. A. Su-Min Ri (CSCO 486/487. Scriptores Syri 207/208), Louvain 1987, p. 89.

101. *Ibid.*, p. 85.

102. *Ibid.*, p. 65-69.

103. *Ibid.*, p. 89, 157.

104. Dans le texte grec de la Bible le mot *sabek* est la transcription du mot hébreu qui désigne un buisson, des broussailles, auquel correspond déjà « arbre » : *La Bible d'Alexandrie. 1, La Genèse* (cité n. 33), p. 195, notice de 22,13.

105. *La caverne des trésors* (cité n. 100), p. 87.

106. M. E. Stone, *Armenian apocrypha relating to Abraham*, Atlanta, 2012, p. 94-100.

107. L'apocryphe arménien trouve une interprétation du mot *sabek*. Dieu ordonne Sédék, prêtre du mont des Oliviers et le renomme Melchisédech. Le cyprès qu'il plante a été appelé « arbre de Sédék ». Cet arbre s'assimile avec l'arbre de *sabek*, cf. *ibid.*

vigne et cyprès, sont devenus un seul arbre. »[108] C'est le vin de cette vigne merveilleuse que Melchisédech a offert à Abraham avec le pain, les deux symbolisant l'eucharistie ; sur le même arbre apparaîtra le bélier pour remplacer Isaac lors de son sacrifice ; de cet arbre, plus tard, on préparera la croix du Christ[109]. Il est à noter que l'association de l'arbre de *sabek* avec la croix du Christ a beaucoup influencé l'iconographie arménienne du Sacrifice d'Abraham. L'arbre à deux branches, symbolisant la croix du Christ, est un motif surtout en usage au Vaspurakan[110]. Ainsi, si Melchisédech est bien le personnage qui figure dans la frise de la vigne, il évoque sa prêtrise (même en dehors du champ liturgique), associée à la fois à l'eucharistie et au sacrifice[111].

Revenons au groupe des animaux, à gauche de la façade, qui ouvre le cycle d'Abraham et qui comprend un cerf (ou un chevreuil) accroupi avec un faon, puis une ourse et ses deux petits, l'un qu'elle allaite, et l'autre allongé sur son dos (fig. 9). Ces animaux me semblent symboliser les nations dont Abraham est le père.

Le cerf ou le chevreuil et la biche bénéficient d'une perception « favorable » dans les Écritures. Animaux mythologiques, ils sont associés au cycle de la vie et symbolisent le soleil, la lumière, la longévité, le Christ (le cerf), la résurrection, l'âme chrétienne (Ps 41(42),2), les apôtres, la fragilité et la pureté des hommes innocents (le faon)[112]. Au cours des siècles, les artistes chrétiens s'en sont servi de diverses manières pour représenter l'âme fidèle[113]. Dans son article « Le cerf mythologique dans l'art arménien médiéval », Asatur Mnac'akanyan retrace l'histoire de ce motif dans la tradition arménienne et montre sa diffusion aussi bien artistique que littéraire, depuis la mythologie jusqu'aux vies des premiers martyrs nationaux[114]. Pour expliquer la filiation entre les déesses païennes (Artémis, Diane, Anahit) et la Vierge Marie[115], il cite plusieurs légendes, provenant surtout des régions pré-Euphratéennes de l'Asie Mineure et du Vaspurakan, qui illustrent ce passage des croyances païennes vers le culte chrétien[116]. Ces légendes trouvent un écho chez les poètes médiévaux. Yovhannēs Varagec'i, dans l'*Ode à la naissance du Christ*, compare la Vierge avec une mère-biche, et le Christ avec son faon nouveau-né : « Le matin de cette

108. *Ibid.*, p. 96, 99.
109. *Ibid.*, p. 94-100.
110. Հ. ՔՅՈՍԵՅԱՆ, *Դրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության* [H. K'YOSEYAN, *Études sur la théologie de l'art arménien médiéval*], Etchmiadzin 1995, p. 6-12.
111. STONE, *Armenian apocrypha* (cité n. 106), p. 99, n. 28.
112. VOISENET, *Bêtes et hommes* (cité n. 83), p. 83-84 ; HECK – CORDONNIER, *Le bestiaire médiéval* (cité n. 81), p. 230-235.
113. L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Le bestiaire du Christ*, Bruges 1940, p. 241-264 ; M. PASTOUREAU, *Bestiaires du Moyen Âge*, Paris 2011, p. 66-68.
114. Ա. ՄՆԱՑԱԿԱՆՅԱՆ, Դիցաբանական եղջերուն միջնադարյան հայ արվեստում [A. MNAC'AKANYAN, Le cerf mythologique dans l'art arménien médiéval], *Բանբեր Մատենադարանի* [*Banber Matenadarani*] 12, Erevan 1977, p. 7-49.
115. Dans les Actes des apôtres 19,21-40, la destruction du temple d'Artémis symbolise la substitution de la nouvelle religion à l'ancienne. Dans le panthéon arménien, Anahit est l'équivalent d'Artémis, cf. Ղ. ԱԼԻՇԱՆ, *Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք Հայոց* [Ł. ALIŠAN, *Les croyances anciennes ou les religions païennes en Arménie*], Venise 1910, p. 279-298.
116. MNAC'AKANYAN, Դիցաբանական (cité n. 114).

nuit terrible la biche a mis bas, elle a mis au monde un faon tacheté. »[117] Les évangiles arméniens enluminés, bien que plus tardifs, mettent en évidence ce symbolisme[118]. Dans un évangile de 1323, enluminé par T'oros Taronac'i[119], la page de titre de l'Évangile de Jean s'ouvre par un encadrement qui présente au centre la Vierge allaitant. Elle est accompagnée d'une biche et de son faon d'un côté, et d'un cerf de l'autre, comme des symboles de l'Incarnation du Verbe et de la Résurrection (fig. 15). On voit souvent un cerf ou une biche, en tant qu'enluminure marginale, associés aux passages de l'Évangile où Jésus est interpellé par le titre messianique de « fils de David » afin d'implorer de lui le salut (Mt 9,27 ; Mc 10,47-48 ; Lc 18,38-39). C'est le cas de l'évangile de 1335[120] où une biche accroupie accompagne le passage de Lc 18,38-39 (fig. 16). Une telle association souligne l'ascendance de Jésus du peuple élu. Sur le relief d'Ałt'amar, l'image incarne les Hébreux issus d'Abraham.

Par contre, l'ourse et ses oursons représentent une image des païens. C'est la seule fois où on voit, dans cette scène, « la bête » paisible, comme la confirmation d'une mention biblique que la perte de ses petits la rend agressive (2 S 17,8)[121]. Les bestiaires font de l'ours une image des païens qui ont besoin des soins spirituels de l'Église, tout comme les oursons qui, petits, informes et presque morts à la naissance, acquièrent force et vie après avoir été léchés par leur mère[122]. Cette seconde naissance a été comparée par des théologiens au baptême[123].

Le groupe animalier désigne donc la descendance d'Abraham. Il illustre la promesse faite à Abraham d'être le père des nations (Gn 17,5-6), ce qui s'applique à sa postérité aussi bien juive (Mt 3,9 ; Jn 8,39) que païenne. C'est d'elles que va se former plus tard la communauté chrétienne (Ga 3,27–29). La descendance d'Abraham a eu différentes interprétations iconographiques[124]. Dans l'art byzantin, elle s'exprime parfois avec l'image symbolique des fils d'Abraham, Ismaël et Isaac, dont sont issus les peuples musulmans et

117. Յայն առաւօտին ահեղ գիշերին եղնիկն էր ծնել, խայտ հորթ մ'էր բերել ... : *Տաղ Ծննդեան Քրիստոսի Աստուծոյ*, dans N. Karamianz, *Verzeichniss der armenischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin 1888, ms. n° 84, p. 68.

118. Évangiles conservés au Maténadaran d'Erevan, n°s 9422 (1280), fol. 107^{r}, page de titre de Marc (*La miniature arménienne* [cité n. 74], fig. 114) ; 7651 (xiiie s.), fol. 10^{r}, page de titre de Matthieu (*Miniatures arméniennes*, éd. L. Dournovo, R. Drampian, album, Erevan 1969, fig. 51) ; 5505 (1321), fol. 176^{r}, page de titre de Jean ; 5437 (1591), fol. 23^{r}, page de titre de Matthieu (Mnac'akanyan, Դիցաբանական [cité n. 114], fig. 3 et 4) ; 10670 (1303), fol. 2^{r}, la Nativité avec deux cerfs près de la crèche.

119. Maténadaran d'Erevan, ms. n° 6289, fol. 226^{r} : *Miniatures arméniennes* (cité n. 118), fig. 60.

120. BnF ms. or. arm. 333, fol. 191 : A. Vernay-Nouri, *Livres d'Arménie : collections de la Bibliothèque nationale de France*, Paris 2007, p. 83, n° 35d.

121. Voisenet, *Bêtes et hommes* (cité n. 83), p. 68-69.

122. Pastoureau, *Bestiaires du Moyen Âge* (cité n. 113), p. 63-65 ; Heck – Cordonnier, *Le bestiaire médiéval* (cité n. 81), p. 572. Cette figure de l'ours léchant ses petits pour leur insuffler la vie vient de l'Antiquité, cf. *Hieroglyphica d'Horapollon* (II, 83) dans *The hieroglyphics of Horapollo*, transl. by G. Boas, New York 1950, p. 104. Voir aussi Voisenet, *Bêtes et hommes* (cité n. 83), p. 69, n. 132.

123. Pastoureau, *L'ours* (cité n. 81), p. 99-101 et 237-238.

124. Cf. Weitzmann – Bernabo, *The Byzantine octateuchs* (cité n. 65), fig. 250-252.



Fig. 15 – La page de titre de l'Évangile selon Matthieu, évangile de 1316, Maténadaran d'Erevan, ms. n° 6289, fol. 226r. © Maténadaran d'Erevan.

chrétiens[125], l'un représentant le peuple selon la chair, et l'autre selon la foi (Ga 4,22-31)[126]. Ce sujet accentue le rôle des chrétiens dans la descendance d'Abraham comme les « fils de la promesse » (Rm 9,7-10; Ga 4,28).

En conclusion, le cycle d'Abraham, certes d'interprétation complexe, puise sa source à la fois dans les Écritures et dans les apocryphes. Le choix des scènes et leur ordonnancement s'éclaircissent si on les relie aux figures de la frise principale sur la même façade (fig. 6). Ainsi, le pain dans les mains d'Abraham, et le modèle de l'église porté par le roi Gagik Arcruni, leurs deux offrandes, se situent sur le même axe[127]. En face, toujours sur le même axe, se trouvent le Christ et Melchisédech avec les arbres qui préfigurent la Croix. Alors que Gagik, selon le chroniqueur, est représenté « de telle sorte qu'on dirait qu'il implore la rémission de ses péchés »[128] auprès du Christ, Melchisédech, désigné comme « roi de justice » et « roi de paix » (He 7,2), incarne l'espérance de la récompense eschatologique.

125. Sur une fresque macédonienne du XIIIe siècle, Abraham tient deux médaillions avec deux personnages entourés de peuples. D'après A. Grabar, ce sont les descendants d'Abraham, Isaac et Ismaël, A. GRABAR, Sur les sources des peintres byzantins des XIIIe et XIVe siècles, *CArch* 12, 1962 p. 351-380, p. 358-363.

126. Origène considère Isaac comme une figure du Verbe de Dieu : Origène, *Homélies sur la Genèse* (cité n. 23), XIV, 1, p. 337.

127. D'une manière analogue, dans l'évangile de Vehap'aṙ, l'Hospitalité d'Abraham, la seule enluminure en pleine page, partage le feuillet du manuscrit avec le portrait des donateurs figurés au recto, afin de souligner leur piété : RAPTI, Image et rite (cité n. 73), p. 785.

128. Continuateur de T'ovma Arcruni, chap. IX : T'ovma Arcruni (cité n. 5), p. 328, trad. dans MAHÉ, Introduction (cité n. 6), p. 41.

En effet, ce sont la justice et la paix qui font, comme des dons eschatologiques, de Melchisédech un prototype du Christ[129].



Fig. 16 – Biche, enluminure marginale, évangile de 1335, BnF ms. or. arm. 333, fol. 191. D'après VERNAY-NOURI, *Livres d'Arménie* (cité n. 120), p. 83, n° 35d.

HYPOTHÈSES DE LECTURE DU DÉCOR DANS SON INTÉGRALITÉ

La frise de la vigne représente l'histoire du peuple élu de Dieu. Comme le montrent les cycles de David et d'Abraham, elle porte le message de l'achèvement de cette histoire par le Christ et désigne l'Église[130]. La transformation de cette vigne en « Nouvel Israël » est soulignée par le personnage disposé à l'angle des façades nord et ouest. Il prend la forme d'un être hybride « végétalisé », composé d'un tronc d'arbre à tête humaine et de rameaux pour les bras[131] (fig. 17), une forme qui désigne les prophètes dans le système de codage introduit par la frise de la vigne. Dernier à la fois dans la suite de la frise et parmi les prophètes y figurant, ce personnage représente saint Jean Baptiste, précurseur du Messie. Placé de telle façon qu'il embrasse les deux façades de ses bras-branches, il établit un lien entre la fin du dernier cycle qui lui est consacré et le début du premier cycle, celui d'Abraham qui débute par le groupe d'animaux symbolisant sa postérité (fig. 9). Grâce au geste de Jean Baptiste, la frise de la vigne recommence son tour dans un sens nouveau : le cerf avec son petit deviennent le symbole de la naissance du Christ, tandis que les « fils d'Abraham », celui de judéo-chrétiens et de pagano-chrétiens qui composent désormais l'Église (Ga 3,27-29). La vigne cesse d'être l'image du seul peuple d'Israël, elle devient l'image du royaume de Dieu où tous les hommes sont appelés à travailler la vigne du Seigneur (Mt 20,1-16 ; 21, 43)[132]. Ainsi, la frise de la vigne, ayant son commencement et sa fin en

129. *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* (cité n. 18), p. 806-807.

130. La vigne qui désigne l'Église est nommée « supracéleste toujours vivante » par Clément d'Alexandrie, *Quel riche sera sauvé ?* (cité n. 52), 37, 6, p. 197.

131. Sur le procédé de l'hybridation et de « végétalisation » du corps humain dans l'art médiéval, voir J. BASCHET, J.-C. BONNE, P.-O. DITTMAR, *Le monde roman : par-delà le bien et le mal*, Paris 2012, p. 139-181.

132. Cf. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. 6*, introd., texte critique, trad. et notes par P. Descourtieux (SC 446), Paris 1999, I, 2,4, p. 61.

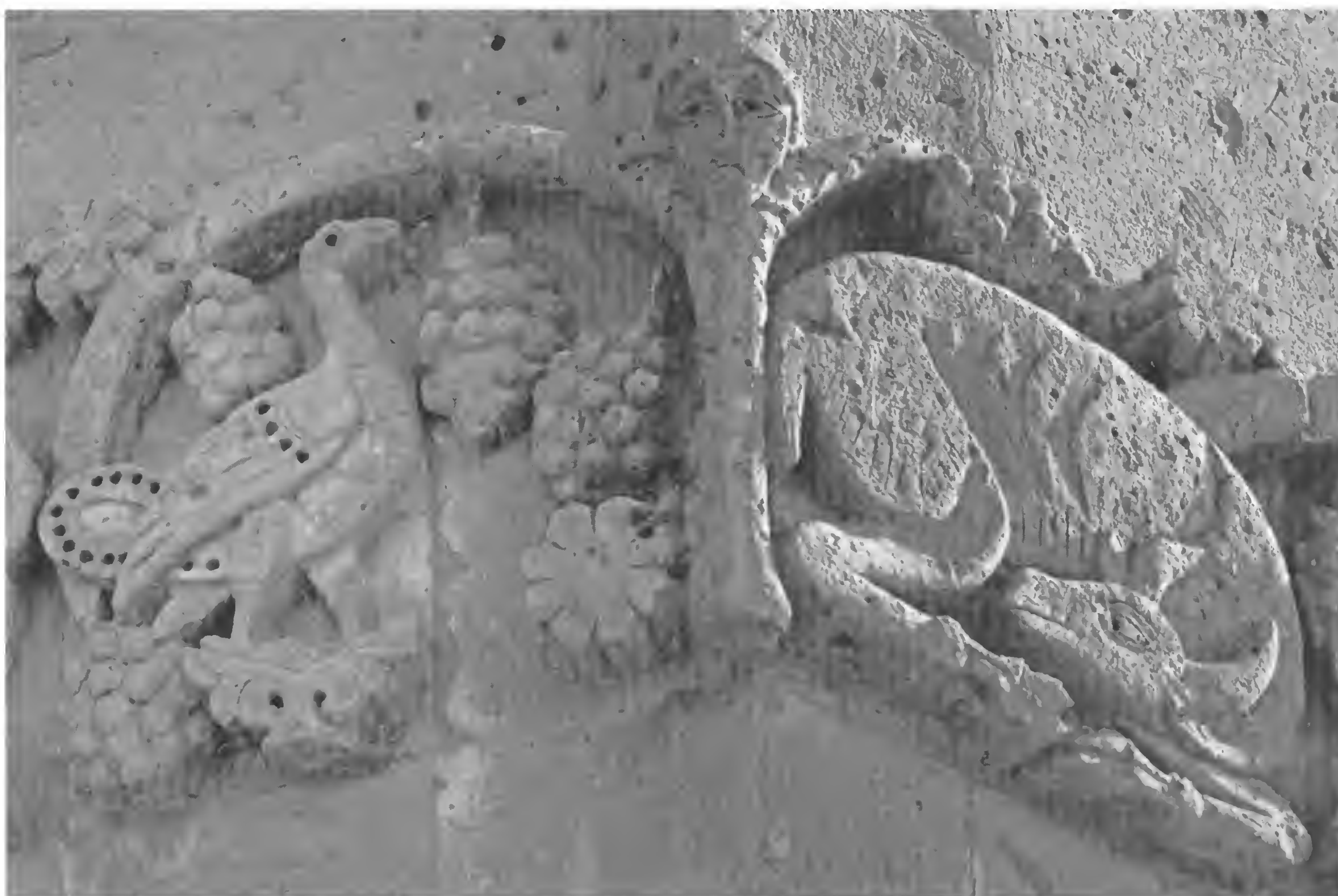


Fig. 17 – Église d'Ałt'amar, la frise de la vigne, détail, l'angle des façades nord et ouest, St Jean Baptiste. Photo de H. Hawk Khatcherian.

elle-même, se conçoit comme une structure cyclique de régénération du temps dans une « ère nouvelle »[133].

La frise de la vigne ouvre donc une nouvelle problématique quant à la signification de l'ensemble du décor de l'église et à la connexion sémantique entre les différentes frises. Compte tenu de la structuration verticale du programme iconographique des édifices du culte chrétien[134], son emplacement au milieu des façades me permet d'avancer quelques hypothèses sur la répartition thématique des frises. Les frises supérieures à la frise de la vigne seraient consacrées aux sujets bibliques antérieurs à Abraham, les frises inférieures illustrant le temps du Christ et la glorification de l'Église. L'ensemble du décor formerait ainsi le récit de l'histoire du monde depuis sa création[135]. Si l'on structure ce récit depuis la croix qui domine la coupole de l'église, la considérant comme symbole du Créateur et du commencement (Gn 1,1 ; Jn 1,1), les frises se superposent en suivant le déroulement du

133. Sur le concept cyclique dans les religions, voir M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1969.

134. A. KOMEЧ, Символика архитектурных форм в раннем христианстве [A. KOMEČ, Symbolisme des formes architecturales paléochrétiennes], dans *Искусство Западной Европы и Византии* [*L'art de l'Europe occidentale et de Byzance*], Moscou 1978, p. 209-223.

135. T'ovma Arcruni s'en sert de ce procédé en commençant son histoire par la Création, voir la « Préface de l'auteur » et livre I, chap. 1 : T'ovma Arcruni (cité n. 5), p. 7-27.

récit : 1) le cycle de la Création pour la frise occupant la corniche autour de la coupole[136] ; 2) l'histoire de l'humanité d'Adam à Abraham pour la frise sur les corniches sous la toiture ; 3) l'histoire du peuple élu depuis Abraham jusqu'au Christ[137] pour la frise de la vigne ; 4) le « temps » de l'Église pour la frise principale qui se développe sur la majeure partie de la surface murale.

Sans entrer dans les détails, je voudrais formuler une hypothèse concernant l'ordonnancement et la fonction de la dernière frise. Les fragments qui subsistent me semblent évoquer les fêtes de l'Église et exprimer le cycle annuel des offices liturgiques. Représentés symboliquement, parfois par des scènes vétérotestamentaires, ces fragments faisant suite à la frise de la vigne montrent que l'Église est le nouveau peuple élu, fondé sur l'Ancienne Loi[138]. Inspirés, comme le note à juste titre S. Der Nersessian, des personnages énumérés dans la *commendatio animae*[139], ils illustrent l'œuvre du salut que la liturgie reflète à travers les sacrements. On trouve une telle représentation symbolique du calendrier liturgique dans les monuments paléochrétiens, par exemple dans les mosaïques de la Rotonde de Saint-Georges à Salonique (v^e^-vi^e^ s.). La Jérusalem céleste apparaît comme une ville-temple dans laquelle les saints orants forment un cercle et symbolisent le cycle annuel des offices liturgiques. Ici, chaque saint représente le mois de l'année dans lequel il est commémoré, son nom et celui du mois étant désignés par des inscriptions[140]. Il me semble que les scènes de la frise principale d'Ałt'amar appliquent le même principe : les fêtes célébrées par l'Église forment un cercle sur les façades de l'église, et cette structure cyclique exprime la continuité de la liturgie céleste et terrestre. Le bandeau continu de grappes de raisin sur lequel repose la frise vient compléter cette hypothèse en confirmant que l'Église est fondée sur le Christ, le « vrai vin »[141].

On lit chez le chroniqueur que l'intérieur de l'église représente « la seconde Jérusalem et la porte de la céleste Sion »[142]. En effet, à la richesse du décor sculpté répondent les peintures murales à l'intérieur de l'église. Ces fresques, commençant dans le dôme par les cycles de la Genèse liés au jardin d'Eden, se poursuivent par des scènes de la vie du Christ jusqu'à son Second Avènement[143]. Ainsi on peut considérer tout l'ensemble de

136. La frise comprend 40 représentations zoomorphes et 6 anthropomorphes, des têtes humaines dont une couronnée. La répétition de certains animaux et l'emplacement des têtes humaines font supposer que la frise est consacrée au cycle de la Création, répartie (d'après l'état actuel des recherches) en sept jours.

137. Les paroles du chroniqueur sur l'ensemble de reliefs d'Ałt'amar « depuis Abraham et David, jusqu'à Notre Seigneur Jésus Christ » s'appliquent à la lettre à la frise de la vigne, cf. Continuateur de T'ovma Arcruni, chap. IX : T'ovma Arcruni (cité n. 5), p. 327, trad. dans MAHÉ, Introduction (cité n. 6), p. 41.

138. Sur cette approche dans la littérature patristique orientale, voir MURRAY, *Symbols of church and kingdom* (cité n. 21), p. 239-246.

139. DER NERSESSIAN, *Aght'amar* (cité n. 1), p. 22.

140. R. CORMACK, *Byzantine art*, Oxford 2000, p. 26-27.

141. Cf. DAVIES, *Medieval Armenian art and architecture* (cité n. 2), p. 62. D'après mon hypothèse, les protomés d'animaux en haut relief qui surmontent la frise indiqueraient le calendrier liturgique, mais pour le moment je m'abstiens de commentaires encore immatures.

142. Continuateur de T'ovma Arcruni, chap. IX : T'ovma Arcruni (cité n. 5), p. 328, trad. dans MAHÉ, Introduction (cité n. 6), p. 41.

143. DER NERSESSIAN, *Aght'amar* (cité n. 1), p. 36-49.

la décoration de l'église d'Ałt'amar comme une image de la création, dans l'attente de la Jérusalem céleste.

En même temps, le corps de l'église-bâtiment où se passe la liturgie terrestre est conçu, dans toutes ses formes architecturales et décoratives, comme une reproduction de l'univers[144], dont la symbolique cosmique a été élaborée dès le VIIe siècle par les théologiens arméniens[145]. Certes, on ne manque de remarquer le contraste entre la conception symbolique des frises sculptées et le réalisme des fresques à l'intérieur de l'église. Faut-il rapprocher cette conception des commentaires de Philon d'Alexandrie concernant la différence entre les espaces intérieur et extérieur d'un édifice cultuel ? Selon Philon, si l'intérieur est sacré et divin, l'extérieur, bien que sacré, n'a pas la même origine : l'extérieur désigne les forces changeantes du monde, c'est-à-dire des objets terrestres, qui subissent les changements, alors que le monde céleste est invariable et constant[146].

Chapelle palatine par son statut, l'église d'Ałt'amar est d'abord un sanctuaire voué au culte de la Sainte-Croix. Sa réalisation exceptionnelle devient plus compréhensible à la lumière des idées de son commanditaire, Gagik Arcruni. Roi « doué d'une intelligence universelle »[147] et doté d'une connaissance théologique profonde, comme en témoigne sa lettre au patriarche de Constantinople[148], il (plutôt que les architectes et les maîtres artisans[149]) conçoit son église sur plusieurs dimensions du fonctionnement des images[150]. Quels étaient alors les motifs de Gagik Arcruni ? Concevant son royaume comme un « nouvel Israël »[151], il affirmait son pouvoir en y restaurant des fondations religieuses préexistantes et en y rétablissant les traditions spirituelles ancestrales. La vénération de la Sainte Croix et de ses reliques y tenait une place centrale[152]. S'agit-il, dans le cas de l'église d'Ałt'amar, d'un sanctuaire organisé pour exalter la présence d'une précieuse

144. St. Germanus of Constantinople, *On the divine liturgy*, with transl., introd. and commentary by P Meyendorff, New York 1984, p. 57-65 ; A. GRABAR, Le témoignage d'une hymne syriaque sur l'architecture de la cathédrale d'Édesse au VIe siècle et sur la symbolique de l'édifice chrétien, dans *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge*, vol. 1, Paris 1968, p. 31-50 ; ID., Symbolisme cosmique et monuments religieux, *ibid.*, p. 71-72 ; W. T. WOODFIN, A « Majestas Domini » in middle-Byzantine Constantinople, *CArch* 51, 2003-2004, p. 45-53.

145. K'YOSEYAN, *Դրվագներ* (cité n. 110), p. 45-82.

146. *Philonis Judaei paralipomena Armena* (cité n. 59), p. 529.

147. Continuateur de T'ovma Arcruni, chap. VIII : T'ovma Arcruni (cité n. 5), p. 323-325. D'après l'historiographe, Gagik traçait de sa propre main les dessins et les plans de son palais, *ibid.*

148. **Թուղթ Գագկայ, Վասպուրականի Հայոց թագաւորի, առ կայսրն Յունաց Ռոմանոս, վասն Հաւատոյ** [Épître de Gagik, roi arménien du Vaspurakan à l'empereur grec Romanos, sur la foi], dans ***Մատենագիրք Հայոց. 10, Ժ դար*** [*Matenagirk' Hayoc'. 10, Xe siècle*], Antélias 2009, p. 793-799.

149. Le chroniqueur mentionne la collaboration d'un religieux dans l'élaboration de l'iconographie des scènes, Continuateur de T'ovma Arcruni, chap. IX : T'ovma Arcruni (cité n. 5), p. 327, MAHÉ, Introduction (cité n. 6), p. 41, n. 163.

150. La révision de la répartition du décor de l'église de la Sainte-Croix ne contredit pas les interprétations précédentes selon lesquelles le programme iconographique s'insérait dans le plan divin du Salut révélant son idéologie princière, JOLIVET-LÉVY, L'idéologie princière (cité n. 2), p. 89. Les personnages qui y figurent, y compris dans la frise de la vigne, sont à la fois des préfigurations du Christ et des archétypes bibliques d'un monarque. L'*Histoire de la maison des Arcrunis* comporte de multiples exemples de ces références.

151. Continuateur de T'ovma Arcruni, chap. XII : T'ovma Arcruni (cité n. 5), p. 333.

152. Z. POGOSSIAN, Locating religion, controlling territory : conquest and legitimation in late ninth century Vaspurakan and its inter-religious context, dans *Locating religions : contact, diversity*

relique[153] ? En l'absence d'une indication spécifique dans les sources, cette conjecture demeure hypothétique. Mais à la lumière de cette hypothèse, l'édifice peut être perçu comme un reliquaire. En effet, sa décoration est plus conforme à un objet de culte qu'à une construction architecturale. Une telle approche aurait pu déterminer le choix du programme iconographique du même que le plan de l'église[154]. Cette singularité est soulignée par la présence sur la façade ouest de l'effigie de Gagik Arcruni, tenant entre ses mains le modèle de l'église, qualifié d'un « vase d'or empli de manne, et une cassette dorée pleine d'encens »[155] (fig. 6). Ce modèle reproduit les formes exactes de l'église, ce qui le distingue des autres modèles représentés sur les monuments arméniens[156]. L'ensemble de ces observations éclaircissent les objectifs du roi Gagik Arcruni qui, selon les propos du chroniqueur, a conçu sa capitale d'Ałt'amar comme la Jérusalem Nouvelle et la « ville du grand Dieu »[157].

and translocality, Leiden 2014 (à paraître). Je remercie Zara Pogossian pour m'avoir fait connaître son article encore inédit.

153. Pour un exemple d'église construite pour la relique de la Sainte-Croix, voir **Սուրբ Գրիգոր Նարեկացի**, *Ապարանքի Սուրբ Խաչի Պատմությունը* [Saint Grigor Narekac'i, *L'histoire de la sainte-Croix d'Aparank'*, trad. en arménien moderne, A. Petrosean], Erevan 2005.

154. La corrélation des formes et de la décoration entre églises et reliquaires est bien connue. Les reliquaires paléochrétiens ont des formes architecturales, cf. M.-C. Comte, *Les reliquaires du Proche-Orient et de Chypre à la période protobyzantine (IVe-VIIIe siècle) : formes, emplacements, fonctions et cultes*, Turnhout 2012. Les formes des reliquaires arméniens plus tardifs imitent les églises de plan centré, cf. *Treasures of Etchmiadzin*, Holy Etchmiadzin 1984 (sans pagination).

155. Continuateur de T'ovma Arcruni, chap. IX : T'ovma Arcruni (cité n. 5), p. 328, trad. dans Mahé, Introduction (cité n. 6), p. 41.

156. Orbeli, Памятники (cité n. 86), p. 73, 84.

157. Continuateur de T'ovma Arcruni, chap. IX : T'ovma Arcruni (cité n. 5), p. 328, trad. dans Mahé, Introduction (cité n. 6), p. 42.

L'INVENTION DE L'ALPHABET ARMÉNIEN ET SA FONCTION DE MODÈLE DANS LES PROCÈS D'ACCULTURATION DE L'ARMÉNIE ET DE LA SUBCAUCASIE

par Boghos Levon ZEKIYAN

L'hommage que des collègues et amis ont voulu faire, comme « témoignage du rayonnement de son œuvre et des amitiés suscitées tant en France qu'à l'étranger », à Jean-Pierre Mahé, membre de l'Institut, directeur d'études à l'École pratique des hautes études et illustre chercheur qui consacra une vie entière à enrichir nos connaissances dans le domaine de l'histoire des religions et des études caucasiennes, offre un cadre très propice pour une réflexion approfondie sur un thème qui lui est particulièrement cher : le processus d'alphabétisation et de la création de la culture littéraire de l'Arménie. Ce mouvement s'accompagna quasi simultanément de phénomènes similaires, bien que d'allures et de teneurs assez différentes, dans les pays limitrophes : l'Ibérie classique, la Géorgie, et l'Albanie du Caucase. Processus d'alphabétisation qui se situe, avec toute vraisemblance, dans une continuité idéale à l'égard du mouvement de conversion à la religion chrétienne, qui atteignit les royaumes d'Arménie, de Géorgie et de l'Albanie caucasienne, à quelques années de distance l'un après l'autre, à l'aube du IVe siècle.

La conversion officielle du royaume de l'Arménie à la foi chrétienne, aux débuts du IVe siècle[1], scelle le destin du pays qui sera désormais lié de façon étroite, voire indissoluble,

1. 301/303 selon la datation traditionnelle. La critique moderne a proposé des dates alternatives qui oscillent entre 279 et 315. Notre préférence va à la date de 314/315, proposée par Hakob Manandyan et réélaborée par Połos Ananean. Il est important de noter que cette datation ne réduit point ce qui pendant des siècles a constitué un titre d'honneur pour les arméniens : celui d'avoir été le premier royaume national chrétien dans l'histoire, étant donné que la royauté d'Édesse, qui embrassa la foi chrétienne, bien avant, vers 217, était une royauté-cité, la royauté d'une ville et de ses alentours plutôt que d'un pays entier et de son peuple. Quant à l'édit de Milan, celui-ci ne fit pas du christianisme la religion de l'Empire, mais il lui reconnut la liberté de culte; sur ce point ledit édit devançait les temps se révélant plus proche de la sensibilité « moderne » pour la liberté de conscience et de religion. Tout en étant bien conscient de ce fait, on ne saurait pas quand même sous-estimer ce que la conversion « officielle » du royaume apporta à l'Arménie, en termes d'un élan qualitativement neuf dans son itinéraire de civilisation, de même qu'à notre culture méditerranéenne commune. Que l'on pense seulement au patrimoine remarquable de productions littéraires, perdues dans leur original grec et conservées à

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 737-754.

avec cette option historique. Bien que l'événement comme tel, tout en étant précédé par une pénétration lente mais croissante du message chrétien dans le pays[2], fût, dans une large mesure, imposé d'en haut par le pouvoir royal, la nouvelle religion connut par la suite en Arménie un accueil assez favorable pour aboutir progressivement à une synthèse nouvelle du point de vue de l'anthropologie religieuse, une typologie historique quasi entièrement nouvelle du rapport entre identité ethnique et identité religieuse.

Cette nouvelle synthèse est déjà pleinement visible à travers le siècle et demi qui sépare la conversion officielle du pays du soulèvement du peuple arménien, quoique désormais privé de sa royauté, contre le projet sassanide d'imposition forcée de la religion mazdéenne en vue de son engloutissement total par la grande marée iranienne. C'était le moment fatidique de l'épopée, mieux, du martyre des saints *Vardanank'* (St Vardan et ses compagnons). La nuit du 26 mai 451, veille de la Pentecôte, qui précéda la bataille, le généralissime Vardan Mamikonian anima ses compagnons d'armes avec les paroles suivantes : « Celui qui croyait que le christianisme était pour nous comme un vêtement, maintenant devra se rendre compte qu'il ne peut nous l'enlever comme la couleur de notre peau »[3]. C'était le baptême de sang de la chrétienté arménienne.

Le modèle d'Awarayr dans sa dynamique d'un tel mariage entre religion et identité culturelle, entre Église et sentiment national, scellé par le martyre, aura des répercussions

travers les traductions arméniennes du ve siècle. Une mise à point, de haut intérêt, sur le sujet eut lieu à Vienne lors du congrès sur la christianisation du Caucase (cf. *Die Christianisierung des Kaukasus : Referate des internationalen Symposions, Wien, 9.-12. Dezember 1999*, hrsg. von W. Seibt, Wien 2002).

2. Après la critique radicale des débuts du XX[e] siècle, les recherches plus récentes revisitent la question sous une nouvelle lumière : Պ. Անանեան [B. ANANIAN], Traces de christianisme en Arménie antérieures à la prédication de St Grégoire l'Illuminateur], *Բազմավէպ* 136, 1978, p. 8-64 (en arménien avec rés. en français p. 64-66) ; B. OUTTIER, La christianisation du Caucase, dans *Il Caucaso : cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia, secoli IV-XI : settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 43 : 20-26 aprile 1995*, Spoleto 1996, vol. 1, p. 553-570.

3. Sur la bataille d'Awarayr, ou *Vardananc'* (génitif de *Vardanank'*) selon la dénomination courante, et l'époque historique en général, voir R. GROUSSET, *Histoire de l'Arménie des origines à 1071*, Paris 1947, rééd. 1973, p. 187-232 ; *Histoire du peuple arménien*, sous la dir. de G. Dédéyan, Toulouse, 2007 [2[e] éd. de *Histoire des Arméniens*, sous la dir. de G. Dédéyan, Toulouse 1982], p. 184-194 ; A. KHAZINEDJIAN, *L'Église arménienne dans l'Église universelle*, Paris 2002, p. 187-216. René Grousset, un des chercheurs qui cerna le mieux les dynamiques intérieures de l'histoire arménienne, écrit : « La journée d'Avaraïr, si elle se termina par une défaite arménienne, n'en sauva pas moins l'Arménie ». Tout en restant dans la catégorie traditionnelle de « défaite » et n'échappant pas, par cela même, à une certaine contradiction interne, l'illustre historien dégage très lucidement la profonde signification d'Awarayr pour la survivance arménienne. Bien qu'inférieur en nombre les Arméniens par leur résistance à Awarayr avait de fait bloqué l'avancement de l'énorme machine de guerre persane et, en soulevant les esprits, avait pu déclencher cette formidable résistance, conduite avec des méthodes parfaites d'une guérilla dans les gorges inaccessibles des hautes montagnes de l'Arménie, qui, à la fin, contraignit l'adversaire à renoncer à ses projets belliqueux et *in fine* à traiter la paix dans les termes voulus par les Arméniens. Telle a été la vraie portée de cette bataille du point de vue stratégique et strictement militaire. Souvent on rencontre chez les Arméniens une fausse opinion dominante selon laquelle il n'y a eu, en l'occurrence, qu'une victoire purement morale, en contrepoint d'une défaite militaire. D'où la réaction bien fréquente chez les Arméniens, surtout chez certains courants de pensée « laïciste » ou « paganisant », qui consiste à affirmer que le peuple arménien est las de ces « victoires morales » et de cet esprit d'« inertie » et de « passivité fataliste » auquel le christianisme l'aurait tristement accoutumé. Rien de plus simpliste et superficiel, à notre avis, qu'une telle approche des faits ! Les paroles citées par Vardan Mamikonian sont relatées par Ełišē, dans son histoire : *De Vardan et de la guerre des Arméniens*, chap. V.

sur la totalité de l'histoire arménienne; celle-ci sera constamment couronnée par des formes de martyre collectif, martyre qui atteint le sommet dans le génocide, consommé en 1915-1916 dans le chaos de la première guerre mondiale. De fait, bien que l'intention génocidaire du gouvernement ottoman révolutionnaire des Jeunes Turcs se fondât en premier lieu sur des facteurs autres que la religion, celle-ci a constitué en pratique le critère décisif pour décider qui vivrait et qui mourrait : tous ceux, à quelques exceptions près, qui embrassèrent l'islam purent se sauver[4]. Ce génocide, le *Metz Yeghern*, le « Grand Mal/le Grand Crime », comme le nomment les Arméniens le désignant quasiment d'un nom propre, se greffe directement dans l'*humus* ecclésial, théologique et spirituel de témoignage sacrificiel du martyre d'Awarayr; avec une différence notable : celle de ne présenter aucune forme de résistance armée, sinon sporadiquement, comme dans le cas immortalisé par Franz Werfel dans son roman *Les quarante jours de Moussa Dagh*, résistance qui aurait pu réduire peut-être, même si partiellement, la portée de la tragédie, si elle avait pu se développer de façon généralisée[5].

L'invention de l'alphabet dans sa portée théologique et « idéologique » : la « révolution copernicienne » de Mesrop Maštocʻ

Le martyre communautaire de l'Église arménienne ne saurait s'expliquer sur un plan historique sans la prise en compte d'un événement fondamental dans l'histoire arménienne : la création de l'alphabet et de la culture littéraire de l'Arménie au début du ve siècle (404/405) par le saint *vardapet*[6] Mesrop Maštocʻ[7], en étroite liaison avec

4. Indépendamment du fait du martyre expressément subi, c'est-à-dire accompagné par la confession explicite que d'innombrables victimes proférèrent – confession témoignée par une littérature de mémoires illimitée et par l'« histoire orale », enregistrée, de milliers de survivants que nous-même avons pu rencontrer dans notre expérience personnelle –, il y eut en tout cas cette situation existentielle objective qui a été définie dans la littérature théologique récente comme « Status confessionis », « Matyrium des Volkes », « Pueblo crucificado ».

5. Une des raisons principales pourquoi une résistance armée générale ne s'est pas concrétisée consiste dans le fait que les partis politiques arméniens, alliés des Jeunes Turcs, dans la révolution qui abattit le Sultan Hamid II, et presque dépourvus de toute expérience politique internationale d'état, consignèrent, au lendemain même de la chute de Hamid, en 1908, dans l'ivresse du moment, armes et munitions au gouvernement sans même attendre que les promesses de réformes pour les Arméniens deviennent effectives. Il y eut et il existe encore un courant de pensée, assez diffus, qui voudrait voir la raison de ce manque de recours aux armes dans l'éducation erronée du peuple à une sorte de fausse résignation « chrétienne ». La question est bien compliquée et sans doute existe-t-il une part de vérité dans cette conviction. Mais les erreurs stratégiques commises par les responsables arméniens n'ont pas manqué d'aggraver une situation déjà fort difficile.

6. *Vardapet*, littéralement « maître, docteur », est une figure hiérarchique typique dans l'Église arménienne, d'une grande importance dans la tradition.

7. Remarquons que l'œuvre de Mesrop précède de quatre siècles et demi l'œuvre analogue, pour les peuples slaves, de saints Cyrille et Méthode. On pourra mieux évaluer le génie de son intuition, si l'on considère que quelque chose de semblable n'arriva en Occident qu'avec la Réforme protestante et dans l'Église latine catholique seulement avec Vatican II. Ce n'est pas tellement dans l'idée même de la formation d'un alphabet que consiste la fécondité extraordinaire de l'intuition de Mesrop, mais dans le fait d'en avoir fait un principe actif de la régénération culturelle et de la survie d'un peuple, comme nous allons voir.

le catholicos – le chef suprême de l'Église arménienne[8] – St Sahak et avec l'aide de nombreux disciples. Le zèle missionnaire de Mesrop lui fit parcourir les coins les plus reculés de l'Arménie et des régions limitrophes. L'idée de la création d'un alphabet lui fut inspirée, sans doute, en première instance par les nécessités pastorales de sa mission de prêcheur itinérant, mais la façon dont il l'a conçue, élaborée et réalisée va bien au-delà des impératifs pratiques du moment pour sceller de manière définitive l'union autant singulière qu'exemplaire en Arménie, du moins dans ses traits axiologiques essentiels, entre foi et culture, entre identité nationale et foi religieuse. Une des conséquences historiques et institutionnelles de cette union fut aussi le fait que, malgré les liens si étroits entre la foi chrétienne et la conscience nationale, des phénomènes tels que le césaropapisme – l'empereur ou le roi chef de l'Église, typique de Byzance – ou bien le papocésarisme – le pape ou le patriarche souverains temporels, typique de Rome – aient eu en Arménie une résonance assez limitée pour ce qui en est des luttes acharnées entre les deux pouvoirs. Nous ne pensons pas que cela soit dû seulement ou en premier lieu à la discontinuité dans le temps de la souveraineté politique en Arménie et à sa disparition précoce. En général le clergé arménien, dans les siècles passés, toujours sur le qui-vive en raison des menaces pesant sur son Église[9] s'est bien plus distingué par son *ministerium* que par ses ambitions d'hégémonie, même si les dignitaires ecclésiastiques occupaient une place privilégiée au sein de la hiérarchie sociale arménienne.

Qu'il nous soit permis ici d'essayer d'approfondir la problématique de la création de l'alphabet arménien et de chercher à en éclaircir, en particulier, les questions liées aux motivations qui l'ont pu inspirer. Mettre en doute ou nier que l'idée de l'alphabet se soit développée dans une relation intime avec le processus d'enracinement dans le pays de la nouvelle foi chrétienne est inconcevable. C'est évident : le souci missionnaire, avec ses instances kérygmatiques et catéchétiques, joua un rôle fondamental dans l'activité du saint *vardapet* Maštocʻ. Ceci dit, il serait simpliste de le réduire aux modèles missionnaires qui ont existé dans l'univers chrétien des premiers siècles, sans l'encadrer et la réinterpréter pleinement dans le contexte de son propre milieu historique et surtout du génie personnel de son auteur et de la corrélation toute particulière établie par lui entre les différentes dynamiques de ses plans et de son activité : religieuse, ethnique et culturelle qui sans nul doute sous-tendent la conception et la réalisation. C'est précisément sur cette corrélation, multiple et originale, que nous voudrions revenir.

Nous pouvons expliquer ce que nous entendons dire par un processus inverse. Si les langues et les liturgies locales occupèrent, en général, un espace restreint dans la chrétienté occidentale jusqu'à la Réforme luthérienne, ceci est dû indiscutablement à la conception dominante, au sein de cette chrétienté, du rapport entre la religion d'un

8. À partir des débuts du ve siècle, le titre de « catholicos » a été porté par les primats des Églises non patriarcales se trouvant au dehors des frontières de l'Empire byzantin. L'Église arménienne appartenait à leur nombre. Il s'agit probablement de la substantivation de l'adjective qualifiant le terme « évêque » (ἐπίσκοπος καθολικός).

9. Cf. B. L. Zekiyan, Riflessioni preliminari sulla spiritualità armena : una cristianità di « frontiera » : martyria ed apertura all'oikumene, *OCP* 61, 1995, p. 333-365.

côté et l'identité ethnique et la langue populaire de l'autre. Dans le cadre d'une idéologie[10] impériale d'État, la religion adoptée et canonisée par celui-ci, comme cela a été le cas pour le christianisme dans l'Empire romain à partir de Théodose le Grand, trouverait son expression cultuelle et liturgique dans la langue même dans laquelle s'exprimaient le pouvoir et le droit de l'Empire. Une identité ethno-religieuse, définie par un propre rite et une propre langue, aurait trouvé dans ce contexte – il va sans dire – un espace mince ou nul, sinon comme une réalité qui, même acceptée ne pourrait pas être introduite dans le cercle de la représentation de la majesté et de la gloire de l'Empire. Tout autre était la situation des communautés chrétiennes mineures qui fleurirent au-delà, ou aux marges, des frontières de l'Empire, tant d'Occident que d'Orient non sans relever certaines différences de comportement entre les deux *pars* dans le domaine des rites, des langues et de la célébration liturgique.

À ce stade, il convient de rappeler que les événements historiques, même ceux qui figurent parmi les plus originaux et qui sont marqués par un génie créatif, ne sont presque jamais des faits spontanés mais le résultat d'une lente maturation. Dans le cas de l'Église arménienne, l'influence du monde syriaque est prégnante[11]. Toutefois, il est patent que l'œuvre de Mesrop Maštocʿ comprend une conscience pleinement développée de la triple corrélation entre religion, langue et identité ethno-culturelle. Ce qui sous-tend cette invention, c'est une nouvelle conception de cette corrélation et, en particulier, une nouvelle perception de l'identité culturelle et nationale. Cette nouvelle conception se référait à celle du monde syriaque non pas simplement comme un échelon plus mûr, plus élaboré, toujours pourtant dans le sens d'une même évolution, mais surtout quelque chose qui était qualitativement neuf. Il y a, dans l'œuvre de Mesrop Maštocʿ, quelque chose qui vraiment semble révolutionnaire!

Ce qui est nouveau dans cette œuvre, c'est qu'elle entre dans l'histoire comme le réceptacle d'un plan général de salut pour le peuple et la nation, c'est-à-dire pour l'*ethnos*, non seulement en vue du salut éternel des âmes mais aussi, et sans des évaluations déformantes ou réductrices, en vue de la survivance en ce monde, donc aussi de la survivance dans l'ordre ecclésial, de l'*ethnos* même, de son identité et de sa culture, de son patrimoine génétique et historique, en opérant ainsi une transposition sémantique substantielle du niveau et des registres de tout le discours. Koriwn, le disciple et hagiographe de Mesrop, le témoin par excellence de son œuvre pour la postérité, condense cette idéologie mesropienne en deux sentences lapidaires : a) lorsqu'il scelle sa narration de l'invention de l'alphabet en affirmant que Mesrop a enduré de pénibles tourments pour secourir sa nation *(azg)*; b) lorsqu'il résume la substance de l'œuvre mesropienne dans le fait que les grands Moïse et Paul, avec toute la cohorte des Apôtres et même avec l'Évangile du Christ, source de la vie du monde, se révélèrent comme s'ils étaient nés dans l'idiome des Arméniens (*hayabarbarkʿ*/arménophones, ceux que la linguistique courante aurait qualifié aujourd'hui comme de « native speaker ») et comme des pratiquants de la

10. Nous employons le terme « idéologie » conformément à l'usage qu'en ont fait, dans une perspective anthropologique et philosophique à la fois, François Châtelet et ses collaborateurs, comme l'équivalent à peu près de la notion allemande de *Weltanschauung* : F. CHÂTELET, Introduction, dans *Histoire des idéologies*, sous la dir. de F. Châtelet et G. Mairet, vol. 1 Paris 1978, spécialement p. 10-11.

11. Cf. W. BOEDER, Identität und Universalität : Volkssprache und Schriftsprache in den Ländern des alten christlichen Orients, *Georgica* 17, 1994, p. 66-84.

langue arménienne *(hayerenaxawsk')*. Aussi, grâce à cette opération, le pays d'Arménie se montrait particulièrement heureux, attrayant et merveilleux (Koriwn, *Vie de Maštoc'*, XI).

Que le projet global de Mesrop allât au-delà du simple travail du kérygme et de la catéchèse ; que son objectif profond fût celui de déclencher en même temps un processus radical de créativité culturelle propre et multiforme dans la langue même de la nation, ressort clairement du fait qu'il veut diffuser son alphabet aussi chez les Arméniens vivant dans les territoires soumis à l'Empire byzantin qui pour leur part pouvait lire l'Évangile et les Écritures en grec. Mesrop va spécialement jusqu'à Constantinople pour demander personnellement à l'empereur la permission d'y enseigner et diffuser son alphabet (Koriwn, *ibid.*, XVII).

Si nous considérons ce projet mesropien dans sa profondeur, nous nous apercevons qu'il comportait, au fond, l'introduction ou la formulation, dans l'histoire de notre civilisation, d'une nouvelle notion, d'une nouvelle conception de l'*ethnos*. De fait, il transposait le discours de la survivance du peuple du niveau de l'appartenance à un système politique/étatique au niveau de la possession d'une culture comme élément d'identification. Mesrop transposait l'effort de survivance du peuple arménien du terrain politique/étatique au terrain privilégié de la culture. Dès lors la question de l'identité constituera pour les Arméniens un problème de nature culturelle beaucoup plus que de nature politique. Il n'est pas exagéré de dire que Mesrop, au moins dans le milieu de notre substrat méditerranéen, est l'une des principales figures à avoir transposé la question de l'unité et de la survivance d'un peuple du plan « sociopolitique » de l'unité du clan, de la race, de la royauté au plan de la culture, de son organisation et, donc, de ses effets unitaires. Jusqu'à ce moment-là, une transposition similaire des fondements de l'unité du peuple du niveau du pouvoir politique sur un plan spirituel, et dans le cas spécifique, essentiellement sur celui de la foi religieuse, s'était avérée dans l'expérience ethno-religieuse du peuple hébreu à la suite de la perte de la propre souveraineté politique et basculer dans le phénomène de la diaspora[12].

Cette dimension de l'œuvre de Mesrop est mise en lumière par Movsēs Xorenac'i – qui lui est lié sans le moindre doute par une filiation spirituelle, indépendamment de la question débattue de sa chronologie – avec une clarté et une concision dignes du grand historien, considéré par la tradition arménienne comme le « Père de l'histoire ». Xorenac'i, lorsqu'il doit introduire la figure de Mesrop sur la scène de son histoire, écrit : « Voyant le royaume de l'Arménie arrivé à sa fin, Mesrop trouva en ces troubles matière à exercer sa patience ». Avec l'intuition propre du génie, Mesrop comprend que la structure et l'identité étatiques ne pourront pas offrir à son peuple une fondation et une garantie suffisantes pour l'avenir dont la vision s'assombrit devant ses yeux. Il pense donc à sa propre « révolution copernicienne ». Certes, on ne peut pas exclure avec certitude que les paroles de Xorenac'i, dans leur formulation si cristalline, ne soient pas plutôt une sorte de lecture a posteriori au moment de l'écriture de son *Histoire*, je répète, indépendamment de toute question philologique de chronologie. En fait, le plus souvent, les génies « sentent » plutôt qu'ils ne formulent, ils agissent sous l'effet d'une intuition fulgurante beaucoup

12. Ce terme qui pratiquement s'applique aujourd'hui à tous les groupes ethniques qui, par suite à une émigration, vivent en dehors de leur territoire d'origine, jusqu'à des temps récents ne désignait, dans la plupart des cas, que la dispersion du peuple juif depuis l'époque la plus ancienne.

plus que de raisonnements réfléchis. Les paroles de Xorenac'i, même dans l'hypothèse d'une lecture développée en rétrospective, expriment les profondeurs de l'intuition de Mesrop, la dynamique qui sous-tend la construction de son idéal.

L'expérience arménienne, telle qu'elle nous est relatée et, surtout témoignée, à partir de Koriwn et Xorenac'i, semble marquer, dans l'histoire de l'Église, l'affirmation, au sein de la chrétienté universelle, d'un modèle ecclésial nouveau et particulier. Ce modèle se répandra dans toute la Subcaucasie[13] au cours des IVe-VIIe siècles à côté des autres modèles déjà développés en d'autres régions de l'Antiquité chrétienne[14]. La réalité ethnique constitue, à y regarder de près, une partie importante du message évangélique. En effet, les derniers mots du Christ avant son Ascension, l'ultime ordre du Seigneur ressuscité sont πάντα τὰ ἔθνη (Mt 28,19). Le message du salut ne s'adresse pas à l'homme en tant que simple individu isolé, mais à une personne qui est insérée dans un contexte vital de multiples corrélations communautaires et sociales au niveau de l'*oikoumenè*. La réalité de l'*ethnos* constitue, dans l'histoire, le point de développement des plus amples dimensions et des implications des plus profondes et complexes de cette contextualisation[15]. Ce sont ces paroles du Seigneur qui sont à la base de l'élévation et de l'intégration, dans l'ordre

13. Nous entendons par « Subcaucasie » le Caucase du Sud – connu aussi, suivant une perspective russe, sous le nom de Transcaucasie –, *en plus* les régions au sud e au sud-ouest de cette dernière qui constituaient jadis l'Arménie historique, cette notion étant définie non pas par des frontières politiques qui changeaient au cours des siècles, mais comme le terroir où s'est formée et s'est consolidée, durant plus de deux millénaires, l'identité ethno-culturelle du peuple arménien : cf. B. L. ZEKIYAN, Lo studio delle interazioni politiche e culturali tra le popolazioni della Subcaucasia : alcuni problemi di metodologia e di fondo in prospettiva sincronica e diacronica, dans *Il Caucaso* (cité n. 2), p. 427-482, ici p. 433-434, 441-444. La notion de « Subcaucasie » nous offre l'avantage de nous permettre d'englober, sous un terme unique, la réalité complexe du Caucase du Sud et de la plus grande partie de l'Arménie historique qui occupait l'Anatolie nord-orientale. La terminologie de « Subcaucasie » a été adoptée par d'illustres savants tels que Jean-Michel Thierry, Gianroberto Scarcia et d'autres.

14. Dans une étude précédente, nous avions identifié comme modèles les plus importants l'« Église impériale » et l'« Église rito-confessionnelle » : B. L. ZEKIYAN, Un singolare itinerario di spiritualità dalla frontiera all'oikumene : riflessioni sulla spiritualità armena, *Chiese cristiane d'Oriente : religioni e sette del mondo : rivista trimestrale di cultura religiosa*, 1/4, 1995, p. 48-53.

15. Pour un exposé plus élaboré de la notion théologique de l'*ethnos*, cf. B. L. ZEKIYAN, Vangelo, Chiese e culture, *Presenza pastorale* 65, 1995, p. 15 [1047]-23 [1055]. Voir aussi : *Nations et peuples*, numéro 121 de *Concilium : revue internationale de théologie* 25, 1979 ; H. FRIES, Kirche und Kirchen, dans *Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie*, hrsg. von R. Latourelle, G. O'Collins, Leipzig 1985 [traduit de *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Queriniana 1980], p. 366-383 ; *Chemins de la christologie africaine*, sous la responsabilité de F. Kabasélé *et al.*, Paris 1986 ; *Le genti nel piano di salvezza*, numéro 26 de *Parola, spirito e vita – Quaderni di lettura biblica*, 1992/2. Nous avons cherché à approfondir la place et la fonction de l'*ethnos* dans l'ordre de la rédemption chrétienne, en partant des données de l'expérience et de la vision de l'Église arménienne, surtout dans les études suivantes : B. L. ZEKIYAN, Das Verhältnis zwischen Sprache und Identität in der Entwicklung der armenischen Nationalbewußtseins : Versuch einer begrifflichen Formulierung aus geschichtlicher Erfahrun, dans *Über Muttersprachen und Vaterländer : zur Entwicklung von Standardsprachen und Nationen in Europa*, G. Hentschel (Hrsg.), Frankfurf am Main 1997, p. 277-297 ; ID., Die Christianisierung und die Alphabetisierung Armeniens als Vorbilder kultureller Incarnation, besonders im subkaukasischen Gebiet, dans *Die Christianisierung des Kaukasus* (cité n. 1), p. 189-198 ; ID., I processi formativi della coscienza d'identità dell'Armenia cristiana e l'emergere di una Chiesa etnica, dans *La Persia e Bisanzio : convegno internazionale, Roma, 14-18 ottobre 2002* (Atti dei Convegni Lincei 201), Roma 2004, p. 391-410.

de l'économie du salut, et de la rédemption conséquente, de la réalité ethnique, comme de toute réalité terrestre en dehors du péché, ces paroles qui fondent tout le discours théologique sur l'*ethnos*.

Mais, en même temps, la notion mesropienne de l'*ethnos* que Xorenacʻi formulera, développera et analysera, se situe à l'origine de cette conception « laïque » de l'unité de l'*ethnos*, fondée sur les données culturelles qui font la communauté d'un peuple, et dégagée de la nécessité de l'unique fois dans le vrai Dieu, comme c'était le cas chez Philon d'Alexandrie dans sa définition de l'*ethnos* juif. C'est cette nouvelle conception qui permettra à Xorenacʻi de pouvoir englober dans la même définition ethnique la réalité entière du peuple arménien et toute son histoire, païenne et chrétienne. Nous pouvons affirmer, à juste titre, que de Mesrop à Xorenacʻi, se réalise une nouvelle synthèse et se développe une nouvelle typologie d'identité de peuple. C'est la synthèse entre la *polis* grecque et l'*ethnos* juif philonien. Une synthèse, dont on ne saurait surestimer, à notre avis, l'importance, comme un modèle, historique et théorique à la fois, alternatif à l'État-nation, dont la crise n'aurait pas besoin d'être démontrée. Un modèle alternatif qui, bien compris et approfondi, et revisité pour les adaptations et les corrections nécessaires, pourrait jeter quelques lumières sur les problèmes posés par les émigrations massives qui caractérisent notre époque et qui, très souvent, créent désormais de l'embarras en face des insuffisances des modèles en circulation.

Quelques précisions conceptuelles et précautions méthodologiques

Il semble nécessaire à ce stade d'éclaircir et de préciser davantage quelques concepts fondamentaux afin de prévenir, dans un domaine assez sensible et délicat, des confusions d'idées et des malentendus.

1. En premier lieu, le terme qui traduit en arménien tant le grec ἔθνος que le néo-latin « nation » dans ses formes phonétiques variantes, est ազգ *azg*[16]. *Azg*, dans la conception et l'expérience arméniennes, n'est jamais la « nation » dans le sens de l'« État-nation » moderne occidental, définitivement codifiée avec la philosophie des Lumières, la Révolution française et l'expansion de son idéologie à travers le monde entier. La notion arménienne de « nation/*azg* » est plutôt la réalité même de l'*ethnos*[17].

16. Dans le passage cité de l'Évangile, et presque toujours dans le Nouveau Testament, *ethnos* est rendu en arménien par la simple transcription du mot grec, comme *hetʻanos* qui a pris par la suite dans l'usage courant de l'arménien classique la signification de « païen » suivant la trajectoire sémantique du mot *goyim* de l'Ancien Testament. Il faut signaler ici l'article du Mgr Claudio Gugerotti sur Koriwn et sa théologie de l'histoire : C. Gugerotti, L'invenzione dell'alfabeto in Armenia : teologia della storia nella *Vita di Maštocʻ* di Koriwn, dans *La traduzione dei testi religiosi*, a cura di C. Moreschini e G. Menestrina, Brescia 1994, p. 101-126, repris dans Id., *Caucaso e dintorni : viaggio in una cristianità di frontiera*, pref. di G. Ravasi, introd. di B. L. Zekiyan, Roma 2012, con il titolo « Inventare l'alfabeto è fare teologia : Koriwn », p. 3-39. Mgr. Gugerotti, qui a été Nonce Apostolique au Caucase du Sud et qui est actuellement en poste à Minsk en Biélorussie, nous semble être aussi le premier chercheur à se poser expressément la question d'une théologie de l'histoire chez Koriwn.

17. Qu'il nous soit permis de renvoyer ici à nos études suivantes : B. L. Zekiyan, Le croisement des cultures dans les régions limitrophes de Géorgie, d'Arménie et de Byzance, *Annali di Ca' Foscari* (*Serie Orientale* 17) 25/3, 1986, p. 81-96; Id., L'« idéologie » nationale de Movsēs Xorenacʻi et sa conception de l'histoire, *Handes Amsorya* 101, 1987, col. 471-485; Id., Les identités polyvalentes et

2. Une deuxième remarque se rapporte à la dialectique entre l'universel et le particulier. Il n'est pas à s'étonner qu'au cours des siècles, mais surtout dans un passé récent où toutes sortes de théologies les plus diversifiées (théologie de l'histoire, du travail, de la sexualité, des réalités terrestres, de l'amour, de la liberté, de la libération etc.) se sont développées, la notion de l'*ethnos* ou de la « nation » aient pu susciter si peu d'attention et d'attraction au point que personne n'ait pas pensé à une « théologie de l'*ethnos*/nation », si l'on met de côté quelques développements sur la « théologie des peuples »[18]. Deux appréhensions conditionnaient, certes, cet état de choses : a) celle de trahir l'universalisme foncier du message chrétien ; b) celle d'étatiser – sous l'influence de l'idéologie de l'État-nation – et donc de séculariser, de « profaner » en quelque sorte la notion sacrée de « peuple de Dieu ». À cela s'ajoute, pour une très grande partie du xxe siècle, l'horreur inspirée par les idéologies fasciste et nazie.

Toutes ces appréhensions, et d'autres encore possibles, sont valables, certes, mais il ne faut pas oublier qu'il n'existe aucune réalité en ce monde qui soit exempte de tout risque par rapport à l'ordre de la grâce et au salut éternel. En ce qui concerne l'universalité, en particulier, il n'est pas possible de ne pas se rappeler des excès commis, au nom de cette même universalité, par les Églises de Rome – aussi bien de la Rome ancienne ainsi que de la Nouvelle Rome –, excès qui aboutirent au fond à des pratiques d'inspiration et de méthodes impérialistes, au détriment de la spécificité et des droits des Églises locales et particulières. C'est un principe à ne jamais oublier que la voie maîtresse qui porte à la solution des apories n'est pas celle de se créer des tabous à double poids et à double mesure, mais celle de prendre effectivement conscience des ambivalences, voire des ambiguïtés, et de la complexité à la fois, de la réalité telle qu'elle est, et de s'efforcer en toute humilité à en comprendre les dynamiques intérieures et la dialectique profonde des développements ainsi que des voies du dépassement de ses antinomies.

La théologie contemporaine nous offre un instrument valable pour pouvoir traiter et élaborer sous la lumière de la foi la réalité ethnique. Cet instrument est la redécouverte des notions d'Église locale et d'Église particulière[19]. Quant à l'*ethnos* dans l'Église, et plus précisément à l'Église ethnique, celle-ci représente dans le cadre de l'Église universelle

Sergueï Paradjanov : la situation emblématique de l'artiste et le problème de la polyvalence ethnique et culturelle, *Filosofia Oggi* 16, 1993, p. 217-231. Voir en outre M. Nichanian, R. Pomponio, *La struttura negata : cultura armena nella diaspora. Cconvegno-seminario internazionale 1*, Milano 1979 ; M. Nichanian, *La struttura negata : cultura armena nella diaspora. Convegno-seminario internazionale Université de Paris 7/11 septembre 1979 = Infrastructure de la culture arménienne diasporique. La culture : Mouvement socio-culturel ou structure figée ?*, Milano 1981 ; *What is to be asked : proceedings, Colloquium I*, 2nd ed., Cambridge MA 1986 ; V. A. Arutjunova-Fidanjan, The ethno-confessional self-awareness of Armenian Chalcedonians, *REArm*, n.s., 21, 1988-1989, p. 345-363 ; A. Lidov, L'art des Arméniens chalcédoniens, dans *Atti del quinto simposio internazionale di arte armena : Venezia, Milano, Bologna, Firenze : 1988, 28 maggio - 5 giugno*, a cura di B. L. Zekiyan, Venezia 1992, p. 479-495 ; G. Traina, *Il complesso di Trimalcione : Movsēs Xorenac'i e le origini del pensiero storico armeno* (Eurasiatica 27), Venezia 1991, en particulier, p. 69-109 ; *Identität in der Fremde*, hrsg. von M. Dabag, K. Platt, Bochum 1993.

18. Voir n. 15.

19. Cf. entre autres : *Chiese locali e cattolicità : atti del colloquio internazionale di Salamanca (2-7 aprile 1991)*, a cura di H. Legrand *et al.*, Bologna 1994. Les deux notions d'« Église locale » et d'« Église particulière », tout en étant intimement liées, ne coïncident pas pour autant. La première a surtout été élaborée dans la théologie allemande (Karl Rahner) et la deuxième dans la théologie française (Yves Congar).

une des expressions du plus haut niveau, quant à son emplacement sur l'échelle communautaire, et des plus étendues soit par rapport à la notion d'Église locale, soit par rapport à la notion d'Église particulière. C'est cette dimension de la réalité ethnique qui devrait constituer la base d'une vraie théologie de l'*ethnos*, ou, plutôt, pour nous exprimer dans un langage plus conforme à la tradition orientale, d'une vision et d'une conception théologique de l'*ethnos*, de son entité, de sa place, et de sa fonctionnalité dans l'économie du salut. Cette démarche ne s'est malheureusement pas concrétisée. L'expérience et la vision théologiques que l'Église arménienne a mûries, au cours des siècles, mais surtout à la grande époque de sa première formation, à l'égard de la réalité ethnique et de sa place dans l'économie du salut, dans ce qu'elles contiennent de meilleur et de plus évangélique, pourraient-elles offrir à notre réflexion théologique contemporaine une aide valable et providentielle pour redécouvrir, à la lumière du message du Christ Ressuscité, une des dimensions historiquement les plus significatives du concept même d'Église particulière ?

3. La notion moderne de « modèle » *(pattern)*, qui trouve dans la science contemporaine d'amples applications dans une riche gamme de variantes sémantiques, peut nous fournir une aide précieuse dans notre domaine de recherche pour ce qui touche en particulier aux relations entre des phénomènes semblables dans les pays et les cultures limitrophes de la région subcaucasienne. Il est vrai que la notion de « modèle » est strictement liée à celle de « structure » et de « système » dans les sciences de la nature et les sciences sociales. Mais ces notions n'impliquent pas un déterminisme fatal, au moins pour ce qui concerne les sciences humaines ou sociales. En plus, la notion de « modèle » n'a pas une application univoque dans les différentes branches du savoir et elle fonctionne conformément à des particularités sémantiques selon les cas. L'histoire n'est autre que l'acheminement de la collectivité humaine, à travers le temps, dans la multiplicité de ses structures, modèles, forces, fonctions, lesquels forment l'objet propre de la recherche portant sur l'homme, dans la variété de ses dimensions anthropologiques, sociologiques ou ethnographiques. Tous les facteurs qui font l'objet de cette recherche doivent être donc considérés comme ceux-là mêmes qui, chacun à sa façon, contribuent à l'évolution de l'humanité et de l'histoire.

Sur la base de ces prémisses nous pouvons définir de la façon suivante ce que nous entendons par « modèle » dans le processus de l'évolution historique avec une attention particulière au processus de l'acculturation chrétienne des peuples de la région subcaucasienne. La notion implique en substance les deux fonctions suivantes : a) le modèle fonctionne comme une source d'inspiration, c'est-à-dire comme un point de référence avec lequel on se situe dans quelque rapport, même d'une manière implicite ou même inconsciente ; b) le modèle fonctionne comme un facteur qui est en état d'expliquer, au moins en partie, les développements successifs.

De cette formulation il apparaît clairement que les deux fonctionnements en question se font écho ; en deuxième lieu, il est aussi clair qu'ils ne doivent pas être pris dans un sens exclusif, c'est-à-dire comme des fonctions totalisantes et exclusives. Les deux fonctionnements en question doivent être compris, au contraire, dans un sens inclusif de façon à laisser un espace au jeu d'autres facteurs.

Un aperçu préliminaire sur les pays et les cultures limitrophes

La réflexion que nous venons de développer sur l'œuvre de Mesrop et ses dynamiques internes nous aide aussi à mieux comprendre un autre aspect du processus de l'alphabétisation du Caucase : pourquoi l'invention des alphabets géorgien et albanais, indépendamment de la question débattue sur leur origine directe et leur formation, n'a pas immédiatement donné naissance à un développement littéraire analogue à celui connu en Arménie. Cette différence s'explique principalement par le fait que le processus d'alphabétisation qui s'est déroulé en Géorgie et en Albanie dans la première moitié du ve siècle représente l'importation d'un modèle extérieur contrairement au contexte arménien. L'exemple de l'alphabet de Daniel le Syrien qui précéda de peu l'œuvre de Mesrop en Arménie, ou celui de Wulfila chez les Goths d'Asie Mineure, se rapprochent sensiblement des cas géorgien et albanais.

L'évolution constatée en Arménie dans la première moitié du ve siècle ne se concrétisera en Géorgie que beaucoup plus tard, sous l'impulsion du monachisme qui connut des centres de fort rayonnement, surtout au mont Athos et sur la Montagne noire en Antiochène. Cette floraison littéraire, marquée par un rapprochement avec le monde byzantin, fut certes le point d'arrivée d'une évolution progressive à partir de la séparation des Églises géorgienne et arménienne, sous l'impulsion du catholicos Kyrion, le Quirinus des sources latines. Sa démarche, quoique douloureuse, fut sans doute, dans le contexte de l'époque, clairvoyante pour les destins de sa nation, de son *ethnos*. L'Église d'Ibérie en se soustrayant à la sphère d'influence arménienne – influence d'un pays et d'une Église d'une étendue supérieure et d'une remarquable vitalité – connut une étape très importante vers la pleine formation de sa conscience religieuse et nationale[20]. Ce processus atteindra sa maturation au xe siècle avec l'émergence d'une floraison littéraire éclatante.

Pour ce qui est de l'Albanie caucasienne, on ignore toujours s'il a existé une littérature, au sens strict du mot, dans la langue de ce pays. Il va de soi que quelques inscriptions ou des fragments d'ouvrages littéraires sont insuffisants pour parler d'une littérature organique au vrai sens du terme. Même si l'on suppose, comme naguère le P. Ananian, qu'il y a eu une « littérature » albano-caucasienne, l'évolution historique de ce pays à partir du ve siècle semble attester que cette littérature hypothétique ne joua pas un rôle comparable à celui que jouèrent, dans la vie et dans la culture des Arméniens et des Géorgiens, leurs littératures nationales respectives[21]. Malheureusement, une conscience

20. Il est vrai : « war der dogmatische Waffengang zwischen dem Katholikos Kyrion und den Würdenträgern der armenischen Kirche zu Beginn des 7. Jahrhunderts nichts anderes als der sichtbare letzte Akt einer innerlich schon längst vollzogenen Handlung » (K. Kekelidze, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte*, bearb. von M. Tarchnišvili in Verbindung mit J. Aßfalg [Studi e testi 185], Città del Vaticano 1955, p. 186). Cela n'exclut pas, cependant, le rôle important joué dans ce processus par le catholicos Kyrion, supérieur en tout cas à celui que lui attribue généralement l'historiographie géorgienne traditionnelle (par ex. M. Tamarati, *L'Église géorgienne des origines jusqu'à nos jours*, Rome 1910 ; K. Salia, *Histoire de la nation géorgienne*, Paris 1980 ; trad. angl. de K. Vivian sur la 2e éd. française : *History of the Georgian nation*, Paris 1983).

21. Nous ne pensons pas que la récente découverte des palimpsestes sinaïtiques puisse, substantiellement, altérer ce jugement. Nous voudrions même ajouter que rien n'exclut la possibilité de nouvelles découvertes, dans le futur, de textes albanais caucasiens, comme le préconisait jadis de façon

nationale collective susceptible de constituer le creuset d'une culture littéraire et d'une idéologie nationale propres n'a pas pu se développer totalement chez les Albaniens du Caucase.

Une identité conçue et affirmée dans une perspective d'intégration

Il faut, avant tout, préciser ce que nous entendons par « intégration », un mot dont l'usage est devenu si courant qu'il risque d'être dévoyé. Par « intégration » nous n'entendons pas le mélange ou l'amalgame d'une identité dans l'autre. Ceci serait plutôt de l'« assimilation », métaphore tirée du processus de métabolisme qui signifie la décomposition d'un élément qui perd ses caractéristiques, pour se mêler avec les éléments de l'organisme et forger ainsi une nouvelle identité. L'« intégration », telle que nous l'entendons, signifie, au contraire, la rencontre d'identités différentes de façon à procéder à des échanges vitaux et enrichissants, voués à se compléter[22].

Dans le processus de la formulation et de l'affirmation de l'identité arméno-chrétienne, à travers l'œuvre de Mesrop, de Sahak et de leurs collaborateurs, au cours du ve siècle, un trait particulier retient l'attention : ni le point de départ, ni l'objectif fixé de leur démarche n'étaient inspirés par une volonté de s'opposer à quiconque – Grecs, Syriens ou même Perses –, afin d'affirmer leur propre identité. Non seulement Mesrop et Sahak, eux-mêmes, étaient instruits et firent instruire leurs disciples dans les cultures grecque et syriaque, mais en plus, ils avaient d'excellentes relations personnelles tant avec les Grecs qu'avec les Syriens. Le récit de Koriwn et celui des chroniqueurs ultérieurs sont parfaitement clairs. La grave crise du milieu du ve siècle avec l'Empire sassanide était uniquement due à la volonté de ce dernier d'imposer aux Arméniens par les armes la religion mazdéenne, en heurtant de front la religion ancestrale (**հայրենի եւ բնիկ օրէնք**). Même après le changement de politique effectué par l'Empire byzantin, au moment de la crise des *Vardananc'*, qui laissait seuls les Arméniens face à l'ennemi, encore au début du vi^e^ siècle, le synode de Duin de 506, tenu sous le catholicos Babgēn d'Ot'mous, rappela l'accord de ces derniers sur le plan de la foi « avec le roi béni des Romains »[23].

explicite, et quasi prophétique, le père Ananian (*Վարք Մաշթոցի [Vie de Maštoc']*, Venise 1962, p. 208). En effet, des textes sporadiques, de nature catéchétique, parénétique ou homilétique, ne peuvent pas être le témoignage d'une littérature vivante et efficace qui ait été le reflet, l'expression et l'animatrice d'une conscience collective et historiquement consistante d'une identité nationale. Par ailleurs, une conscience nationale ne peut pas être construite a posteriori sans se fonder sur une histoire réelle, sinon en projection pour le futur. Naturellement ce n'est pas ici le lieu pour entamer une recherche consacrée aux raisons historiques d'une telle situation. Probablement il s'est passé quelque chose de semblable à ces phénomènes assez fréquents dans la vie des peuples que l'on définit comme « marginaux » du point de vue sociopolitique, qu'une culture ou des cultures « prestigieuses » finissent par supplanter leur langue et culture indigènes. Il n'empêche, la culture géorgienne comprend dans ses racines profondes des influences arméniennes. En revanche, l'islamisation puis la « turcification » massives ont annihilé toute forme d'expression propre de l'ancienne culture albano-caucasienne.

22. Dans nos travaux nous avons souvent évoqué cette question et d'autres qui s'y rapportent. Parmi ces travaux, outre ceux indiqués dans les n. 13, 15 et 17, mentionnons ici B. L. Zekiyan, *The Armenian way to modernity : Armenian identity between tradition and innovation, specificity and universality* (Eurasiatica 49), Venezia 1997, en part. p. 15-26, 83-96.

23. *Գիրք Թղթոց [Livre des Lettres]*, Tiflis 1901, p. 49 ; 2e éd. par N. Bogharian [**Ն. Պողարեան**], Jérusalem 1994, p. 159 : *Զենոնի, բարեբանելոյ թագաւորին Հոռոմոց*.

Cette attitude ne changera que vers la moitié du VIe siècle, probablement sous l'influence de la politique arménienne de Justinien – qui devrait plus proprement être définie comme une « politique anti-arménienne » –, ainsi que nous avons cherché à le montrer ailleurs[24]. Dès lors, les Arméniens ne cesseront de s'opposer au monde byzantin. Un constat assez similaire s'impose désormais pour les relations arméno-géorgiennes. Le VIe siècle ouvre donc clairement l'ère de l'affirmation de l'identité religieuse arménienne en opposition avec le monde chalcédonien[25].

Un siècle auparavant, Mesrop œuvrait encore pour l'universalité de l'Église, comme le montre clairement le récit de son disciple Koriwn, cela dans la plus pure tradition des premiers chrétiens. Indépendamment de la question de l'authenticité des missions de Mesrop chez les populations limitrophes de la Subcaucasie, le fait même que Koriwn lui attribue ces missions montre à quel point était ancré chez le maître et le disciple la perspective missionnaire de l'Église. Mais ce qui est absolument à remarquer, c'est le fait que la sensibilité et la théologie ethniques de Mesrop donnent à son universalisme chrétien, à sa « catholicité », une ouverture qui est, à certains égards, sans précédents : de fait, il cherche à faire incarner le message chrétien non seulement dans la langue et dans la culture des Arméniens, mais aussi de tous les peuples avec qui il arrive à établir un contact missionnaire. C'est cette même typologie missionnaire qui sera développée quatre siècles plus tard par les apôtres des peuples slaves, Cyrille et Méthode.

Il n'existe chez Mesrop, ni chez Cyrille et Méthode, aucune trace de cet impérialisme culturel et « ecclésial » qui a marqué au cours des siècles la quasi-totalité de l'histoire du mouvement missionnaire et, en particulier, de celui des époques modernes. Mesrop se détache aussi du modèle dominant des premières missions chrétiennes, fortement conditionnées par la culture hellénistique et la *koinè* grec. Mais, malgré l'impression d'un apparent éloignement de la tradition primitive, le modèle qu'il propose, qu'il invente

24. B. L. Zekiyan, La rupture entre les Églises géorgienne et arménienne au début du VIIe siècle : essai d'une vue d'ensemble de l'arrière-plan historique, *REArm*, n.s., 16, 1982, p. 155-174.

25. Ce type d'attitude s'explique en premier lieu par les ambitions d'hégémonie de ce même Empire, désormais en pleine maturité, conscient de ses propres objectifs et excessivement sûr de soi-même. Cette sûreté et ces ambitions s'étaient déjà clairement exprimées au concile de Chalcédoine, dans le célèbre canon 28 de ce dernier (cf. V. Monachino, Genesi storica del can. 28 di Calcedonia : il can. 28 e S. Leone Magno, *Gregorianum* 33, 1952, p. 261-291, 531-565 ; Id., *Il canone 28 di Calcedonia : genesi storica*, L'Aquila 1979). Malheureusement, il faut ajouter que la romanité occidentale n'a su se soustraire, au moins dans ses rapports avec le monde arménien, à de semblables tentations d'hégémonie lorsqu'elle est venue à se trouver, au cours du bas Moyen Âge, dans un contact étroit et presque continuel avec l'Église arménienne, dans le cadre, en particulier, d'abord de la Baronie et, par la suite, de la Royauté arménienne de Cilicie. De telles ambitions n'étaient nullement requises, même par la plus rigoureuse profession de foi romaine catholique de la primauté pétrine, pourvu que l'on l'entendît de façon saine et équitable, sans la transformer en un instrument, subtil et sournois à la fois, d'impérialisme ecclésial. C'est pourquoi, malgré la teneur assez prometteuse des contacts initiaux, s'est imposée à la fin, une fois encore, une affirmation de l'identité arménienne qui ne fut pas toujours exempte de forts accents contradictoires. Pour une vue d'ensemble des dynamiques de groupe en acte, entre les Églises romaine et arménienne, à l'époque cilicienne et après, voir B. L. Zekiyan, Les disputes religieuses du XIVe siècle, préludes des divisions et du statut ecclésiologique postérieur de l'Église arménienne, dans *Les Lusignans et l'outre-mer : actes du colloque, Poitiers-Lusignan, 20-24 octobre 1993*, Poitiers 1995, p. 305-315.

pratiquement, rejoint par sa profondeur le sens et les intentions fondamentales de l'ultime message du Sauveur.

L'œuvre de Mesrop, la floraison littéraire et l'époque de la formation de l'idéologie de l'Arménie chrétienne (v^e^-viie siècle)

La première moitié du ve siècle a été définie par la philologie et la critique littéraire comme l'âge d'or de la culture arménienne. Malgré les réserves soulevées par des analyses récentes, il reste que l'invention de l'alphabet en Arménie fut immédiatement suivie par un développement extraordinaire de la culture littéraire, à la différence de ce qui s'est passé chez les voisins géorgiens et albaniens. Ce n'est pas notre intention de passer ici en revue les étapes et les expressions de cette floraison littéraire. Nous voudrions simplement mettre en évidence certains traits structurels de cette floraison, parmi ceux qui se rapportent à cette nouvelle formulation d'une conscience d'identité ethnique et chrétienne dont Mesrop a été le principal inspirateur et promoteur. Le genre littéraire où ces traits se décèlent mieux est l'historiographie arménienne médiévale qui soutient la comparaison – *mutatis mutandis* – avec celle des Empires byzantin et arabe. Certains de ces textes historiques ont suscité des questions philologiques assez sérieuses que l'on ne peut ignorer. Si certaines œuvres ont été considérées comme authentiquement composées au ve siècle, sauf peut-être pour certains détails ou fragments, d'autres au contraire ont été l'objet de débats passionnants qui ne connaissent pas encore une solution unanimement admise. C'est le cas, par exemple, d'Élisée (Ełišē) ou de Moïse de Khoren (Movsēs Xorenac'i)[26]. C'est pour cette raison que nous avons introduit ce paragraphe en parlant d'une époque de la formation, plutôt que du ve siècle. Par ailleurs, la grande histoire de Sebēos qui appartient, certainement, au viie siècle, apporte un complément très important à la formulation de cette idéologie de l'Arménie chrétienne qui inspirera tant les auteurs postérieurs.

Si l'on voulait résumer en deux mots le trait qui définirait le mieux l'envergure et l'originalité de l'historiographie arménienne, on ne pourrait trouver, nous semble-t-il, une expression pénétrant plus au fond dans le noyau de la question que de dire que l'historiographie arménienne, dans ses œuvres majeures, est en même temps une théologie

26. Nous sommes convaincus de l'appartenance foncière de ces textes historiques, quant à leur substance, aux dernières décennies du ve siècle ou au début du vi^e^. Pour ce qui concerne Elisée, voir B. L. Zekiyan, Quelques observations critiques sur le *Corpus Elisaeanum*, dans *The Armenian Christian tradition : scholarly symposium in honor of the visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome, of His Holiness Karekin I, supreme patriarch and catholicos of all Armenians, December 12, 1996*, ed. by R. F. Taft (OCA 254), Roma 1997, p. 71-123 ; pour ce qui est de Xorenac'i, nous n'avons pas, nous-même, étudié la question du point de vue rigoureusement philologique. Mais plusieurs études récentes en Arménie ou à l'étranger, comme celles par exemple de Giusto Traina, nous offrent sans doute des arguments qui réduisent à de plus justes proportions les objections classiques contre la chronologie traditionnelle. En outre, bien que nous soyons tout à fait conscient que les raisonnements de nature analytique de la pensée ou de l'idéologie d'un auteur n'aient pas, de par soi, une efficace pareille aux arguments philologiques, nous semble-t-il, quand même, que leurs indications ne sont pas dépourvues de toute valeur. Ainsi, notre analyse de l'idéologie et de la conception de l'histoire dans l'œuvre de Xorenac'i nous suggérait comme plus plausible, du point de vue de sa contextualisation intellectuelle et culturelle, une datation supérieure de cette œuvre : cf. Zekiyan, L'« idéologie » nationale de Movsēs Xorenac'i (cité n. 17).

de l'histoire ou, dans une perspective quelque peu différente, une philosophie chrétienne de l'histoire, une philosophie de l'histoire, conduite à la lumière de la révélation et de la foi chrétiennes. Telle est le cas, pour l'époque qui nous intéresse ici, de Koriwn, d'Agathange, de Fauste (P'awstos), d'Ełisē, de Moïse, de Lazare de P'arpi (Łazar P'arpec'i), de Sebēos, si différentes que puissent être entre elles leurs écritures, leurs approches, leurs conceptions, leurs catégories, leurs vues. Tel sera le cas, plus tard, d'historiens tels que Jean de Drasxanakert (Yovhannēs Drasxanakertc'i), Step'anos Asołik, Kirakos de Ganjak (Ganjakec'i) et de beaucoup d'autres jusqu'à Ařak'el de Davrēž (Davrižec'i), l'historien du XVIIe siècle qui clôture la grande tradition historiographique du Moyen Âge arménien.

L'analyse de l'œuvre de Mesrop Maštoc' que nous avons proposée trouve ses fondements dans cette théologie de l'histoire dont les concepts analysés ici constituent les premiers soubassements. Mais cette théologie s'élève et se construit à la manière d'une cathédrale, majestueuse. Le mystère de l'élection divine et de la Providence, l'Église, le sacrifice, le sacerdoce, l'Eucharistie, le Baptême, la Croix et la Résurrection, l'Esprit Saint, le peuple et la nation, l'amour de Dieu et des hommes, se retrouvent au sein de cette théologie.

On peut affirmer sans aucune exagération qu'à côté de la liturgie et de la poésie sacrée qui atteignent des sommets de créativité, l'historiographie représente chez les Arméniens un des miroirs les plus transparents de la théologie et de la spiritualité de cette Église[27].

La notion de « modèle » pour une nouvelle typologie du processus d'alphabétisation de la Subcaucasie

La notion de « modèle » telle que nous l'avons définie plus haut peut aider à jeter quelque lumière sur la question brûlante de l'origine des trois alphabets subcaucasiens. On sait que certains passages de Koriwn relatifs au rôle de Mesrop dans la formation des alphabets géorgien et albano-caucasien ont donné lieu à des interprétations divergentes. Pour ce qui concerne en particulier l'écriture géorgienne, les positions varient entre les plus radicales – un rôle décisif de Mesrop ou à l'inverse rejet de toute relation de parenté entre les deux alphabets – et celles plus nuancées qui, par exemple, proposent l'hypothèse d'une interdépendance réciproque entre les deux[28]. Nous ne pouvons ici nous engager

27. Nous avons ébauché une étude de l'historiographie arménienne dans cette visuelle théologique et « idéologique » à la fois dans B. L. ZEKIYAN, L'Armenia tra Bisanzio e l'Iran dei Sasanidi e momenti della fondazione dell'ideologia dell'Armenia cristiana (secc. V-VII) : preliminari per una sintesi, dans *Crossroad of cultures : studies in liturgy and patristics in honor of Gabriele Winkler*, ed. by H.-J. Feulner *et al.* [OCA 260], Roma 2000, p. 717-744, et dans ID., L'« idéologie » nationale de Movsēs Xorenac'i (cité n. 17). Voir en outre TRAINA, *Il complesso di Trimalcione* (cité n. 17) ; J.-P. MAHÉ, Entre Moïse et Mahomet : réflexions sur l'historiographie arménienne, *REArm*, n.s., 23, 1992, p. 121-153.

28. Par ex. Thomas Gamkrelidze dans sa réponse à Greppin : Thomas Gamkrelidze's reply to John Greppin, *Բազմավէպ* 139, 1981, p. 457-459, ici p. 458 : « It goes without saying that the Old Georgian and the Mesropian scripts, being Christian scripts of roughly the same epoch, may have influenced each other » ; cette idée est reprise par l'auteur dans une monographie successive, publiée en trois langues : en géorgien et en russe : T. Гамкрелидзе, *Алфавитное письмо и древнегрузинская письменность*, Тбилиси 1989, p. 304 ; trad. anglaise, *Aphabetic writing and the old Georgian script : a typology and provenience of alphabetic writing systems*, Delmar 1994, p. 81-82. Quant à l'argumentation de cet auteur qui tend pratiquement à nier une quelque « dépendance » que ce soit de l'alphabet géorgien de l'arménien, nous

dans une discussion détaillée à ce sujet[29]. Les deux positions extrêmes sont peu crédibles sur le plan scientifique[30]. C'est pourquoi, aujourd'hui, sauf découverte sensationnelle, les arguments purement philologiques ne sont pas en mesure de nous aider à sortir de l'impasse où le débat se trouve bloqué. En outre, nous pensons que les observations formulées par J.-P. Mahé sur les différences d'attitude entre les Arméniens et les Géorgiens à l'égard de l'oralité et de la tradition écrite sont d'une importance clef pour comprendre les idéologies divergentes qui sont en action au sein de ces deux peuples, non seulement concernant les origines de leurs alphabets, mais aussi de bien d'autres sujets[31].

Récemment, Werner Seibt a avancé l'hypothèse du rôle de « modèle » joué par l'alphabet géorgien – formé dans les régions palestiniennes – s'agissant de l'origine des alphabets subcaucasiens[32]. Sans entrer dans le cœur de ce débat, nous exprimons ici notre grande réserve sur cette hypothèse qui n'est pas sans comporter des faiblesses sur les plans chronologique, culturel et contextuel.

Pour saisir la notion de « modèle », il ne suffit pas de simplement vérifier l'existence d'un système d'écriture à une époque donnée. En laissant de côté les systèmes d'écriture non phonétiques qui étaient connus aussi dans la Subcaucasie depuis des temps reculés, des systèmes d'écriture imparfaits ont dû exister tant en Arménie – « alphabet » daniélien – qu'en Géorgie – « écriture » Armazi. La question posée par l'œuvre de Mesrop, n'est pas

voudrions rappeler qu'il existe, aucun doute, des différences structurelles entre les deux ; mais celles-ci n'excluent pas nécessairement tout lien d'origine. S'il en était ainsi, ce raisonnement devrait valoir à plus forte raison à l'égard du lien de l'alphabet arménien avec le grec dont il dépend, mais dont il s'éloigne aussi par ailleurs, comme Gamkrelidze lui-même l'affirme. L'inspiration d'une source ou d'un modèle ne signifie pas qu'ils ont été suivis d'une façon presque totale. Ajoutons que Gamkrelidze semble réduire outre mesure le poids des analogies entre les deux alphabets. Pour ce qui est d'une éventuelle priorité chronologique de l'écriture géorgienne, soutenue par un certain nombre de chercheurs géorgiens, sur la base de traditions/légendes assez tardives ou d'argumentations aprioristiques forcées (comme celle, par exemple, de la « perfection phonétique » du système ou la « beauté des graphèmes »), il s'agit d'hypothèses dépourvues de fondement sérieux. Malheureusement, ce genre de raisonnements, avec une gamme de variétés, se répand aujourd'hui aussi chez les Arméniens – pour affirmer l'existence d'un alphabet pré-mesropien –, qui connurent quand même, à partir de la moitié du XIX[e] siècle, une tradition philologique des plus rigoureuses, née à Vienne, dans ce monde germanique qui fut le berceau même de la philologie moderne.

29. Pour une discussion plus détaillée, surtout des fondements et des présupposés méthodologiques du débat, nous nous permettons de renvoyer à nos écrits suivants : Prémisses pour une méthodologie critique dans les études arméno-géorgiennes, *Բազմավէպ* 139, 1981, p. 460-469 ; I processi di cristianizzazione e di alfabetizzazione dell'Armenia in funzione di « modelli » : verso una teologia dell'etnia e della « Chiesa etnica », dans *The formation of a millennial tradition : 1700 years of Armenian christian witness (301-2001) : scholarly symposium in honor of the visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome, of His Holiness Karekin II supreme patriarch and catholicos of all Armenians, November 11, 2000*, ed. by R. F. Taft (OCA 271), Roma 2004, p. 161-181.

30. Voir les œuvres citées n. 28.

31. J.-P. MAHÉ, Systèmes d'écriture et historiographie de la christianisation du Caucase, dans *Die Entstehung der kaukasischen Alphabete als kulturhistorisches Phänomen : Referate des internationalen Symposions (Wien, 1.-4. Dezember 2005) = The creation of the Caucasian alphabets as phenomenon of cultural history*, hrsg von W. Seibt und J. Preiser-Kapeller, Wien 2011, p. 73-82.

32. W. SEIBT, Wo, wann und zu welchem Zweck wurde das geogische Alphabet geschaffen?, dans *Die Entstehung* (cité n. 31), p. 83-90.

seulement celle de l'apparition d'un alphabet mais de toute une culture, une civilisation littéraire, mais aussi d'une nouvelle idéologie identitaire.

La notion de « modèle » doit être appréhendée à travers le processus de formation de l'alphabet arménien lui-même, tel que Koriwn et les auteurs arméniens marquants suivants l'ont relaté[33]. Tous sont d'accord – chacun à sa manière – pour dire que l'alphabet a été un don de Dieu, que son invention comporta quelque chose de merveilleux. Dans un tel contexte, qui est avant tout hagiographique et théologique, la création de l'alphabet paraît avoir été l'événement d'un instant, d'un instant fécond. Mais ceci n'est qu'un aspect partiel de la question. Il suffira, pour s'en convaincre, une lecture rapide des autres passages des mêmes textes relatifs à l'événement. On constatera immédiatement que la création de l'alphabet n'exigea pas seulement de longs efforts, des recherches méthodiques, mais qu'elle fut, en même temps, un travail qui exigea la participation de plusieurs personnes, un engagement collectif, un travail d'équipe, dirait-on aujourd'hui. Même la forme graphique finale des lettres fut réalisée non par Mesrop lui-même, mais le fameux calligraphe de Samosate, Rufin, qui n'est certainement pas d'origine arménienne. L'œuvre de Mesrop paraît exempt de tout chauvinisme. Cela ne diminue en rien le génie absolu de Mesrop Maštoc' ni son apport à la civilisation littéraire et à la conscience identitaire de sa nation.

Nous pouvons appliquer cette méthodologie aux informations fournies par Koriwn sur le rôle joué par Mesrop dans le processus de formation des autres alphabets caucasiens. L'essentiel du message développé par Koriwn met en lumière la dimension de « modèle », mais cela ne signifie pas, comme beaucoup le pensent, que Mesrop ait personnellement réalisé les alphabets géorgien et albano-caucasien. Il s'agit d'une exagération qui serait même valable pour l'alphabet arménien, même si dans ce dernier cas, il a été le guide du processus de sa formation, et le chef de l'équipe à l'œuvre. Inversement, ceux qui nient tout rôle joué par Mesrop dans les processus de formation des alphabets géorgien et albano-caucasien se heurtent à des évidences historiques bien fondées, mais réduisent en même temps la possibilité d'une compréhension historique adéquate des phénomènes en question.

La Subcaucasie se présente au cours des IVe et Ve siècles comme une énorme chaudière en plein bouillonnement où les processus de la christianisation officielle et de l'alphabétisation se développent suivant les modèles du dynamisme intérieur de l'expansion initiale du message chrétien et une logique spatio-temporelle assez cohérente : de Jérusalem à la Palestine et la Syrie, jusqu'en Anatolie centrale et occidentale d'un côté et vers la Subcaucasie de l'autre. L'Arménie et ses éponymes chrétiens, de Grégoire Illuminateur à Mesrop Maštoc', ont endossé dans ce processus, un rôle de modèle. Un modèle qui très tôt devient une épopée, quasiment une aventure sacrée.

D'Awarayr à Nouarsak

Nous avons commencé en soulignant l'importance fondamentale de la bataille d'Awarayr dans l'affermissement de la conscience de l'identité chrétienne de l'Arménie. À la veille de la bataille des *Vardananc'*, les conditions posées par les Arméniens comme indiscutables pour accepter la souveraineté sassanide se réduisent au noyau le plus

33. Pour un aperçu plus détaillé, voir G. Winkler, *Koriwns Biographie des Mesrop Maštoc' : Übersetzung und Kommentar* (OCA 245), Roma 1994, spéc. p. 226-228.

essentiel : la foi en Jésus Christ, l'identité chrétienne du peuple. C'est l'unique condition irrévocable que les évêques et les princes de l'Arménie entière, à l'exception des apostats, posent dans leur lettre mémorable au roi des rois de l'Iran, peu avant le déclenchement des hostilités, en rappelant qu'ils sont totalement prêts à reconnaître sa souveraineté sous cette seule condition[34].

La situation change radicalement au lendemain de l'éclatante victoire de la longue résistance des Arméniens, qui suivit la bataille des *Vardananc'*. Tissée d'actions de guérilla, elle dura plus de trente ans pour se terminer en 485 avec le traité de Nouarsak. À ce moment-là, les conditions arméniennes s'étaient sensiblement alourdies. La première reprend *mutatis mutandis* celles posées à la veille d'Awarayr, mais formulée à présent dans un langage plus juridique direct : nul ne sera contraint à abjurer ; chacun sera libre de pratiquer et de garder sa religion de naissance. Les deux autres principes se réfèrent à l'ordre juridiques de la société : a) nul ne sera jugé selon sa condition sociale, mais uniquement selon la valeur de ses actions ; b) aucune mesure ne sera prise par les autorités contre qui que ce soit en se fondant sur des rumeurs, mais uniquement avec des preuves. Il va sans dire qu'il s'agit là de principes d'une actualité brûlante, qui concerne nos sociétés démocratiques modernes.

Ce que nous venons de dire met nettement en évidence le noyau de l'identité, de la « nation ». Nation, non pas dans le sens que l'évolution des peuples et des États occidentaux, à partir surtout de l'idéologie des Lumières et de la Révolution française ont donné à ce terme, ni dans le sens particulier du *millet* ottoman – tout en reconnaissant avec celui-ci quelques traits communs –, mais dans ce sens typique et original dont nous avons cherché à mettre en évidence les composantes essentielles.

Avec Nouarsak le processus arrive à son terme. Si le modèle d'Awarayr, dans sa dynamique de l'union entre religion et identité culturelle, entre Église et sentiment national, scellé par le martyre, aura des répercussions sur la totalité de l'histoire arménienne, Nouarsak fournira, à son tour, aux générations à venir, la clef d'interprétation, le critère herméneutique pour la « bonne » lecture de Vardan et de ses compagnons.

Époque du « baptême de lettres » et du baptême de sang du peuple arménien, le ve siècle constitue vraiment l'« âge d'or » de l'Arménie, mais, cette fois, dans un sens nouveau qui n'a rien de romantique ou de conventions linguistiques et littéraires. « Âge d'or », parce qu'il fut l'époque qui forgea pour les quinze siècles à venir l'identité, la civilisation et le destin de ce peuple et lui offrit les conditions et les instruments de sa difficile, souvent héroïque, survivance.

Nous ne pouvons que souhaiter pour l'Arménie et les Arméniens que le charisme et l'inspiration de Mesrop Maštoc' puisse encore les accompagner et les soutenir dans les nouveaux défis qui exigent plus que jamais la créativité et la sagesse dont faisait preuve ce dernier.

34. Ełišē, chap. II.

SUR LES DESTINATAIRES ARMÉNIENS DE DEUX LETTRES RÉDIGÉES PAR THÉODORE DAPHNOPATÈS

par Constantin Zuckerman

Théodore Daphnopatès, haut fonctionnaire et écrivain ecclésiastique sous les empereurs Romain Ier Lécapène, Constantin VII Porphyrogénète et Romain II (*fl.* 925-961), a laissé dans un manuscrit unique, le Patmos 706, un recueil de lettres et de billets variés dont J. Darrouzès et L. G. Westerink nous ont donné une édition intégrale. Deux de ses lettres, les nos 4 et 10 de l'édition, traitent des affaires arméniennes[1]. Les éditeurs vont jusqu'à attribuer à Théodore une bonne connaissance de la langue du pays, voire même une origine arménienne.

Les lettres en question n'ont cependant rien de personnel. La première (*Ep.* 4) est rédigée au nom de Romain Ier Lécapène, à qui Théodore prête sa plume. Dans la seconde (*Ep.* 10), Théodore parle en son propre nom mais, comme l'indique l'intitulé, sur l'ordre de l'empereur (τοῦ βασιλέως προστάξαντος). L'*Ep.* 4, publiée pour la première fois par I. Sakkélion en 1885, a suscité des nombreux commentaires qui n'ont pas abouti, à mes yeux, à un résultat concluant; l'*Ep.* 10, dont la première édition, par Darrouzès et Westerink, ne date que de 1978, est moins connue des spécialistes de l'histoire arménienne. Mon but principal dans les pages qui suivent consiste à établir l'identité du destinataire de l'*Ep.* 4 et le contexte politique de la lettre. Cette analyse jette une nouvelle lumière sur les relations entre Byzance et les États arméniens vers l'an 930. On va commencer, cependant, par quelques brèves remarques sur la prétendue origine arménienne de Théodore Daphnopatès et sur l'identité du destinataire de son *Ep.* 10 qui ne présente pas de vrai mystère, mais qui ne manque pas pour autant d'intérêt.

I

À l'origine de l'*Ep.* 10 de Théodore Daphnopatès, il y a une démarche insolite de l'évêque de Siwnik' (Siounie) en Arménie (τὸν τοῦ Σουνῆς ἐπίσκοπον χώρας τῶν Ἀρμενίων), dont le nom n'est pas indiqué, qui écrit à l'empereur Romain Ier. La Siwnik', vaste principauté au

1. Théodore Daphnopatès, *Correspondance*, éd. trad. J. Darrouzès et L. G. Westerink, Paris 1978, p. 50-57 et 108-141.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 755-769.

sud-est d'Arménie, entretenait, comme nous l'apprend le *Livre des cérémonies*, des rapports diplomatiques indépendants avec Constantinople[2], et rien n'empêche *a priori* que le proèdre de son église écrive directement à l'empereur Romain, tout comme le catholicos arménien Yovhannēs Drasxanakertc'i écrivait peu d'années auparavant au jeune Constantin Porphyrogénète[3]. Ce qui rend inédite la démarche de l'évêque de Siwnik' est le fait qu'il interpelle l'empereur non pas sur des problèmes politiques, comme Yovhannēs, mais sur des questions doctrinales que Yovhannēs, riche d'une vieille expérience, fuyait comme la peste.

Théodore Daphnopatès fournit au début de sa lettre quelques vagues renseignements sur les circonstances de son intervention. Un événement, qui n'est pas spécifié, a provoqué une missive impériale (διὰ θείας [...] κελεύσεως) à l'adresse de l'évêque de Siwnik' lui indiquant la vraie foi[4]; à ne pas douter, l'empereur Romain a appelé son lointain correspondant à rallier l'orthodoxie chalcédonienne. Or plutôt que d'obéir – ou, ce qui serait plus attendu, de passer sous silence cet appel somme tout assez formel –, celui-ci a répondu par une défense engagée de la doctrine arménienne. C'est alors que Théodore a été convoqué pour réfuter sa lettre « pleine [...] de blasphème et d'hérésie ».

Les éditeurs fondent l'hypothèse d'une connaissance de la langue arménienne par Théodore (qui supposerait une origine arménienne) sur l'indication contenue dans sa lettre, selon laquelle il aurait traduit (διερμηνεύσαντες) de l'arménien en grec la lettre de l'évêque de Siwnik'[5]. Cette hypothèse, reprise dans le *Oxford dictionary of Byzantium*[6], me paraît très fragile. Ce n'est qu'après avoir mentionné la traduction que Théodore dit avoir compris le contenu de la lettre et découvert à quel point il était nocif (καὶ τοῦτο ἀπὸ τῆς τῶν Ἀρμενίων διαλέκτου πρὸς τὴν Ἑλλάδα διερμηνεύσαντες καὶ τὴν τῶν γεγραμμένων δύναμιν διελθόντες τε καὶ κατανοήσαντες, εὕρομέν σε περὶ δογμάτων ἐκκλησιαστικῶν ἀντιγράψ[αν]τα καὶ περὶ πολλοῦ τὸ οἰκεῖον σέβας ποιούμενον)[7]. Pour cette raison, il a renoncé à porter le contenu de la lettre à l'oreille impériale. Or si Théodore était capable de parcourir la lettre arménienne dans sa langue originale, pourquoi aurait-il œuvré à la traduction d'un texte hérétique qu'il ne destinait à aucune diffusion ? En utilisant le verbe διερμηνεύσαντες, Théodore s'approprie, me semble-t-il, le travail du traducteur,

2. *De cerimoniis aulae Byzantinae*, II, 48, éd. Bonn, p. 687 ; cf. B. Martin-Hisard, Constantinople et les archontes du monde caucasien dans le Livre des cérémonies, II, 48, *TM* 13, 2000, p. 359-530, voir p. 400-406 ; cf. mes remarques dans ce volume, p. 850-851.

3. Yovhannēs Drasxanakertc'i, *Histoire d'Arménie*, chap. 54 (cf. *infra*, n. 26, sur les éditions et les traductions de ce texte).

4. Daphnopatès, *Correspondance*, p. 109, l. 16. Cette κέλευσις manque dans la nouvelle édition des regestes des documents impériaux : *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches. 1, 2, Regesten von 867-1025*, bearb. von F. Dölger, 2. Auflage neu bearb. von A. E. Müller, unter verantwortlicher Mitarbeit von A. Beihammer, München 2003.

5. Daphnopatès, *Correspondance*, p. 1-2, avec renvoi à la p. 109, l. 5-6. Je vois mal pourquoi T. W. Greenwood, Armenian neighbours (600-1045), dans *The Cambridge history of the Byzantine Empire c. 500-1492*, ed. by J. Shepard, Cambridge 2009, p. 333-364, voir p. 355, s'étonne du fait que l'évêque de Siwnik' (qui demeure pour lui anonyme) écrit à l'empereur Romain en arménien.

6. A. Kazhdan, *s.v.* Daphnopates, Theodore, *ODB* I, Oxford 1991, p. 588 : « Daphnopates apparently knew Armenian. »

7. Daphnopatès, *Correspondance*, p. 109.

une démarche qui ne surprend guère de la part d'un haut fonctionnaire. Sa réponse prend ensuite la forme d'un traité polémique, rédigé d'un ton si dédaigneux de l'adversaire qu'on se demande si son contenu se rapporte réellement aux arguments formulés par l'évêque de Siwnik'.

Concernant la datation de l'*Ep.* 10, les éditeurs se réfèrent à « la jeunesse du patriarche Théophylacte » qui serait évoquée aux lignes 36-41 pour situer le texte à une date « proche de l'an 933 »[8]. Cette indication est trompeuse : le texte ne cite ni le nom ni l'âge du patriarche en exercice. Il est pourtant vrai que Théodore tresse, aux lignes indiquées, des louanges à la sagesse de son patriarche tout en assumant une tâche qui appartiendrait à celui-ci d'office. Ce constat justifie l'appréciation générale formulée par les éditeurs au sujet tant de l'*Ep.* 10 que des *Ep.* 8 et 9 : Théodore intervient dans le débat théologique à une époque où le patriarche n'en est pas capable, soit par son manque d'éducation comme le fit Tryphon (14 décembre 927 – août 931), soit à cause de son jeune âge comme le fit Théophylacte (à partir de février 933). L'*Ep.* 10 peut ainsi être située à la fin des années 920 ou dans la première moitié des années 930.

La date de l'*Ep.* 10 permet d'identifier son destinataire. Le siège épiscopal de Siwnik' est alors occupé par le fameux Yakob (Jacques), le neveu du feu catholicos Yovhannēs Drasxanakertc'i. Il est resté à la tête de l'Église de Siwnik' de 918 à 958[9], durant tout le règne de Romain Ier Lécapène. L'identité du correspondant arménien de l'empereur Romain ne dépend donc pas de la date exacte de l'*Ep.* 10 qui a pourtant toute son importance à un autre égard.

L'évêque Yakob de Siwnik' s'est rendu célèbre, entre autres, grâce aux travaux de construction qu'il a entrepris à son siège, le monastère de Tat'ew, et à la décoration de sa cathédrale dédiée aux saints apôtres Pierre et Paul. Selon le témoignage souvent cité de l'historien de Siwnik' Step'anos Ōrbēlean (mort vers 1303), cette église a été décorée par des peintres « de la nation franque » engagés par Yakob « avec d'énormes dépenses » ; elle a été consacrée avec son nouveau décor, en présence du catholicos de l'époque, en l'an 379 = 930/1[10]. On doit une analyse détaillée des fresques conservées à N. et M. Thierry qui mettent en relief leur caractère nettement occidental, mais rappellent également, à juste titre, que tout contact entre les émissaires de Siwnik' et les peintres occidentaux (quelle que soit leur origine exacte) devait passer par Constantinople[11].

Pour ma part, j'insiste sur la coïncidence des dates. C'était la recherche des artisans pour ses travaux qui a sans doute poussé Yakob à écrire à l'empereur Romain. Celui-ci a pu renvoyer les émissaires de Yakob bredouilles, avec la seule suggestion de rallier

8. Daphnopatès, *Correspondance*, p. 16-17, cf. l'index, p. 243, *s.v.* Θεοφύλακτος.

9. J.-P. Mahé, L'Église arménienne de 611 à 1066, dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, sous la dir. de J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard. *4, Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, sous la responsabilité de G. Dagron, P. Riché et A. Vauchez, Paris 1993, p. 457-547, voir p. 508.

10. Stephanos Orbélian, *Histoire de la Siounie*, chap. 49, trad. M. Brosset, vol. 1, Saint-Pétersbourg 1864, p. 150.

11. N. et M. Thierry, Peintures murales de caractère occidental en Arménie : église Saint-Pierre et Saint-Paul de Tatev (début du xe siècle). Rapport préliminaire, *Byzantion* 38, 1968, p. 180-242. Je suis très reconnaissant à M. Patrick Donabédian (Université de Provence) de m'avoir signalé cette étude.

l'orthodoxie chalcédonienne. Il a pu aussi ajouter le même conseil à une réponse plus constructive et jouer les entremetteurs entre les Arméniens et les peintres occidentaux[12]. Quoi qu'il en soit, ce conseil n'appelait pas une réponse, mais Yakob a néanmoins tenu à défendre devant l'empereur la doctrine de l'Église arménienne.

Ce dernier point est particulièrement édifiant. Car l'évêque Yakob de Siwnik' est entré dans l'histoire de l'Église arménienne comme un traître à la foi, mort sous l'anathème du catholicos Anania Mokac'i. À force de recevoir le saint chrême de Sahak, le catholicos d'Ałuank' (Albanie caucasienne) accusé par Anania de chalcédonisme, et à force de contester certaines prérogatives du catholicos arménien, Yakob fut pourchassé par ce dernier qui ne trouva rien de mieux que de « déchaîner la ruine et la désolation » au monastère de Tat'ew, où il était accueilli en l'absence de Yakob[13]. Step'anos Ōrbēlean croyait que l'accusation de chalcédonisme à l'égard de Yakob de Siwnik' relevait « des rumeurs hasardées, non (de) la vérité »[14], mais c'est Anania qui eut le dernier mot. Y a-t-il une ironie plus amère que de découvrir plus de mille ans après les faits que le même esprit de dialogue, qui a amené Yakob à engager un débat avec l'empereur Romain et à se rapprocher de son voisin Sahak, lui a valu à la fois un anathème de son propre catholicos et une dénonciation comme hérétique voué à la damnation éternelle de la part d'un vrai chalcédonien, Théodore Daphnopatès ?

II

L'*Ep.* 4 porte dans le manuscrit unique l'intitulé τῷ ἀμη[ρᾷ] τῇ[ς] Αἰγύπτου, « à l'émir de l'Égypte ». Le contenu de la lettre montre pourtant à l'évidence qu'elle n'a aucun rapport avec l'Égypte. Elle commence par un fatras de platitudes vantant la vie paisible par opposition à l'activité guerrière qui est le sort de son destinataire (l. 2-36). L'empereur regrette que ce dernier ne se soit pas lié depuis longtemps (πρὸ πολλοῦ) avec l'Empire, se privant de ses bienfaits et ses richesses. Il fait aussi valoir une tentative antérieure de sa part pour contacter le destinataire à l'aide d'un certain Kakikios, décrit comme l'ἄρχων τῶν ἀρχόντων ; vient ensuite la mention du magistre Apasèkios. On a rapidement reconnu dans le prince des princes Kakikios le roi de Vaspourakan Gagik Arcruni (908-943) et dans le magistre Apasèkios, le roi de la Grande Arménie Abas ou Abasik Bagratuni (929-953), ce qui a amené P. Marc à émettre, le premier, l'hypothèse selon laquelle l'intitulé de la lettre serait erroné et son destinataire serait à chercher non pas en Égypte, mais en Arménie[15].

12. Ce contexte m'apparaît plus vraisemblable que l'hypothèse émise par les éditeurs de l'*Ep.* 10 (Daphnopatès, *Correspondance*, p. 15), selon laquelle la lettre impériale attesterait « une tentative de la part de Romain d'établir la foi chalcédonienne (et, à la fois, la suzeraineté byzantine) dans la province éloignée de Siounie ».

13. Stephanos Orbélian, *Histoire de la Siounie*, chap. 52, trad. Brosset (cité n. 10), p. 164 ; Mahé, L'Église arménienne (cité n. 9), p. 508.

14. Stephanos Orbélian, *Histoire de la Siounie*, chap. 52, trad. Brosset (cité n. 10), p. 160.

15. Cf. *Plan eines Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit (bestimmt zur Vorlage bei der zweiten allgemeinen Sitzung der Association Internationale des Académies, London 1904)*, München 1903, contenant le « Register über das byzantinische und neugriechische Urkundenmaterial » par P. Marc, voir p. 29.

La description des contacts avortés entre Romain Ier Lécapène et le destinataire de l'*Ep.* 4 a semé la confusion chez les commentateurs. On en apprend que l'empereur avait envoyé quelque temps auparavant le spatharocandidat et *proximos* Constantin, muni d'une missive officielle (μετὰ γραμμάτων ἡμῶν), chez l'ἄρχων τῶν ἀρχόντων Kakikios, ὡς ἂν ἐκ τῶν ἐκεῖσε πείσας αὐτὸν ἀποστείλῃ πρὸς τὴν ὑμετέραν εὐγένειαν (l. 41-43). Darrouzès et Westerink traduisent : « nous avons envoyé [...] Constantin avec une lettre de notre part à Kakikios, le prince des princes, afin qu'il le persuade de se rendre de sa région à votre noblesse »[16]. Le scénario selon lequel l'ambassadeur Constantin devait envoyer en mission diplomatique le roi Gagik a gêné les commentateurs. D'après M. Canard, le but de la démarche serait que Gagik, « ayant la confiance des gens de là-bas, envoie (Constantin) auprès de Votre Noblesse » ; il s'agirait donc d'assurer le passage de Constantin vers le destinataire grâce à une intercession de Gagik auprès de ses voisins[17]. K. N. Yuzbashian a rendu la phrase ainsi : « afin que celui-ci [Gagik], faisant preuve de confiance *(projaviv doverie)*, envoie Constantin auprès de votre noblesse »[18]. Or, que ce soit Constantin (ce que je trouve plus plausible) ou le roi Gagik en personne qui devait s'ériger en porteur du message impérial, un empêchement non spécifié a conduit cette démarche à l'échec et la lettre a dû être expédiée par une autre voie (l. 44-52).

Viennent ensuite deux propositions concrètes. Si le destinataire veut s'allier ouvertement à l'Empire (φίλος ἡμῶν καὶ εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι) et s'il choisit de rester dans son domaine, il sera nommé par l'empereur ἄρχων τῶν ἀρχόντων. Aussi bien Kakikios que le magistre Apasèkios et tous les autres chefs d'Orient « qui se trouvent dans ces régions », lui seront subordonnés par un ordre impérial. Si, en revanche, il préfère se réfugier à Byzance, il sera nommé patrice *anthypatos*, stratège d'un thème de son choix, richement doté en terres et en objets précieux (l. 53-65).

Les principaux commentaires de l'*Ep.* 4 appartiennent à M. Canard et à K. N. Yuzbashian. « Ne trouvant aucun prince arménien qui était, d'un côté, un ennemi potentiel de Byzance, de l'autre, un prétendant sérieux à la suzeraineté arménienne »[19], Canard a été amené à chercher le destinataire de l'*Ep.* 4 parmi les potentats musulmans, voisins d'Arménie. Il a envisagé la candidature de l'émir de Mossoul, Hasan b. Abdallah, futur Nasir ad-Dawla, qui a subi des revers au début de sa carrière (en 935 et en 938) et qui aurait pu être tenté par une alliance avec Byzance ; un candidat encore « plus naturel » serait, selon lui, l'émir kurde Daysam, qui a aussi connu des moments difficiles, à la fin des années 930, dans sa lutte contre Lashkari b. Mardi pour le contrôle d'Adharbaijan[20].

16. Daphnopatès, *Correspondance*, p. 54. Les éditeurs suivent l'interprétation de F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565-1453. 1, Regesten von 565-1025* (Corpus der Griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit A1), München – Berlin 1924, p. 78, n° 630, cf. n° 631. La nouvelle édition des regestes (cité n. 4), p. 65, n° 620b, cf. 620c, maintient cette interprétation, mais elle abandonne l'identification du destinataire de l'*Ep.* 4 comme l'émir d'Égypte et la datation de la lettre en 935/6 qui en découle dans le schéma de Dölger.

17. Dans A. A. Vasiliev et M. Canard, *Byzance et les Arabes. 2, 1*, Bruxelles 1968, p. 426.

18. К. Н. Юзбашян, *Армянские государства эпохи Багратидов и Византия IX-XI вв.* [K. N. Juzbašjan, *Les États arméniens de l'époque des Bagratides et Byzance, IXe-XIe s.*], Moscou 1988, p. 269.

19. Formule empruntée à Darrouzès et Westerink (cité n. 1), p. 15, qui font leur l'analyse de Canard.

20. Dans *Byzance et les Arabes* (cité n. 17), p. 425-430.

Quant à Yuzbashian, il a défendu la thèse contraire, brièvement suggérée par P. Marc, selon laquelle le destinataire de l'*Ep.* 4 serait un prince arménien. L'argument décisif qu'a fait valoir Yuzbashian tient à la nature du titre proposé par l'empereur Romain à son allié potentiel. Le titre ἄρχων τῶν ἀρχόντων, qui traduit le titre arménien *išxanac išxan* (prince des princes), établit la préséance d'un prince arménien sur les autres. L'usurpation de ce titre par un émir arabe (dont la conversion ne serait même pas envisagée !) aurait été absurde et ne s'est jamais produite[21].

L'argument formulé par K. Yuzbashian semblerait interdire toute candidature d'un potentat arabe. Néanmoins, Bernadette Martin-Hisard vient d'en proposer une autre, celle d'Abu Hafs, l'émir de Mélitène qui a accepté brièvement de se rallier à l'Empire en 929/30 sous la forte pression de Jean Kourkouas. Il s'agissait de créer « une large autorité régionale », dans le cadre de laquelle les deux rois arméniens seraient subordonnés, par ordre impérial, à l'émir de Mélitène[22]. Je ne crois pas, cependant, que le nouveau candidat présente un avantage par rapport à ceux proposés par M. Canard, bien au contraire. Que l'empereur Romain Ier cherche à communiquer avec l'émir de Mélitène par l'intermédiaire du roi Gagik Acruni, installé à Axt'amar sur le lac Van, défierait toute logique, tout comme une tentative de sa part pour soumettre les princes arméniens (sur lesquels il n'exerçait aucune autorité réelle) à un lointain potentat arabe. Cette dernière objection trouve l'écho dans le raisonnement même de B. Martin-Hisard qui soulève, à l'adresse de K. Yuzbashian, une critique assez juste. En effet, Yuzbashian évoque la possibilité que le destinataire de l'*Ep.* 4 soit le chef d'une des petites principautés dont la liste qui vaut pour l'époque qui nous intéresse figure dans le *Livre des cérémonies* (Kogovit, Mokk', Anjewac'ik', Siwnik', Vayoc'-jor, Xač'ēn, Sewordik')[23]. Or cette hypothèse est difficilement recevable. Il était hors de portée d'un empereur byzantin de renverser l'ordre de préséance établi des familles princières d'Arménie. Ainsi l'octroi du titre ἄρχων τῶν ἀρχόντων à un prince mineur de Kogovit ou de Mokk' aurait eu pour seul effet de le couvrir de ridicule. Un candidat arménien valable ne pouvait provenir que de l'une des deux familles royales, Bagratuni et Arcruni, compte tenu de la prééminence historique de la première et de la puissance de la seconde[24]. L'offre du titre suprême formulé par Romain Ier Lécapène ne se conçoit que dans le cas de compétition entre deux ou plusieurs candidats « légitimes ». B. Martin-Hisard, tout comme M. Canard, n'aperçoit pas un « prétendant sérieux à la suzeraineté arménienne » au sein d'une famille royale. Et pourtant, un tel prétendant existe, et il n'y en a qu'un seul.

Une fois les critères définis, le choix du destinataire de l'*Ep.* 4 devient facile. Ce ne peut être que le roi Ašot fils de Šapuh, petit-fils d'Ašot le fondateur de la dynastie royale des Bagratuni. Ce roi, qui s'érige en rival face à son cousin Ašot dit Erkat (« le Fer »), fils du roi Smbat, est plutôt mal loti dans l'historiographie moderne. Dominée par un esprit légitimiste qui favorise la lignée principale de la dynastie Bagratuni, elle peint Ašot fils

21. Юзбашян, *Армянские государства* (cité n. 18), p. 268-275.
22. Martin-Hisard, Constantinople et les archontes (cité n. 2), p. 425-427.
23. Юзбашян, *Армянские государства* (cité n. 18), p. 274 ; le prince de Taron, également cité dans le *Livre des cérémonies*, est exclu de la liste des candidats.
24. Martin-Hisard, Constantinople et les archontes (cité n. 2), p. 426.

de Šapuh comme le « complice du [...] cruel dragon » Yusuf ou, en termes modernes, un « antiroi d'Arménie », créature du pouvoir musulman[25]. Tel n'était pas, cependant, l'avis de ses contemporains. Un témoin dont nul ne contestera l'autorité, le catholicos d'Arménie Yovhannēs Drasxanakertc'i, raconte dans son ouvrage historique terminé vers 924 comment, en Arménie, « il y eut trois rois en même temps : Gagik Arcruni, Ašot fils de Smbat et son homonyme [Ašot] le fils du *sparapet* Šapuh »[26]. Le catholicos Yovhannēs déplore leur rivalité fratricide qui affaiblit le pays face à l'ennemi arabe, mais il est loin de l'idée de nier à l'un d'eux sa légitimité.

En effet, le premier roi Bagratuni, Ašot le Grand, grand-père des deux Ašot rivaux, obtient, en 862, le titre de prince des princes *(isxanac isxan)*, puis, en 884, la couronne royale, du pouvoir califal. Son fils Smbat (890/1-913) est couronné à deux reprises par les représentants du calife. Smbat, cependant, entre en conflit avec le gouverneur d'*Arminia* (comprenant la Caucasie chrétienne et l'Adharbaijan), Yusuf, qui octroie, vers 908, la couronne d'Arménie au puissant prince de Vaspourakan Gagik Arcruni. Gagik participe à la campagne militaire contre Smbat, mais après la reddition et l'exécution de ce dernier en 913 – et bien que ce soit à lui, comme l'indique Yovhannēs Drasxanakertc'i, que Yusuf confie alors le royaume arménien –, fuit brusquement le camp musulman et se retranche à Vaspourakan. Le catholicos Yovhannēs explique cette fuite par la honte ressentie par Gagik à la vue des tortures et des souffrances infligées par les Arabes au peuple arménien; quoi qu'il en soit, les anciens alliés deviennent ennemis jurés. Entretemps, Ašot Erkat parvient à se tailler un domaine propre au nord de l'ancien royaume de son père, écrasant les garnisons arabes, et se fait couronner roi d'Arménie par son allié le roi d'Ibérie Atrnerseh, puis obtient le soutien de l'empereur Constantin VII, à qui il rend visite à Constantinople au printemps ou en été 914. Yusuf promeut alors comme roi de rechange le dernier noble arménien qui lui reste fidèle car il détient sa famille en otages, le *sparapet* (commandant en chef : titre accordé au frère cadet ou au neveu du prince des princes) Ašot, fils de Šapuh. L'investiture d'Ašot n'est donc ni plus ni moins légitime que celle de son grand-père, Ašot le Grand, lui-même *sparapet* fils de *sparapet* propulsé par les Arabes à la tête de la famille Bagratuni.

Les trois rois d'Arménie partagent le pays entre eux. Gagik renforce sa position en Vaspourakan qui se transforme pour le siècle à venir en royaume indépendant. Ašot Erkat impose son pouvoir en Arménie du Nord grâce au soutien de l'armée byzantine qui l'accompagne au retour de Constantinople. Yovhannēs Drasxanakertc'i raconte ainsi

25. Étienne Asołik de Tarôn, *Histoire universelle. 2, Livre III (888[?]-1004[?])*, trad. F. Macler, Paris 1917, p. 23; N. Garsoïan et J.-M. Thierry, L'indépendance retrouvée : royaume du Nord et royaume du Sud (IXe-XIe siècle), dans *Histoire du peuple arménien*, sous la dir. de G. Dédéyan, Toulouse 2007, p. 243-296, voir p. 248-249 (les auteurs laissent entendre que le domaine d'Ašot fils de Šapuh serait fondu dans celui de son cousin après leur réconciliation, mais rien dans les sources ne permet de l'affirmer).

26. L'édition critique de l'*Histoire* du catholicos Yovhannēs, due à E. V. Zagareïšvili (Tbilissi 1965), ne commence qu'au chap. 24 du texte; pour la partie antérieure, on utilise l'édition de M. Ēmin (Moscou 1853; Tbilissi 1912; Delmar, New York 1980). Outre les traductions russe (par M. O. Darbinjan-Melikjan, Moscou 1986) et anglaise (par K. H. Maksoudian, Atlanta 1987), on dispose d'une traduction française récente : Yovhannēs Drasxanakertc'i, *Histoire d'Arménie*, introd., trad. et notes par P. Boisson-Chenorhokian (CSCO 605), Louvain 2004. Je cite le texte d'après cette traduction, ici p. 62 (avant-propos).

que « les Grecs [...] emmenèrent en captivité » les habitants de la ville de Kołb (dans la province d'Ayrarat), l'une des bases de pouvoir d'Ašot fils de Šapuh, qui ont refusé l'obédience à Ašot Erkat[27]. Ašot fils de Šapuh se maintient, cependant, au sud du royaume, à Duin (avec interruption) et à Bagaran. Une fois réinstallé, Ašot Erkat ne tarde pas à se réconcilier avec l'émir Yusuf obtenant de lui, selon la procédure bien rodée, la couronne et les vêtements royaux, mais aussi, suivant l'exemple byzantin, un escadron de cavalerie ismaélite. Il se sert de ce renfort pour tenter une nouvelle fois, toujours sans succès, de déloger son cousin, le roi Ašot fils de Šapuh de la ville de Duin (chap. 58). La base d'une résolution pacifique du conflit dû à la multiplicité des rois est posée, en 920 ou en 921, par le successeur éphémère de Yusuf, l'émir Subuk (arm. Sbuk'), qui honore Ašot Erkat de l'ancien titre perse de *shahanshah*, « roi des rois », affirmant ainsi sa préséance sur les autres rois sans leur contester leur titre (chap. 61). Peu de temps après une paix entre les deux Ašot est conclue grâce à la conciliation du catholicos Yovhannēs (chap. 63). Au roi Ašot Erkat, mort en 929, succède son frère cadet Abas(ik), mais ce n'est qu'à la mort d'Ašot fils de Šapuh, décédé peu après son cousin[28], que son domaine est repris par le roi Abas. Aucun autre prince ne prétend à la couronne arménienne entre 929 (accession d'Abas) et 943 (année de la mort de Gagik), deux dates qui fixent le cadre chronologique de l'*Ep.* 4. L'offre formulée par Romain Ier au détriment de Gagik et d'Abas ne pouvait bénéficier qu'à Ašot fils de Šapuh.

III

Si l'identité du destinataire de l'*Ep.* 4 se laisse vite déduire, reste à intégrer cette donnée nouvelle dans le contexte tant événementiel qu'idéologique du *Drang nach Osten* entamé par l'Empire byzantin au début du xe siècle, voire même, pour utiliser une expression à la mode, de sa « grande stratégie » à plus long terme. Cette démarche nous permettra de dater l'épisode décrit dans la lettre à une ou deux années près.

Pour pouvoir mettre en contexte l'initiative diplomatique de l'empereur Romain, il faut revenir sur un épisode confus dans les rapports arabo-arméno-byzantins au début du xe siècle. L'historien arménien du début du xie siècle, Step'anos Asołik de Taron, note l'avènement de Romain Lécapène dans l'an 365 de l'ère arménienne – qui va du 11 avril 916 au 10 avril 917! – puis signale dans la seconde année de son règne une campagne du Domestique contre la ville de Duin détenue par l'émir Spk'i « qui appela à son secours Achot Chahanchah »[29]. Faisant abstraction de la date erronée du début du règne, les aperçus récents de l'histoire arménienne placent en 922 (seconde année de Romain couronné en décembre 920) une expédition contre Duin qui serait conduite par le domestique des scholes Jean Kourkouas[30]. N. Adontz, qui cherchait à placer ce raid dans le contexte des événements arméniens rapportés par Yovhannēs Drasxanakertc'i,

27. Yovhannēs Drasxanakertc'i, *Histoire d'Arménie,* chap. 56, trad. Boisson-Chenorhokian (cité n. 26), p. 323. Je me contente dans la suite de la seule référence au chapitre (dans le texte).

28. Sur la date, voir *infra*, n. 52.

29. Asołik, *Histoire universelle*, III, 6, trad. Macler (cité n. 25), p. 24.

30. Garsoïan – Thierry, L'indépendance retrouvée (cité n. 25), p. 249; Greenwood, Armenian neighbours (cité n. 5), p. 354.

l'a situé en 921[31]. S. Runciman, qui savait pertinemment que Jean Kourkouas n'a été nommé domestique des scholes qu'au début de l'été 922, après une lourde défaite infligée à l'armée byzantine par les Bulgares, optait plutôt pour 923[32] ; en 923, la ville de Duin ne sera pourtant plus défendue par l'émir Subuk (que l'on identifie à tort avec l'émir Spk'i d'Asołik), mort en 922, mais par l'ancien gouverneur Yusuf, installé à nouveau à son poste. Enfin, certains chercheurs ont suggéré, sans trop y insister, que la notice d'Asołik pourrait se rapporter, sous une fausse date, à la grande expédition menée contre Duin par le domestique des scholes Jean Kourkouas en 927. Je crois que cette dernière hypothèse est, en effet, la seule à pouvoir réconcilier les données de l'ensemble de nos sources, se rapportant aux frontières tant bulgare qu'orientale.

Revenons d'abord à l'expédition qui amène, sans doute à l'automne 914, une troupe byzantine dans la province arménienne d'Ayrarat, à 400-500 km de la frontière impériale. Cet exploit n'est connu que grâce à l'*Histoire* du catholicos Yovhannēs, mais il se place dans le contexte d'une vaste offensive byzantine sur le front oriental, amplement attestée, quant à elle, par les sources arabes. Dès l'année suivante, cependant, Byzance commence à rechercher la paix, obtenant, en 916-917, une trêve sur la frontière orientale et un traité de paix, moyennant versement d'un tribut, avec les Arabes en Sicile[33].

La *Chronique* de Syméon Logothète révèle la raison de cette offensive de paix envers le monde musulman. Suite à une puissante démonstration de force devant les murs de Constantinople en août 913, le roi bulgare Syméon obtient de l'Empire un traité de paix très favorable qui ne donne pourtant pas l'entière satisfaction au roi et à ses fils. Syméon continue à ravager la Thrace, mais la goutte qui fait déborde le vase est son entente perfide avec l'Arménien Pankratoukas qui lui cède en septembre 914 la ville stratégique d'Adrianople. Après avoir récupéré Adrianople au prix de riches cadeaux, l'impératrice Zoé décide donc de chercher la paix avec les Arabes pour concentrer toutes les forces de l'armée sur le front bulgare et pour « anéantir » Syméon[34].

Le projet guerrier de Zoé et de ses conseillers tourne au désastre. La défaite de l'armée impériale à Anchialos le 20 août 917 pave le chemin du coup d'état perpétué par Romain Lécapène, tout en faisant croître les ambitions de Syméon et l'intensité de ses attaques

31. N. ADONTZ, Ašot Erkat ou de fer, roi d'Arménie de 913 à 929, *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales* 3, 1935 (= *Mélanges J. Capart*), p. 13-35; la réimpression souvent citée de cet article dans ID., *Études arméno-byzantines*, Lisbonne 1965, p. 265-283, est mutilée par l'omission des quatre dernières pages.

32. S. RUNCIMAN, *The emperor Romanus Lecapenus and his reign : a study of tenth-century Byzantium*, Cambridge 1929, p. 135.

33. Voir VASILIEV – CANARD, *Byzance et les Arabes* (cité n. 17), p. 223-244.

34. Symeon Magister et Logotheta, *Chronicon* 135, 10-18, ed. S. Wahlgren (CFHB 44), Berlin – New York 2006, p. 301-304. J. SHEPARD, Symeon of Bulgaria – Peacemaker, *Annuaire de l'Université de Sofia « St. Kliment Ohridski », Centre de recherches slavo-byzantines « Ivan Dujcev »* 83, 3, 1989, p. 9-48, réimpr. dans ID., *Emergent elites and Byzantium in the Balkans and East-Central Europe*, Ashgate 2010, en particulier p. 20-28, met en doute l'impartialité des sources byzantines pour contester les intentions guerrières de Syméon. Or, les intentions du roi bulgare changeaient peu dans la pratique. Syméon recherchait un accord, certes, mais selon des termes qui dépassaient de loin ce que les Byzantins croyaient pouvoir lui accorder; le recours à l'action guerrière, plus ou moins intensive, constituait alors pour lui un moyen de pression indispensable.

contre l'Empire. La *Chronique* de Syméon Logothète signale pour chacune des quatre années écoulées entre l'avènement de Romain et son fameux entretien avec Syméon en automne 924 une invasion bulgare majeure, que l'armée impériale s'avère incapable de contenir[35]. La situation lors de la troisième de ces invasions, qui commence en juin 923, apparaît particulièrement dure : les Bulgares assiègent Adrianople et la prennent par la famine sans que l'armée impériale puisse lui porter secours. La *Chronique* apporte une explication indirecte à cet état d'impuissance : le domestique des scholes Jean Kourkouas se trouve loin du front bulgare, en Chaldie, où il est chargé de mater une rébellion impliquant le stratège local, Bardas Boïlas, et un noble arménien, Tatzatis, qui s'empare de la ville de Baïbert (Païperte)[36].

S. Runciman a bien vu que ce déplacement du domestique en Orient en pleine guerre bulgare constitue la seule contingence où placer le renseignement d'Asołik. Il a donc établi un lien entre la rébellion de Bardas Boïlas (qu'il a bien datée de 923) et l'opération en Arménie (qu'il a située dans la même année). Selon l'auteur, l'empereur Romain aurait décidé de rompre « la paix de Zoé » et de porter secours à Ašot. Mais comment expliquer alors qu'Ašot se retrouve, d'après Asołik, aux côtés de l'émir Subuk (à cette date déjà décédé, cf. *supra*) ? En effet, l'articulation des deux tâches assignées par Runciman à Jean Kourkouas demeure si confuse que je ne saurais pas en expliquer la nature ; par ailleurs, la forteresse de Baïbert se trouve à plus de 350 km à vol d'oiseau de Duin (sans parler des difficultés de la route). Ces contradictions expliquent sans doute le paradoxe ultime de Runciman qui affirme à un autre endroit que la notice d'Asołik est mal datée et se rapporterait en fait à l'expédition byzantine de 914 (auquel cas l'association d'Ašot avec l'émir Subuk serait encore plus mystérieuse)[37]. La contradiction s'amplifie dans le commentaire du même auteur à *De administrando imperio*. Runciman y date le raid contre Duin décrit par Asołik d'après la date de la rébellion de Tatzatis, donc de 923 (*ad* chap. 43, l. 92), mais renvoie pour plus de détails à un commentaire postérieur (*ad* chap. 45, l. 56), où il n'indique qu'une seule campagne de Jean Kourkouas contre Duin : celle de 927[38].

S. Runciman fut le seul à tenter une reconstruction événementielle intégrale du règne de Romain Ier et il est clair que la notice d'Asołik l'embarrassait. La notice ne trouve aucun écho dans le récit bien informé de Syméon Logothète, et elle est doublement gênante au regard du récit historique de Yovhannēs Drasxanakertc'i. Le catholicos arménien rédige son *Histoire* dans les années même où Jean Kourkouas est supposé envahir l'Arménie et mettre le siège à son ancienne capitale. Or, dans son récit détaillé des années 921-924, il n'en dit pas un mot. N. Adontz explique ce silence par le respect qu'éprouverait l'auteur pour le roi Ašot Erkat qui agit dans cet épisode comme un allié du gouverneur arabe[39] ; or les derniers chapitres de l'*Histoire* sont tout sauf un panégyrique du roi Ašot,

35. Symeon Magister, *Chronicon* 136, 17 (921) ; 19-20 (mars 922) ; 23-27 (à partir de juin 923 ; la campagne se termine par une retraite de l'armée bulgare et ne peut pas être identique à la suivante) ; 29 (septembre 924), ed. Wahlgren (cité n. 34), p. 315-321.

36. Symeon Magister, *Chronicon* 136, 26, ed. Wahlgren (cité n. 34), p. 319.

37. Runciman, *The emperor Romanus* (cité n. 32), p. 134-135, cf. p. 132, en particulier n. 4.

38. Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio. 2, Commentary*, ed. by R. J. H. Jenkins, London 1962, p. 164 et 174.

39. Adontz, Ašot Erkat (cité n. 31), p. 30-31.

à qui le catholicos reproche sa cruauté à l'égard des princes arméniens sans dissimuler son entente avec le pouvoir musulman. Viada A. Arutjunova-Fidanjan explique l'omission de la campagne de « 922 » par le penchant du catholicos pour Byzance, qui l'inciterait à éviter une description des atrocités (hypothétiques) commises par les troupes byzantines contre la population arménienne[40]. Or Yovhannēs n'hésite pas à reprocher aux Grecs les exactions commises au pire moment, lorsque l'Arménie, exsangue après l'exécution du roi Smbat, était à la merci des pillards[41] ; pourquoi alors cette réticence soudaine ? L'idée qu'il aurait déformé son récit pour en exclure ce qui serait l'événement marquant de l'année apparaît déplacée.

J'ajoute un argument supplémentaire qui n'a pas été pris en compte. Le prince Ašot Erkat, désavoué par l'émir Yusuf, a été le premier roi arménien – ἄρχων τῶν ἀρχόντων pour les Byzantins – instauré par l'empereur à l'occasion d'un voyage à Constantinople. Comme le fait remarquer A. Ter-Ghewondyan[42], ce précédent fonde le principe formulé dans le traité *De administrando imperio*, selon lequel ὁ ἄρχων τῶν ἀρχόντων δοῦλος τοῦ βασιλέως τῶν Ῥωμαίων τυγχάνει, ὡς παρ' αὐτοῦ προβαλλόμενος καὶ τὸ τοιοῦτον δεχόμενος ἀξίωμα (chap. 44, l. 45-47). Le prince des princes arménien est un serviteur de l'empereur des Romains car c'est par ce dernier qu'il est promu et de ses mains il reçoit sa dignité. C'est à ce titre que l'empereur Romain Ier s'attribue, dans l'*Ep.* 4, la prérogative de nommer l'ἄρχων τῶν ἀρχόντων d'Arménie ; nous y reviendrons. L'ἄρχων τῶν ἀρχόντων Asotikios (Ašot Erkat) est mentionné dans le *De administrando*, principalement au chap. 44, à propos des revendications impériales sur les terres des princes kaysiques, anciens sujets du roi d'Arménie, mais il apparaît également au chap. 43 (l. 109 *sqq.*), consacré aux princes de Taron. Dans la période qui suit de près l'avènement de l'empereur Romain, les faveurs impériales répétées pour le prince de Taron Krikorikios (Grigor) soulèvent la jalousie et des réprobations d'autres princes caucasiens, à savoir Kakikios (Gagik), archonte (roi) de Vaspourakan, Adranaser (Atrnerseh), kouropalatė d'Ibérie, et notre archonte des archontes (roi) Asotikios (Ašot). Ces princes fondent leurs doléances sur le constat que le service (δουλεία) qu'ils rendent à l'empereur n'est en rien inférieur à celui rendu par Grigor de Taron. Puisqu'Atrnerseh d'Ibérie est mort en 923, il faut situer ces échanges dans les années 922-923. Aux yeux du haut fonctionnaire qui a composé le dossier caucasien du *De administrando*, Ašot Erkat était à cette époque un serviteur fidèle de l'Empire.

L'ensemble des arguments présentés m'amène à épouser sans réserve l'hypothèse timidement avancée pour la première fois par M. Canard puis reprise non sans hésitation par K. N. Yuzbashian, selon laquelle l'expédition de 922 (ou 921 ou 923) rapportée par Asołik ne serait qu'un doublet de celle, fort bien attestée, de 927[43]. En effet, à la suite de l'entente intervenue entre Romain Ier et Syméon en automne 924, sans attendre la paix formelle qui sera conclue avec le successeur de Syméon, Pierre, à l'été 927, l'armée

40. В. А. Арутюнова-Фиданян, Образ Византии в армянской средневековой историографии X в. [V. A. Arutjunova-Fidanjan, L'image de Byzance dans l'historiographie médiévale arménienne du xe s.], *VV* 52, 1991, p. 113-126, voir p. 123-124.

41. Yovhannēs Drasxanakertc'i, *Histoire d'Arménie,* chap. 52, trad. Boisson-Chenorhokian (cité n. 26), p. 295.

42. A. Ter-Ghewondyan, *The Arab Emirates in Bagratid Armenia*, Lisbon 1976, p. 80.

43. M. Canard, *s.v.* Dwin, *EI²*, p. 695-698, à la p. 696, cf. Vasiliev – Canard, *Byzance et les Arabes* (cité n. 17), p. 250, n. 1 ; Юзбашян, *Армянские государства* (cité n. 18), p. 109, 126.

impériale conduite par le domestique Jean Kourkouas reprend, dès 926, l'offensive en Orient. L'expédition contre Duin est datée de l'an 315 de l'hégire (8 mars 927 – 24 février 928) par Ibn al-Athīr, de l'été 927 par Vasiliev et Canard. La ville est alors défendue par les troupes placées sous le commandement de Naṣr Subukī[44] ; c'est lui et non pas son ancien maître S(u)buk (avec qui il est souvent confondu) qui est, selon moi, le Spk'i d'Asołik. D'après Ibn al-Athīr, la prise de Duin se transforme en échec pour le domestique car ses habitants font cause commune avec ses défenseurs musulmans et massacrent près de 10 000 soldats byzantins. Il est fort probable qu'il s'agit non tant de la population civile de la ville que des alliés arméniens de Naṣr Subukī, conduits par le roi Ašot Erkat. Cette mésaventure n'empêche pas, cependant, la poursuite de l'offensive orientale de Jean Kourkouas dans les années qui suivent.

Dans un aperçu récent de la « grande stratégie » de l'Empire byzantin, qui fourmille de tous les clichés formulés à son égard par les chercheurs, Edward Luttwak lui prête comme premier principe « d'éviter la guerre par tous les moyens possibles et dans toutes les circonstances possibles » puis, en troisième place, « de guerroyer vigoureusement, tant en offensive qu'en défensive, mais d'attaquer surtout avec de petites unités »[45]. Le livre de Luttwak ne fait aucune mention de Jean Kourkouas qui ignorait manifestement ces principes. Il n'évoque pas non plus la grande règle d'or que les dirigeants byzantins cherchaient à appliquer en toutes circonstances et qui consistait à éviter la guerre sur deux fronts à la fois. Rares sont les cas où l'on observe dans les détails les efforts investis et les sacrifices consentis par Byzance pour se dégager du conflit sur un front afin de pouvoir concentrer le gros de ses forces sur un autre. J'ai étudié jadis les manœuvres diplomatiques et militaires d'un Empire pris en tenailles entre les Huns d'Attila et les Vandales de Genséric[46] ; de même dans les années 910-920, l'Empire manœuvre entre les Bulgares et le Califat pour éviter d'affronter les deux. Cette dichotomie forcée des ambitions militaires explique le rythme inégal de l'expansion byzantine en Caucasie. Relancée avec vigueur dans la deuxième moitié des années 920, elle culmine avec l'annexion de Taron en 966 puis s'arrête pour quelques décennies et ne repart qu'au début du XIe siècle après l'affaiblissement puis la chute du royaume bulgare.

Après avoir esquissé « la grande stratégie » de l'expansion impériale, essayons de reconstituer plus en détail son projet expansionniste vers l'an 930. En reprenant l'offensive en 928, le domestique Jean Kourkouas prend pour cible les places fortes détenues par les princes kaysiques à l'ouest et au nord du lac de Van. Ce choix n'était pas étranger à l'engagement récent du roi Ašot Erkat aux côtés du pouvoir musulman. Subordonnée par le calife au roi Ašot Ier lors de son couronnement, la principauté kaysique, implantée

44. Vasiliev – Canard, *Byzance et les Arabes* (cité n. 17), p. 257 et suiv., voir p. 262, n. 5 pour la référence à Ibn al-Athīr et p. 263 pour la date du siège de Duin. Le siège est souvent daté dans les travaux récents de 928, mais j'ignore sur quelle base.

45. E. N. Luttwak, *The grand strategy of the Byzantine Empire*, Cambridge MA 2009, p. 416. L'auteur cherche à reconstituer « le code opérationnel » de l'Empire byzantin, qui serait valable pour les huit siècles de son existence.

46. C. Zuckerman, L'Empire d'Orient et les Huns : notes sur Priscus, *TM* 12, 1994, p. 159-182.

en plein pays arménien, faisait toujours partie du royaume Bagratuni sous son fils Smbat. Lorsque l'auteur du chap. 44 du *De administrando* (vers 952) retrace son histoire récente, il affirme avec insistance que le prince Aposebatas (Abu Sawāda) s'est émancipé du pouvoir Bagratuni (ἐκράτησεν αὐθεντῶς καὶ κυρίως ὡς δεσπότης καὶ αὐτοκέφαλος) après l'exécution de Smbat (l. 26-29). Cependant, il ne peut pas nier que ces terres faisaient partie du patrimoine légitime du « prince des princes » Ašot II tant que celui-ci vivait (μέχρι ζωῆς τοῦ δευτέρου Ἀσωτίου) et c'est alors qu'il formule le principe déjà cité, selon lequel tout ce qui appartient à un δοῦλος de l'empereur appartient de ce fait à l'empereur (l. 34-49)[47]. Ainsi, vers 952, l'empereur byzantin se posera *a posteriori* en héritier légitime de son esclave. Or lorsque l'Empire se lance en été 928, juste après la débâcle de Duin, à la conquête d'un territoire appartenant à Ašot II, il vise le chef de la maison Bagratuni.

Parallèlement, l'empereur Romain Ier accorde le titre suprême d'archonte des archontes à Gagik, chef de la maison Arcruni. Gagik porte ce titre dans l'*Ep.* 4, tandis que la liste des intitulés des lettres diplomatiques dans le *Livre des cérémonies* (II, 48) reconnaît ce titre comme statutaire pour les maîtres de Vaspourakan. L'octroi de ce titre par Byzance constitue une reconnaissance du titre royal octroyé à Gagik par les Arabes au détriment d'Ašot II, et les chercheurs s'accordent à rapprocher cette démarche impériale du prétendu engagement d'Ašot II à côté de l'émir « Subuk » en 922 ou 923[48]. En récusant la réalité de cet engagement à la date citée *(supra)*, je propose, en suivant la même logique, de situer la promotion de Gagik vers 928, après la brouille réelle entre Ašot II et l'Empire. La mission du spatharocandidat et *proximos* Constantin auprès de Gagik *(supra)* pouvait avoir pour but l'annonce de cette promotion.

Le schéma chronologique que je propose permet de résoudre la difficulté liée à l'identification du destinataire de l'*Ep.* 139 du patriarche Nicolas Mystikos, un archonte des archontes arménien. À son offre conciliatoire de faire consacrer à Constantinople le successeur d'un catholicos décédé (Yovhannēs Drasxanakertc'i, mort en 924), l'*Ep.* 139 apporte la réponse polie mais ferme indiquant la nécessité, pour l'Église arménienne, de renoncer au préalable à ses errements doctrinaux. L'archonte des archontes en question a toujours été identifié comme le roi Ašot II, jusqu'à ce que H. M. Bartikyan et K. Maksoudian n'aient soulevé l'objection raisonnable qu'une démarche pareille de sa part n'était point envisageable au lendemain du massacre des troupes byzantines à Duin et n'aient proposé de voir dans le correspondant de Nicolas Mystikos le roi Gagik de Vaspourakan, désormais reconnu par Byzance comme archonte des archontes[49]. À ce schéma, qui avait trouvé ses adeptes, s'est opposé avec de bons arguments B. Martin-Hisard. Elle souligne notamment que rien dans l'*Ep.* 139 n'indique la promotion récente de son destinataire à la dignité suprême, mais bien au contraire, ce dernier apparaît comme

47. Les traducteurs rendent l'expression μέχρι ζωῆς de façon ambiguë : « until the lifetime of the second Asotios », « do vremeni žizni vtorogo Asotija ». Pourtant elle signifie, comme on le constate en consultant le TLG, « du vivant de ».

48. MARTIN-HISARD, Constantinople et les archontes (cité n. 2), p. 393.

49. H. M. BARTIKYAN, **Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Նիկողայոս Միստիկոսի 101-րդ և 139-րդ թղթերը՝ ուղղված Հովհաննես Դրասխանակերտցուն և Սմբատ Ա թագավորին** [Les *Ep.* 101 et 139 de Nicolas Mystikos, patriarche de Constantinople, adressées à Yovhannēs Drasxanakertc'i et au roi Gagik Ier], *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 1966/4. p. 251-256 *(non vidi)*, cité par K. MAKSOUDIAN, *Yovhannēs Drasxanakertc'i's History of Armenia*, Atlanta 1987, p. 22-23.

détenteur du pouvoir héréditaire sur toute l'Arménie, son ἐξουσία, et sur l'ensemble des Arméniens, son οἰκεῖος λαός, lié d'une longue amitié avec Byzance[50]. B. Martin-Hisard croit à la réalité d'un affrontement entre le roi Ašot II et l'Empire, qu'elle date de 922/923, mais elle n'y voit pas d'obstacle à une amitié sincère, exprimée par la lettre du patriarche Nicolas un an et demi plus tard. Je suis d'avis que seul le fait que cet affrontement n'a pas eu lieu peut expliquer le ton de l'*Ep.* 139, tandis que l'engagement militaire réel du roi Ašot II aux côtés du pouvoir musulman en 927 provoque une rupture immédiate avec l'Empire.

L'offensive impériale se poursuit en 929, année de la mort d'Ašot Erkat, puis, avec moins d'empressement, en 930. En 931, en revanche, le domestique trouve un allié de taille en la personne d'un voisin proche des princes kaysiques, le roi de Vaspourakan Gagik Arcruni dont le domaine s'étale au sud et à l'est du lac de Van. La principauté kaysique est dévastée ; c'est à cette époque que Vasiliev et Canard rapportent la soumission de ce pays à l'Empire byzantin dont parle le *De administrando*. Gagik paie cher son alliance avec Byzance : en automne de la même année son pays est dévasté à son tour par une armée venue d'Adharbaijan[51].

La date de la mort d'Ašot Erkat et les circonstances de ces campagnes militaires définissent le cadre chronologique de l'*Ep.* 4. La lettre vise à établir un premier contact diplomatique avec un potentat arménien installé depuis longtemps au pouvoir, mais inconnu de l'empereur car appartenant au camp ennemi. C'est l'image même d'Ašot fils de Šapuh qui – à en croire une chronique brève, datée habituellement de la fin du XIIe siècle – aurait régné dix-huit ans après l'exécution du roi Smbat[52] et n'aurait donc survécu à son cousin Ašot II que d'un an ou deux. L'empereur lui promet de soutenir, s'il le souhaite, ses ambitions en Arménie au détriment, notamment, du « prince des princes » Gagik Arcruni ; une telle démarche aurait été insensée à partir de 931, voire même de fin 930, quand l'alliance avec Gagik devait être finalisée. La lettre convient à une période transitoire pendant laquelle l'Empire, n'ayant pas encore reconnu Abas, le frère et successeur du roi Ašot Erkat, cherche à monnayer sa reconnaissance d'un prince Bagratuni. L'empereur mène parallèlement des négociations intenses avec le roi Gagik, peu enclin, quant à lui, à faciliter les contacts avec Ašot fils de Šapuh dont il risquait de faire les frais. Ceci nous situe, à quelques mois près, dans la deuxième moitié de 929 ou dans la première moitié de 930. Ainsi, une bonne vingtaine d'années avant la rédaction du *De administrando*, l'empereur Romain Ier Lécapène proclame son droit de nommer le prince des princes d'Arménie. Trente-six ans avant l'annexion de Taron, il envisage déjà une option qui consisterait à fournir à son allié arménien, s'il le préfère, une retraite dorée à Byzance. Si une éventuelle expatriation du nouveau φίλος impérial de son pays ne diminuait en rien l'intérêt de l'alliance pour l'Empire, c'est qu'il devait sans aucun doute lui céder le droit sur ses terres.

50. Martin-Hisard, Constantinople et les archontes (cité n. 2), p. 423-425.

51. Vasiliev – Canard, *Byzance et les Arabes* (cité n. 17), p. 263-267.

52. V. Akopyan, éd., *Մանր ժամանակագրություններ 13–18-րդ դդ.* [Petites chroniques des XIIIe-XVIIIe siècles], vol. II, Erevan 1956, p. 501. Je suis très reconnaissant au Dr Aleksan Hakobyan (Institut orientaliste, Erevan) de m'avoir procuré cette référence.

J. Shepard a avancé dans un article récent l'idée insolite selon laquelle l'Empire byzantin du xe siècle ne cherchait pas l'expansion territoriale, mais uniquement une meilleure protection de ses frontières. Je conçois mal cette thèse paradoxale sinon dans le sens du vieil adage : « la meilleure défense c'est l'attaque ». Une question plus substantielle posée par l'auteur mérite d'être citée *in extenso*. Il s'agit de savoir si les dirigeants de l'Empire « had a clear-cut concept of "systematic advance" in the first place. [...] More fundamentally, one may wonder whether many persons in impérial circles had clearly formulated ambitions of—or positive interest in—widespread territorial expansion even in the later 920s. One should beware of reading back a consistent policy of territorial expansion on a broad front from the events of the late 950s and 960s, when massive armed forces were deployed, many strongholds and fortified population centres together with substantial tracts of land were subjugated, and arrangements for maintaining such acquisitions had perforce to be made. »[53] L'auteur évoque brièvement l'*Ep.* 4 de Théodore Daphnopatès et pousse le paradoxe à l'extrême en indiquant que la proposition de fournir à son destinataire un titre parmi les plus élevés et un commandement à Byzance n'implique nullement des « plans for formal annexation » de ses terres[54]. Faut-il alors croire que l'Empire lui offre le titre, la *roga* et le poste juste pour le plaisir d'offrir ? À mes yeux, l'*Ep.* 4 apporte la preuve que non seulement le projet expansionniste en Arménie, mais aussi les modalités de sa mise en œuvre ont été bien présents à l'esprit des dirigeants de l'Empire dès les années 920.

On n'a aucune certitude que l'*Ep.* 4, conservée dans les archives de Théodore Daphnopatès, ait jamais atteint celui à qui elle était destinée. Même si elle avait été reçue et lue, elle n'a produit aucun effet connu, peut-être pour cause de décès de son destinataire. Nos sources ne conservent aucune trace d'une collaboration entre Byzance et le roi Ašot fils de Šapuh. Le roi Abas finit par obtenir la reconnaissance impériale : sur la liste des princes arméniens dans le *Livre des cérémonies*, rédigé en 946, le « prince des princes » de la Grande Arménie apparaît le premier, avec le titre, par ailleurs inattesté, de πρῶτος qui lui accorde la préséance sur le « prince des princes » de Vaspourakan[55]. L'*Ep.* 4 est dépourvue de l'habillage formel d'un document officiel, mais ce brouillon rédigé par Théodore Daphnopatès n'en reste pas moins un très rare spécimen de lettre diplomatique byzantine produite dans la chancellerie impériale.

53. J. Shepard, Constantine VII, Caucasian openings and the road to Aleppo, dans *Eastern approaches to Byzantium*, ed. by A. Eastmond, Aldershot 2001, p. 19-40; voir p. 20 pour la phrase citée.

54. *Ibid.*, p. 28, avec n. 34 (lettre à un « unidentified potentate »).

55. Voir *De cerimoniis* II, 48, éd. Bonn, p. 686-687. On a donné à la liste des princes de *De cer.* II, 48 des dates très variées; e. g., Greenwood, Armenian neighbours (cité n. 5), p. 354, la date entre 918 et 922 (sans donner ses raisons). Dans deux études publiées dans les *TM* 13, 2000 (« À propos du *Livre des cérémonies*, II, 48 », p. 531-594, et « Le voyage d'Olga et la première ambassade espagnole à Constantinople en 946 », p. 647-672), j'ai cherché à démontrer que la composition des chapitres diplomatiques est contemporaine de la rédaction du *Livre des cérémonies* dans la deuxième moitié de l'année 946.

TROIS OPUSCULES D'ANANIA MOKAC'I

Patricia Boisson, Aram Mardirossian, Agnès Ouzounian

Du catholicos Anania Mokac'i, qui exerça la prélature au milieu du xe siècle, nous possédons quatre opuscules : sur les événements au pays des Ałuank', contre Xosrov Anjewac'i [1], sur l'épiscopat et le patriarcat, et sur la hiérarchie de l'Église. Les trois premiers sont traduits et commentés ici.

Les opuscules d'Anania ont été publiés pour la première fois, sous le nom de *Lettres*[2], par Galoust Tēr Mkrtč'ean en 1897 dans la revue *Ararat*[3], puis réimprimés dans le recueil d'articles de G. Tēr Mkrtč'ean publié en 1998 par les soins de Pion Hakobyan[4]. Enfin, le texte établi par G. Tēr Mkrtč'ean a été imprimé à nouveau dans le tome X du *Matenagirk' Hayoc'*[5], avec l'intégration des quelques remarques formulées par P. Hakobyan. Nous reproduisons ici, pour la commodité du lecteur, le texte arménien fondé sur l'édition Tēr Mkrtč'ean, avec de menus aménagements, en suivant l'orthographe du *Matenagirk' Hayoc'*. L'apparat critique a été revu et allégé des éléments inutiles grâce à l'aide précieuse d'Olga Vardazaryan qui a aussi discuté avec nous quelques points de traduction ; qu'elle en soit remerciée.

Les opuscules I et II ont été traduits par Patricia Boisson[6]. La traduction de l'opuscule III est due à Agnès Ouzounian et Aram Mardirossian.

1. Traduit par S. P. Cowe, *Commentary on the divine liturgy by Xosrov Anjewac'i*, New York 1991, p. 10-13. Sur Xosrov Anjewac'i et ses œuvres, voir *ibid.*, p. 3-10 ; A. et J.-P. Mahé, *Grégoire de Narek, Tragédie : Matean ołbergut'ean* (CSCO 584, Subsidia 106), Louvain 2000, p. 34-39.

2. Le terme est inapproprié puisqu'Anania Mokac'i n'adresse ces textes à personne (hormis le n° 4) ; nous lui préférons le terme opuscule.

3. *Ararat* 1897, p. 129-144 et 275-288.

4. G. Ter-Mkrtč'yan, *Հայագիտական Ուսումնասիրություններ, II, աշխատասիրությամբ պրոֆ.* Պ. Յ. ՅԱԿՈԲՅԱՆԻ *[Études arméniennes. 2]*, éd. P. Y. Hakobyan, Ejmiacin 1998, p. 92-152.

5. *Մատենագիրք Հայոց [Auteurs classiques arméniens]*, volume 10, Antelias 2009, p. 255-291.

6. Patricia Boisson tient à exprimer sa profonde gratitude à Agnès Ouzounian pour sa relecture très attentive ; sans son soutien moral constant et son aide précieuse, ces traductions n'auraient jamais vu le jour.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 771-841.

INTRODUCTION

par Patricia Boisson

Anania Mokac‘i écrit au xe siècle, période que les historiographes arméniens s'accordent à qualifier de prospère et particulièrement féconde du point de vue culturel ; et ce, malgré les tendances centrifuges des dynasties arméniens, l'expansion byzantine et les attaques des voisins musulmans qui fragilisent le pays. De nombreuses fondations religieuses, parmi lesquelles les grands monastères de Hoŕomos vank‘ dans le Širak et Narek dans le Vaspurakan voient le jour ; des ensembles monastiques comme Sanahin deviennent des centres intellectuels tandis que les questions religieuses sont examinées d'une manière intense.

C'est dans ce contexte que le mouvement en faveur du chalcédonisme reprend dans certains milieux de l'Église arménienne, mouvement facilité par la présence sur le territoire d'Arméniens dyophysites. Ce mouvement se développe particulièrement dans les régions où les circonstances se prêtaient à raviver d'anciennes traditions qui avaient été réprimées par les catholicos arméniens des viie et viiie siècles, notamment en Siwnik‘ et chez les Ałuank‘. À cette recrudescence chalcédonienne, il faudrait ajouter une tendance à la perplexité de certains laïcs prestigieux quant aux positions religieuses arméniennes et aux raisons de la rupture entre Arméniens et Byzantins ; comme en témoigne la lettre qu'adresse le roi du Vaspurakan, Gagik Arcruni (913-943)[7], à l'empereur byzantin Romain (920-944) dans les années 930 et qui est conservée dans le *Livre des lettres*[8].

C'est dans ce climat religieux que le catholicos Anania Mokac‘i consacre la quasi-totalité de son pontificat à la défense des positions antichalcédoniennes de l'Église arménienne.

Il accède à la fonction de catholicos, selon les premières lignes de son opuscule[9] et l'historiographe du xiiie siècle Step‘annos Ōrbēlean[10], en 390 (= 941). Tout d'abord installé à Ałt‘amar, sur l'île du lac de Van, sous la protection du roi Gagik Arcruni du Vaspurakan, comme ses prédécesseurs Yovhannēs Drasxanakertc‘i, Step‘anos II, T‘ēodoros et Ełišē, Anania se retire dans son ancien monastère de Varagavank‘, puis s'établit à Argina en Širak où il est enseveli, en 963, au bout de vingt-deux ans de

7. D'après Step‘anos Asołik (*Պատմութիւն տիեզերական [Histoire universelle]*, éd. S. Malxaseanc‘, Saint-Pétersbourg 1885), III, 46, p. 281, Gagik Arcruni meurt en 392 (= 943).

8. *Livre des lettres [Գիրք Թղթոց]*, 2nde éd. N. Połarean, Jérusalem 1994, p. 540-549 (= *GT‘*).

9. Opuscule concernant les Ałuank‘ (§ 6).

10. Step‘annos Ōrbēlean, *Պատմութիւն նահանգին Սիսական [Histoire de la province de Siwnik‘]*, éd. K. Šahnazareanc‘, Paris 1860, réimp. Tiflis 1910, 52, p. 275.

pontificat[11]. Mais selon Step'anos Asołik (xe siècle), Anania Mokac'i serait mort en 414 (= 965)[12] ; selon Step'annos Ōrbēlean[13], six ans après l'ordination de Vahan Siwnec'i par Anania, ordination qui eut lieu en 958 d'après notre opuscule (§ 180), donc en 964[14]. Un colophon du xe siècle[15] fait même accéder Vahan Siwnec'i au pontificat en 967, à la mort d'Anania Mokac'i. Quelle que soit la date exacte de la mort d'Anania Mokac'i, il aurait commencé sa prélature au plus tôt dans les années 941 selon notre opuscule ou au plus tard dans les années 942-943, avant la mort du roi Gagik Arcruni. La question de l'accession d'Anania Mokac'i au pontificat, en 941, a déjà été soulevée par Brosset[16], à propos d'une notice dans Samuēl Anec'i[17], selon laquelle en l'an 390 (= 941)[18] : « Gagik prit Ałt'amar au seigneur Ełia [Ełisē] et lui donna Ili, il construisit et acheva là une église. Et il fut enterré à Berdajor. » Cette notice n'a pas été traduite par Brosset, peut-être parce que, comme le signale l'éditeur du texte de Samuēl Anec'i, Tēr Mkrtč'ean[19], elle n'existe pas dans tous les manuscrits. Brosset en conclut que le roi Gagik a déposé Ełisē Řštuni en 941. Rien dans la notice, nous semble-t-il, ne permet de conclure qu'Ełisē a été déposé par Gagik, d'autant plus qu'aucune autre source ne mentionne une telle déposition ; hormis que la notice permet d'infirmer la date de 941 citée dans l'opuscule d'Anania Mokac'i[20].

C'est avant même son installation à Argina qu'Anania Mokac'i, nous dit Step'annos Ōrbēlean, projette de se rendre chez les Ałuank' pour réduire la sédition du patriarche Sahak qui professe le chalcédonisme et qui entraîne à sa suite Yakovb (918-958/9), le métropolite de Siwnik'.

L'opuscule intitulé : *Du seigneur Anania catholicos de l'Arménie. Au sujet de la rébellion de la maison des Ałuank' qui a été consacrée quelquefois hors du siège du saint Illuminateur*, relate les événements qui, des années 942 à 958, ont opposé le catholicos arménien et les Églises des Ałuank' et de Siwnik'.

Dès les premières pages de l'opuscule, Anania expose la situation religieuse de l'Arménie à l'époque des rois Gagik Arcruni du Vaspurakan et d'Abas Bagratuni (928-953). Le chalcédonisme est en plein essor, les mariages entre Arméniens monophysites et

11. Tous les historiographes arméniens s'accordent sur la durée de son pontificat.
12. Step'anos Asołik, III, 8, p. 181.
13. Step'annos Ōrbēlean, 53, p. 288.
14. À propos de la date de l'accession d'Anania en 941 voir C. Zuckerman p. 843-846 dans le même volume.
15. Colophon, n° 73, p. 59 (Voir A. S. Mat'evosyan, *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ V-XII դդ. [Colophons de manuscrits arméniens des ve-xiie s.]*, Érévan 1988, p. 59) : Vahan était catholicos d'Arménie en 967. Voir également : Step'annos Ōrbēlean, 53, p. 287-290. Step'anos Asołik, III, 8, p. 181-183.
16. M.-F. Brosset, *Samouel d'Ani (xie s.), Tables chronologiques*, dans *Collection des historiens arméniens* II, Saint-Pétersbourg 1874-1876, réimp. Amsterdam 1979, p. 436.
17. Samuēl Anec'i, p. 99.
18. Samuēl Anec'i, p. 99 : Ի տէր Եղիայէն էառ զԱղթամար Գագիկ և ետ նմա զԻլի շինեաց և կատարեաց անդ զեկեղեցին: Եւ է թաղած ի բերդաձոր.
19. Samuēl Anec'i, n. 5, p. 99.
20. C. Zuckermann, À propos du Livre des Cérémonies, II, 48. 1. Les destinataires des lettres impériales en Caucasie de l'Est. 2. Le problème d'Azia/Asia, le pays des Ases. 3. L'Albanie caucasienne au xe siècle, *TM* 13, 2000, p. 531-594, ici p. 575, pense qu'Anania Mokac'i a accédé à la fonction catholicossale en 941 en s'appuyant sur la notice de Samuēl Anec'i.

Ibères dyophysites sont nombreux. Dans ce contexte, le métropolite de Siwnik‘ a pris l'habitude de recevoir le saint chrême de Sahak patriarche des Ałuank‘, qui a été élu sans la consécration du patriarche arménien, au mépris de la tradition remontant à saint Grégoire l'Illuminateur.

Anania en appelle donc au roi du Vaspurakan, Gagik, qui accepte d'envoyer un décret aux Ałuank‘, leur rappelant que l'élection de leur patriarche Sahak n'a pas été faite dans les règles. De son côté, Anania Mokac‘i écrit de nombreuses lettres aux rebelles avec l'aide de *vardapet* éclairés. Les historiographes du XIIIe siècle, Kirakos Ganjakec‘i[21] et Step‘annos Ōrbēlean, attestent de cette correspondance entre le patriarche arménien et les Ałuank‘ et avec notamment le métropolite de Siwnik‘, Yakovb. Selon Step‘annos Ōrbēlean, certains voulant calomnier le métropolite de Siwnik‘ aux yeux du catholicos Anania prétendent qu'il entraîne à sa suite les Ałuank‘ et « détourne par des lettres » l'évêque Xosrov Anjewac‘i du catholicos Anania Mokac‘i[22].

Il est fort probable que Xosrov Anjewac‘i a tenu des propos qui lui valurent des reproches, comme en témoignent ces quelques lignes de son *Commentaire sur la liturgie des Heures et sur l'Eucharistie*[23] : « Quand les Arméniens se disputent avec les chrétiens d'autres nations, ils se justifient par ignorance, prétendant que seuls les Arméniens sont dans la vérité, et pourtant nous voyons que c'est notre Office qui a le plus subi de dérangements. Et si quelqu'un donne raison aux autres nations sur quelque point par amour de la vérité, il est traité de *dzaîth* et de déficient dans la foi ; on le raille, on le persécute, on le menace de mort, au point qu'il n'y échappe que d'un cheveu. » L'historiographe Kirakos Ganjakec‘i[24] écrit que le métropolite de Siwnik‘ introduisit dans l'Église de nouveaux discours et rituels et qu'« un certain évêque du nom de Xosrov » prononçait des paroles et remettait en cause l'autorité du catholicos. Ainsi Xosrov disait : *Ո՛չ է պարտ կիւրակէ ասել զօրն տէրունի. այլ կիւռիակէ, զի հոռոմերէն է. ասէ նոյնպէս և հասարակաց թողուլ, ասէր. զգէսս տղայոց և ո՛չ հատանել մինչև երկայնասցի և պատ առցէ, զի վասն այնորիկ, ասէ, կոչի պատանի. և ապա կտրել հրամայէր, զի վասն այնորիկ, կոչի կտրիճ »: Եւ ասէր. «Ո՛չ է պարտ եպիսկոպոսի ընծայաբեր լինել եպիսկոպոսապետի, այսինքն կաթողիկոսի, զի աւելի օրհնութիւն ո՛չ ունի, ասէ, բայց միայն զանուանակոչութիւնն:* « Il ne faut pas prononcer le jour du Seigneur *kiwrakē* mais *Kiwṙiakē*, car c'est du grec ; il dit de même aussi aux gens du commun de laisser allonger, disait-il, les cheveux des enfants, et de ne pas les couper jusqu'à ce qu'ils deviennent longs et qu'ils soient emmurés *(pataṙnul)*, car c'est pour cela, disait-il, qu'on les appelle *patani* (jeunes garçons), puis il ordonnait de couper *(ktrel)* [les cheveux] car c'est pour cela qu'on les appelle *(ktrič)* braves. Il disait [aussi] : un évêque ne doit pas offrir de présents au chef des évêques, c'est-à-dire au catholicos, car ce dernier n'a rien de plus en fait de sacerdoce (litt. bénédiction) si ce n'est un simple

21. Kirakos Ganjakec‘i, *Պատմութիւն Հայոց [Histoire de l'Arménie]*, éd. K. A. Melik‘-Ōhanǰanyan, Érévan 1961, 1, p. 85-86.

22. Step‘annos Ōrbēlean, 52, p. 277, cela se serait passé avant la mort du patriarche des Ałuank‘ Sahak soit en 947. Sahak succède à Dawit‘ de P‘aṙisos pour une durée de dix-huit ans selon Movsēs Dasxuranc‘i, *Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի [Histoire de l'ašxarh des Ałuank‘]*, éd. V. Aṙak‘elyan, Érévan 1983, III, 24, p. 346 et pour vingt-cinq ans selon Mxit‘ar Goš (voir le colophon de la *Chronique des Ałuank‘* dans Movsēs Dasxuranc‘i, p. 351).

23. Grégoire de Narek, *Le livre des prières*, trad. I. Kéchichian, préf. de J. Mécérian, Paris 1961, p. 22-23.

24. Kirakos Ganjakec‘i, 1, p. 85-86.

titre. » Ce passage reprend pratiquement mot pour mot le texte des griefs formulés par Anania Mokacʻi à l'encontre de l'évêque Xosrov Anjewacʻi dans son opuscule intitulé *De tēr Anania, catholicos d'Arménie, motif concernant l'anathématisation de Xosrov évêque d'Anjewacʻik*ʻ[25]. Les propos de Xosrov lui valurent d'être anathématisé, en 403 (= 954), la quatorzième année du pontificat d'Anania (§ 8 de l'opuscule II). Il nous paraît curieux que Kirakos Ganjakecʻi qui suit le texte d'Anania Mokacʻi omette de citer le nom de Xosrov Anjewacʻi. On pourrait expliquer cette omission en supposant : soit qu'au XIIIe siècle, l'idée que Xosrov Anjewacʻi, le père de Grégoire de Narek, l'auteur du *Matean*, ait été anathématisé soit inconcevable compte tenu de l'importance de l'œuvre de son fils pour tous les Arméniens. Kirakos Ganjakecʻi préférerait donc taire le nom de l'évêque ; soit que l'anathème lancé n'ait eu aucun effet sur la carrière de Xosrov Anjewacʻi du fait de sa naissance et des protections dont il bénéficiait. Cet anathème n'a jamais été consigné dans aucune source à notre connaissance. Quoi qu'il en soit, ni le décret du roi Gagik ni les lettres aux rebelles n'ont eu d'effet, d'autant plus que le patriarche des Ałuankʻ et le métropolite de Siwnikʻ bénéficiaient du soutien des clercs et des laïcs de leur pays, en particulier d'« Išxanak, fils du *tēr* Atrnerseh, petit-fils du bienheureux et pieux Hamam roi des Ałuankʻ ».

Ces événements ont dû se dérouler après 943, car si l'on en croit al-Masʻūdī[26] au moment où il compose son ouvrage *Les prairies d'or*, en 943, le roi de la région est encore « Adarnasah fils de Hammân ».

Hamam, qui est appelé indifféremment roi ou *išxan* des Ałuankʻ dans les sources arméniennes, a restauré en 884 le royaume des Ałuankʻ[27]. Il est mentionné jusqu'en 893-894, époque où il joue un rôle déterminant dans la libération du catholicos Gēorg des mains de l'*ostikan* Al-Afshīn[28]. Son fils Atrnerseh, chez lequel s'était réfugié le catholicos Yovhannēs Drasxanakertcʻi[29], apparaît dans les années 920 sous le nom de chef *(mtavari)* du Hereti[30]. Le Hereti est le royaume de Šakʻē des Arméniens, le Shakkī des sources arabes[31].

25. Voir la traduction de l'opuscule.

26. Al-Masʻūdī, *Les prairies d'or*, trad. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille revue et corrigée par C. Pellat, Paris 1972, I, § 500, p. 180.

27. À propos de Hamam et de ses origines, voir : ZUCKERMANN, L'Albanie caucasienne (cité n. 20), p. 563-569 le chapitre intitulé : « Le rétablissement du royaume albanais par Hamam. L'épopée de Sahl fils de Smbat » et l'introduction de R. W. THOMSON, Hamam commentary on the *Book of Proverbs*, *Hebrew University Armenian studies* 5, Louvain 2005, p. 1-2.

28. Yovhannēs Drasxanakertcʻi (*Ioannes Draschanacertensis Historiae Armeniae (786-925)*, éd. E. V. Zagareišvili, Tiflis 1965), 10, p. 67-73, l'appelle grand *išxan* de l'Orient; Stepʻanos Asołik III, 2, 3, p. 158-159, 161 : roi des Ałuankʻ ou Hamam l'Oriental; Movsēs Dasxurancʻi, III, 22, p. 335 : roi des Ałuankʻ; Stepʻannos Ōrbēlean, 55, p. 299 : roi des Ałuankʻ.

29. Yovhannès Drasxananakertcʻi, *Histoire d'Arménie*, introd., trad. et notes par P. Boisson-Chenorhokian (CSCO 605), Louvain 2004, p. 264 : « Or, comme ces infâmes trafiquants de prisonniers et leurs maraudeurs s'accrochaient encore à notre pays de toutes leurs forces, j'allais comme l'ordonne le Seigneur, chassé de ville en ville et je me rendis dans les régions orientales des Ałuankʻ, auprès du grand *išxan* Sahak et de leur roi Atrnerseh, qui résidait au nord-est du Caucase, car ils étaient, eux aussi, de notre peuple et du troupeau de notre pâturage. »

30. Voir C. TOUMANNOFF, *Studies in Christian Caucasian history*, Georgetown University 1963, n. 159, p. 103; n. 362, p. 258; n. 11, p. 386.

31. Voir A. TER-ŁEVONDYAN, Notes sur le Šakē-Kambečan (Ier-XVe s.), *REArm*, n. s., 21, 1988-1989, p. 321-331.

Son fils Išxanak[32] qui lui succède probablement dès 943/944, appelé roi du Shakkī par al-Mas'ūdī, est tributaire du sallāride al-Mazurbān en 955 selon Ibn Ḥawqal[33]. Išxanak est mentionné dans l'opuscule d'Anania Mokac'i comme participant à l'élection du successeur du patriarche des Ałuank' Gagik[34], en 958[35].

Anania convoque en vain les deux dissidents. Tous ces événements se sont déroulés, dit Anania, une année avant la mort du roi Gagik Arcruni[36].

Anania se rend une première fois, dans l'*ašxarh* de Siwnik', sous le règne du fils de Gagik Arcruni qu'il nomme « Grigor-Derenik » comme son grand-père. Comme il n'est pas rare chez les Arméniens que les petits-enfants portent le nom de leur grand-père, il est donc plausible que le fils de Gagik se soit appelé Grigor-Derenik; néanmoins toutes les sources, à notre connaissance, appellent le fils de Gagik, Derenik ou Derenik-Ašot[37] mais jamais Grigor-Derenik. Seul Step'annos Ōrbēlean donne également comme successeur de Gagik, un certain Grigor[38].

Là, il est reçu par l'*išxan* du pays, Smbat[39], et J̌uanšer[40] de Bałk'; il obtient le repentir verbal de Yakovb, le métropolite de Siwnik'. Mais Anania doit rentrer dans le Širak pour procéder aux funérailles de l'épouse du roi Abas, décédée selon Step'annos Ōrbēlean en 947[41].

C'est à la même époque que meurt le patriarche des Ałuank', Sahak. Il est remplacé selon ses propres vœux par son frère Gagik. Anania interdit alors aux Ałuank'

32. D'après l'*Histoire de la Géorgie depuis l'Antiquité jusqu'au XIXe siècle*, trad. M.-F. Brosset, Saint-Pétersbourg 1849, I, p. 279 : « jusqu'au règne d'Ichkanie [=Išxanak], tous les habitants d'Héreth étaient hérétiques; mais ce prince étant le fils de la sœur de Gourgen, *éristhaw* des *éristhaws*, sa mère la reine Dinar, convertit le pays à l'orthodoxie ». Il est probable qu'Išxanak accorde d'autant plus facilement l'hospitalité au patriarche dissident des Ałuank' que son territoire, l'Hereti, est converti au chalcédonisme.

33. Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre (Kitab surat al Ard)*, introduction et traduction avec index par J. H. Kramers et G. Wiet, Paris–Beyrouth 1964, II, p. 347 : « Ishdjaniq, seigneur de Shakkī qui s'appelait Abū 'Abd al-Malik »; Al-Mas'ūdī, I, § 500, p. 180.

34. Voir Step'annos Ōrbēlean, 52, p. 286. Selon Mxit'ar Goš (dans Movsēs Dasxuranc'i, p. 351) Gagik succède à son frère pour une durée de dix ans, quatorze ans pour Movsēs Dasxuranc'i, III, 24, p. 346.

35. Voir Anania Mokac'i, § 190.

36. Soit dans les années 941-942.

37. C. Toumanoff, *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de la Caucasie chrétienne* (*Arménie*, *Géorgie*, *Albanie*), Rome 1976, p. 87-93.

38. Step'annos Ōrbēlean, 52, p. 286. Voir le commentaire de M. Ōrmanean, *Ազգապատում [Histoire nationale]*, 3 vol., Constantinople – Jérusalem 1912-1927, réimp. Beyrouth 1959, I, p. 1095.

39. Smbat de Siwnik' (909-949) hérite de son père Ašot le titre d'*išxan* des *išxan*, en 930; il gouverne le Vayoc' Jor (troisième canton de Siwnik'), Čahuk (quatorzième canton) et une partie de Cłuk[k'] (premier canton), tandis que ses trois autres frères, Sahak, Babgen et Vasak, se partagent le reste des cantons, c'est-à-dire la partie orientale du Siwnik'. La partie occidentale, le Gełark'unik', est tombée aux mains des Bagratuni au tout début du Xe siècle. À propos du Siwnik', voir H. M. Ut'mazyan, *Սյունիքը IX-X դարերում [Le Siwnik' au IXe-Xe siècle]*, Érévan 1958 et pour Smbat de Siwnik', p. 300-302.

40. J̌uanšer a succédé à son père Jagik II dans la région de Bałk' et de Kapan après 925. Cette famille dite des Jagikian, branche des *išxan* du Siwnik' oriental, est mentionnée pour la première fois à la fin du IXe siècle (Step'annos Ōrbēlean, 41, p. 223); elle possédait la ville de Kapan et le canton de Kašunik' (ou le second Bałk') : neuvième canton de Siwnik'.

41. Step'annos Ōrbēlean, 52, p. 277.

de reconnaître Gagik. Un seul *išxan*, Senek'erim, n'obtempère pas immédiatement. Les *išxan* proposent au patriarche arménien de consacrer un dénommé Yunan à la place de Gagik. Cette nouvelle élection, loin de régler le problème, ne fait que l'accentuer. Selon Anania Mokac'i, le métropolite Yakovb incite la population des Ałuank' à ne pas reconnaître leur nouveau patriarche. D'après Step'annos Ōrbēlean, Yunan est indigne de sa fonction et Gagik refuse de se retirer. Devant ce nouveau rebondissement, le catholicos se rend dans le *gawaṙ* de Xač'ēn[42] auprès de l'*išxan* Grigor, convoque, en 949 un synode et, en présence de nombreux évêques et supérieurs de monastères, exige la démission des deux rivaux et l'élection régulière d'un successeur s'appuyant sur un exemplaire de l'*Histoire des Ałuank'* depuis l'origine jusqu'en 915, il démontre que les prélats de la région ont toujours été, sauf en cas de schisme, tributaires des catholicos d'Arménie.

Les participants au synode de 949

Sont présents à ce synode une vingtaine de supérieurs de monastères et des *vardapet*; d'une part ceux qui sont sous l'autorité d'un certain Senek'erim : le catholicos Gagik, Petros l'évêque du Gardman, le supérieur de P'aṙisos (canton de K'usti-P'aṙnēs), de Kovaxełd (vallée de Zakam/Jegam, canton de Kusti-P'aṙnēs?), de Yovsēp' (?), de Nora[b] ankk' (canton de Sot'k'), de Xont'avan (canton de Sot'k'), des saints Ananiank' (?); et d'autre part ceux qui sont sous l'autorité de l'*išxan* Grigor : l'évêque d'At'ax (Mec' Irank'/Aṙank'), l'évêque de Mak'enoc' (canton de Sot'k'), et les supérieurs de Šikak'ar, de Ganjasar, de Xač'ēn, Xadavank', Ockanivank' et Icak'ar, ces monastères se situant tous dans la région de Mec' Irank'/Mec' Aṙank'.

On peut, depuis les travaux d'Alek'san Yakobean[43] admettre définitivement que ce [Yovhannēs]-Senek'erim, est l'arrière petit-fils de Sahak-Sewada[44] qui gouvernait le

42. Anania Mokac'i désigne ici probablement le territoire qui est sous l'autorité de Grigor, le *gawaṙ* de Mec Irank'/Mec Aṙank' de l'Arc'ax qui occupe le bassin du Xač'ēn, voir *Ašxarhac'oyc'* (*The Geography of Anania of Širak [AŠXARHAC'OYC']. The long and the short recensions*, trad. comm. R. H. Hewsen, Wiesbaden 1992), p. 65A.

43. Nous ne citerons que le dernier article de A. Yakobean, Խաչէն-Խօխանաբերդ ամրոց և նրա իշխանատոհմը Թ-ԺԳ դարերում [La forteresse Xač'ēn-Xōxanaberd et la maison princière IXe-XIIIe siècle], *Handes Amsorya* 125, 2010, col. 72-90 qui reprend les différentes analyses de ses précédents ouvrages et articles.

44. Sahak-Sewada est identifié comme étant le fils de Grigor Atrnersēhean mentionné sur un *xač'k'ar*, de 881, à Mec Mazra/Mesrik, près de Vardenis, voir : *Դիվան Հայ Վիմագրության [Corpus inscriptionum Armenicarum = CIArm]*, éd. G. Barxudarean, vol. 4, Érévan 1973, n° 1358, p. 334 et A. Yakobean, *Պատմա-աշխարհագրական և վիմագրագիտական հետազոտություններ (Արցախ և Ուտիք) Մխիթարեան հրատարակչութիւն [Recherche historique, géograhique et épigraphique. Arc'ax et Utik']*, *Bibliothèque nationale* 241, Vienne – Érévan 2009, p. 59 et 266. De nombreux historiens se fondent sur un passage de Movsēs Dasxuranc'i pour faire d'Atrnerseh qui vivait dans la forteresse du Xač'ēn non pas le fils de l'Aṙanšahik Sahl ibn-Smbatean qui fonda en Arc'ax une principauté (voir Movsēs Dasxuranc'i, III, 20, 21, p. 326; 330) mais un descendant de Vasak de Siwnik' par son fils Sahak, ce qui implique de corriger le texte de Movsēs et de lire « Sahak » à la place de « Sahl ». On peut toutefois s'étonner que cette ascendance ne soit jamais évoquée par les historiographes arméniens. Movsēs Xorenac'i (II, 8, p. 113, trad. A. et J.-P. Mahé, *Histoire de l'Arménie par Moïse de Khorène*, Paris 1993, p. 163) est le premier historiographe à faire d'Aṙan – l'ancêtre éponyme des Ałuank' – l'héritier des

Gardman et les *gawaṙ* de K'usti-P'aṙnēs[45]. [Yovhannēs]-Senek'erim figure sur la liste des tributaires du sallāride al-Mazurbān sous le nom Sanḥārīb ibn Sawāda [Sewada-Išxananun][46] seigneur d'al-Rub'[47]. En 958, il réapparaît dans le récit d'Anania Mokac'i avec le titre d'*išxan* des *išxan* des Ałuank'[48]. Il fut couronné probablement roi entre les années 966 et 972[49]; il meurt en 1003 avec son frère Grigor et son territoire appelé royaume de P'aṙisos par Step'anos Asołik[50] est partagé entre le roi d'Arménie Gagik et l'émir de Gand̲j̲a.

L'identification de Grigor *išxan* de Xač'ēn (à l'époque le *gawaṙ* de Mec Irank' jusqu'au *gawaṙ* de Sot'k'), qui accueille en 949 Anania Mokac'i est plus mal aisée. Selon Anania Mokac'i, son fils Senek'erim, lui a succédé avant 958 puisqu'il participe à l'élection du patriarche des Ałuank', Dawit' du couvent de Xotakerk' à la place de son père. La mort de Grigor est certainement antérieure à 955 car Senek'erim est également mentionné dans la liste des tributaires du sallāride al-Mazurbān : « Sanḥārīb seigneur du K̲h̲ad̲j̲in (= Xač'ēn)[51] ». Il ne peut être identifié à Grigor, fils de Sahak-Sewada, qui fut, selon Yovhannēs Drasxanakertc'i[52], arrêté en 922 et aveuglé avec son père par le roi Ašot Erkat'. Du fait de son titre, de ses domaines et de son nom, on peut supposer

territoires de Sisak de la lignée de Hayk. Le territoire dont hérite Aṙan est le Sisakan (Movsēs Xorenac'i, *Պատմութիւն Հայոց [Histoire de l'Arménie]*, éd. M. Abełean et S. Yarut'iwnean, Tiflis 1913, I, 12, p. 41), connu sous le nom de Sisakan i-Kotak (Petite Siwnik'), *gawaṙ* de l'Arc'ax, voir : YAKOBEAN, *Recherche historique* (cité *supra*), p. 213-318. Movsēs Dasxuranc'i semble reprendre cette légende (I, 4, p. 8), et il attribue dans son *Histoire des Ałuank'* aux Aṙanšahik le terme de *Haykazunik'* : ainsi parlant de Vardan le Brave « il dupa [...] les anciens *Haykazunik'*, les Eṙansahik[...] » (II, 17, p. 172). Je pense que le terme de Siwnik' tel qu'il figure dans le passage de Movsēs Dasxuranc'i (III, 23, p. 340) concernant « Atrnerseh, fils Sahl, qui était de la lignée de Hayk, *tēr* de Siwnik' » ainsi que dans la titulature de Grigor Atrnersēhean doit être compris comme Petite Siwnik' (Sisakan). La conquête des *gawaṙ* des rives du sud-est du lac Sevan explique peut-être également cette double titulature. Voir tableau généalogique n. 7, Princes et rois de P'aṙisos de C. MUTAFIAN, *L'Arménie du Levant* (*XIe-XIVe siècle*), Tome II, Paris 2012.

45. D'après Movsēs Dasxuranc'i, III, 23, p. 341, il régnait également « sur les brigands du Jorap'or, la région d'Hałbat dans le Gugark' ».

46. Voir Ibn Ḥawqal, II, p. 347.

47. YAKOBEAN, Xač'ēn-Xōxanaberd (cité n. 43), col. 83, voit dans ce toponyme obscur, la transmission altérée d'un terme arabe qui désignerait le royaume de P'aṙisos, c'est-à-dire le territoire des archontes des Serbotioi (Sewodirk') du *Livre des Cérémonies* (II, 48) tandis que ZUCKERMAN, L'Albanie caucasienne (cité n. 20), p. 580, pense que al-R.b' est la transcription arabe corrompue du mot Ałuank'.

48. ZUCKERMAN, L'Albanie caucasienne (cité n. 20), p. 576-577 émet l'hypothèse selon laquelle Anania Mokac'i omet le titre de Senek'erim, probablement parce qu'avant la réconciliation de 958, Senek'erim *išxan* des *išxan* des Ałuank' a « protégé » le catholicos Gagik des foudres d'Anania Mokac'i. Cette hypothèse nous paraît tout à fait plausible à condition d'admettre que l'omission n'est pas le fait du copiste.

49. Voir ZUCKERMAN, L'Albanie caucasienne (cité n. 20), p. 581.

50. Step'anos Asołik, III, 48, p. 283 : Յայսմ ժամանակի, ի ՆԾԲ թուականին իշխանքն Փառիսոսոյ, որ ի Հայկազեան ազգաց բուեալ մինչև ցՍենեքերիմ և ցԳրիգոր սպառեցան մահուամբ : « À cette époque, en l'an 1003, les *išxan* de P'aṙisos, de la race de Hayk, ont existé jusqu'à ce que meurent Senek'erim et Grigor » ; et Vardan, § 56, p. 100-101. Voir l'analyse de ZUCKERMAN, L'Albanie caucasienne (cité n. 20), p. 586.

51. Ibn Ḥawqal, II, p. 348.

52. Yovhannēs Drasxanakertc'i, 60, p. 238-248.

raisonnablement qu'il est un des petits-fils de Grigor-Atrnersēhean. Nous savons, grâce à Movsēs Dasxuranc'i[53], que Grigor-Atrnersēhean eut cinq fils. Nous connaissons les noms de trois d'entre eux : Sahak-Sewada, Smbat qui tua son frère *(հարազատ)* Apuli en 898[54]. Alek'san Yakobean démontre dans son dernier article que Grigor ne peut être ni le fils d'Apuli, ni celui de Smbat, mais celui du second fils de Grigor dont le nom, inconnu des sources, pourrait être Senek'erim[55]. Grigor aurait signé la charte de fondation du monastère de Tat'ew en 906/907[56] aux côtés du « seigneur de Gardman », Sahak-Sewada, et des deux autres *išxan* du pays des Ałuank', Atrnerseh (probablement le fils de Hamam, roi du Šak'ē) et Esayi *išxan* de Gorozu[57].

Après avoir lu l'exemplaire, Anania Mokac'i se rend en Siwnik' à la recherche de Yakovb qui est retombé dans l'hérésie chalcédonienne et qui s'est réfugié auprès de l'*išxan* de Bałk', J̌uanšer. Devant la résistance des deux hommes, Anania Mokac'i installé au monastère de Tat'ew excommunie les deux rebelles et détruit le célèbre monastère[58].

De retour en Arménie, probablement en 949, encouragé par le roi bagratide Abas, Anania échange des lettres avec les Ałuank' et le métropolite de Siwnik' espérant les ramener à l'obéissance mais sans succès jusqu'à ce que les deux rebelles Gagik et Yakovb meurent en 958, ce qui met ainsi un terme à la dissidence. Anania Mokac'i se rend une dernière fois en Siwnik', reçoit le repentir de l'*išxan* de Siwnik' Vasak et de celui de Bałk' J̌uanšer, puis consacre le fils de l'*išxan* J̌uanšer, Vahan, métropolite de Siwnik'. Désireux de se rendre chez les Ałuank', Anania Mokac'i en fut empêché car les régions avoisinantes étaient aux mains des sallārides. Cependant les Ałuank', c'est-à-dire « le roi Išxanak fils du seigneur Atrnerseh [roi du Šak'ē], Senek'erim *išxan* des *išxan* des Ałuank' [...] le seigneur Senek'erim fils de Grigor *išxan* de Xač'ēn, le seigneur Vač'agan *išxan* de Gorozu et le seigneur Gurgēn *išxan* de l'Est [...] connurent dans leurs cœurs une nouvelle illumination » et soumirent à l'agrément du catholicos arménien pour les fonctions de patriarche des Ałuank', un religieux du nom de Dawit' du couvent de Xotakerk' qu'Anania consacre solennellement en Arménie en présence du roi d'Arménie et de ses frères. C'est sur cette élection et cette consécration que prend fin le traité sur la dissidence entre les Arméniens et les Ałuank' écrit par Anania Mokac'i.

On ne peut que douter d'une telle unanimité et d'un tel triomphe. En effet, le Šak'ē, par l'action de la reine Dinar, mère d'Išxanak, avait déjà abandonné le monophysisme et adopté le chalcédonisme[59], on voit mal dans ce contexte son roi Išxanak, protecteur du patriarche Gagik, faire cause commune avec les autres dynasties des Ałuank' et participer à l'élection d'un patriarche antichalcédonien. D'après la liste des catholicos albanais de Movsēs Dasxuranc'i[60], Sahak demeure dix-huit ans sur le siège patriarcal, Gagik lui succède

53. Movsēs Dasxuranc'i, III, 23, p. 341.

54. Movsēs Dasxuranc'i, III, 22, p. 336. Le terme հարազատ (harazat) signifie « parent par les liens du sang » et par extension « frère ».

55. Voir Yakobean, Xač'ēn-Xōxanaberd (cité n. 43), col. 77-78.

56. Step'annos Ōrbēlean, 43, p. 233-234.

57. À propos d'Esayi, voir Zuckerman, L'Albanie caucasienne (cité n. 20), p. 579.

58. Voir Step'annos Ōrbēlean, 52, p. 283.

59. Voir *Histoire de la Géorgie depuis l'Antiquité jusqu'au XIXe siècle*, trad. M.-F. Brosset, Saint-Pétersbourg 1849, I, p. 279.

60. Movsēs Dasxuranc'i, III, 24, p. 346-347.

en 947/948 et demeure sur le siège pendant dix ans, puis Dawit‘ de Kapałak pendant sept ans et pendant six ans Dawit‘ supérieur de P‘aṙisos consacré par Anania Mokac‘i. Hormis Movsēs Dasxuranc‘i, aucun historiographe arménien ne mentionne de Dawit‘ de Kapałak comme successeur de Gagik. L'hypothèse de Constantin Zuckerman de deux catholicos « en exercice simultané »[61], Dawit‘ de Kapałak « intronisé sous l'impulsion du roi Išxanik » et Dawit‘ de Xotakerk‘ (à condition de corriger P‘aṙisos par Xotakerk‘ dans le texte de Movsēs Dasxuranc‘i) ordonné par Anania, permettrait d'expliquer l'écart de sept ans que l'on ne trouve que dans la liste de Mxit‘ar Goš qui attribue vingt-cinq ans de pontificat à Sahak alors que toutes les sources lui donnent dix-huit ans : « En 929, *tēr* Sahak 25 ans, *tēr* Gagik 10 ans, *tēr* Dawit‘ 6 ans [...] ».[62]

Pour Anania Mokac‘i la crise est surmontée, la hiérarchie ecclésiastique est maintenue entre les Ałuank‘ et les Arméniens. La preuve en est la liste de dynasties, qu'il nous donne et qui ne va pas sans rappeler celle des signataires de la charte de fondation du couvent de Tat‘ew en 906[63] qui témoignait de la composition politique de l'Arménie et de l'Albanie. Ainsi étaient présents en 906 et en 958 :

Titre	906	958
Catholicos d'Arménie	Yovhannēs Drasxanakertc‘i	Anania Mokac‘i
Roi d'Arménie	Smbat Bagratuni	Ašot Bagratuni et ses frères
Roi du Vaspurakan	Gagik Arcruni	Grigor-Derenik Arcruni († 958)
Patriarche des Ałuank‘	Simēon	Dawit‘ de Xotakerk‘
Išxan de Siwnik‘	Grigor Sup‘an	Vasak *išxan* des *išxan*
Išxan des Ałuank‘	Grigor, Esayi et Atrnerseh	Senek‘erim [fils de Grigor *išxan* de Xač‘ēn], Vač‘agan *išxan* de Gorozu [fils d'Esayi] et Išxanak fils d'Atrnerseh
Išxan de Siwnik‘/ Bałk‘	Jagik et Hrahat Siwni	J̌ewanšer [fils de Jagik]
Išxan de Gardman	Sakak-[Sewada], Ašot et Vasak Gnt‘uni	[Yovhannēs]-Senek‘erim et Gurgēn de l'Est.
Métropolite de Siwnik‘	Yovhannēs	Vahan

61. Zuckerman, L'Albanie caucasienne (cité n. 20), p. 583.
62. Mxit‘ar Goš, p. 351.
63. Voir Step‘annos Ōrbēlean, 43, p. 233-234.

On peut émettre quelques réserves quant à la conclusion de la crise, car, s'il ne fait aucun doute qu'Anania Mokac'i a consacré son pontificat à la défense des positions antichalcédoniennes de l'Église arménienne et à lutter contre l'émancipation des prélats de Siwnik' et des Ałuank', comme en témoignent de nombreux historiographes, c'est toutefois avec beaucoup moins de succès que le prétend l'opuscule concernant les Ałuank'. En effet à la mort d'Anania Mokac'i, son successeur Vahan, qu'il avait consacré métropolite de Siwinik', suspecté de chalcédonisme et destitué dans les années 968, se réfugie auprès du roi du Vaspurakan Abusahl-Hamazasp[64]. Le Vaspurakan et une grande partie du Siwnik' demeurent fidèles à Vahan jusqu'à sa mort en 972[65], date à laquelle le schisme prit fin.

La lecture de l'opuscule est mal aisée, comme le signalait Galoust Tēr Mkrtč'ean dès sa publication[66]. Dans les manuscrits « les surcharges et erreurs de lectures sont nombreuses »[67], ce qui contraint plusieurs fois l'éditeur à corriger les noms propres et les dates pour redonner un sens au texte : ainsi le nom du roi Smbat est mis à la place de celui du roi Abas. L'exemple peut-être le plus significatif est le récit de la rébellion des Ałuank' contre le siège de saint Grégoire à l'époque du catholicos Abraham (607-611 ?) et leur réconciliation sous le catholicos Komitas (611-628 ?). Le texte est extrêmement confus et comporte des impossibilités historiques évidentes. Il s'ordonne uniquement autour des catholicos Abraham et Komitas ; la rébellion des Ałuank' est attribuée à la division du patriarcat arménien par l'empereur Maurice (582-602), la « dix-neuvième année du catholicos Abraham [il faut lire ici le catholicos Movsēs (574-604)] » et leur jalousie à l'encontre de « l'archevêque des Ibères Kiwrion [qui] se sépara de l'Arménie et reconnut l'hérésie chalcédonienne[68] ». Mais grâce aux prières du catholicos Komitas, la troisième année de son pontificat, le « patriarche insoumis des Ałuank' (Viroy 596-629 ?) mourut [...] et il rétablit fermement l'unité ». En réalité, Viroy, présent au synode de Ctésiphon, dont la date oscille entre 609 et bien après 614[69] est contraint d'anathématiser le concile de Chalcédoine et demeure prisonnier, selon Kirakos Ganjakec'i[70], jusqu'en 628.

En outre la langue d'Anania Mokac'i est souvent « obscure » (խրթնաբան)[71]. Nombre de mots sont forgés par le catholicos et ne se trouvent dans aucun dictionnaire, ce qui rend la traduction difficile, voire peu sûre. Je ne prendrai pour exemple qu'un seul passage qui rend bien compte du style de l'auteur. Il concerne Spram, suzeraine des Ałuank', qui au VIIIe siècle est déportée avec le catholicos local Nersēs-Bakur par les Arabes à la demande du catholicos des Arméniens Ełia Ier. Spram est responsable de la séparation de l'Église des Ałuank' et de l'Église des Arméniens, à ce titre elle est comparée à Ève. Ainsi on lit (§110-111):

64. Step'anos Asołik, III, 8, p. 181-182
65. Step'anos Asołik, III, 9, p. 184-185.
66. G. Tēr Mkrtč'ean, Anania Mokac'i, *Ararat*, 1897, p. 91-96.
67. Tēr Mkrtč'ean, Anania Mokac'i (cité n. 66), p. 96.
68. Opuscule concernant les Ałuank',§ 99.
69. B. Flusin, *Saint Athanase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle*, 2 vol., Paris 1992, ici, II, p. 114-118 et J.-P. Mahé, L'Église arménienne de 615 à 1065, dans *Histoire du Christianisme. 4, Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris 1993, p. 463-464.
70. Kirakos Ganjakec'i, 1 et 10, p. 54 et 195.
71. Tēr Mkrtč'ean, Anania Mokac'i (cité n. 66), p. 96.

Ապա աստանաւր սկզբնաչարն սատանայ, որ ի ձեռն կնոջն գաղտնապատիր և սուտակասպաս խաբկանաւք զիրանալիրն կազմած ընդվզեալ փաղաքշալուր աստուածայոյսն կարծեաւք զնախագոյն բաղդատական տարամերժեալ պատիւ զՆա տիրեսցէն քեզ վճռաւորեաց, վատթարակի առեալ զասումն երկրաւոր, Նզովեա՛լ ի քոյդ սղալանս, անհեշտաբար զնա ըմբոյշխնեսցես. մինչև ի կատար խոցոտմունք վիրաւորիչք ընձիւղեսցին քեզ. փոխանակ եռանգասեռն երփնեռացիկ ընդծաղկաւապատութեանց արքայականացն կայենիցն փափկութեանց յերկս տաժանմանց կրիցես զտուգանսդ զսգուողանացդ. զանասնաճարակն հարկեսցիս պարենաւորիլ, հանդերձանս դիւրաթառամս և վաղահամուռս, մինչև ի ծոցաւորիլն քո անդէն: Եւ ստեղծեալդ ի ստեղծողէն ընկալցիս զ[ը]մբըռնմանն աղէտս նոյն թիւնաբերան իժից խղխայթք:

« Mais ici, Satan à l'origine du mal [se manifesta encore une fois] par l'entremise de la femme[72] à la fourberie insidieuse et flagorneuse ; lui qui avait incité à la révolte celle qui avait été créée à partir d'une côte, lui faisant miroiter l'espoir [d'être égale] à Dieu[73]. [Comme pour celle] qui a rejeté le précepte originel, on décréta : Il te dominera[74] et [ta] vie terrestre sera vile, tu seras maudite à cause de tes fautes, tu n'auras plus de plaisir jusqu'à la fin, d'amères blessures germeront sur toi, à la place des lieux douillets de repos royaux couverts de fleurs variées et colorées, tu connaîtras la peine du labeur et les affres du deuil, tu mangeras la nourriture des bêtes[75], tes mauvais vêtements se décoloreront rapidement et [...][76] tant que tu demeuras sur cette terre-là. Toi qui as été créée par le Créateur, tu recevras le châtiment pareil au crachat des serpents venimeux ».

Les interpolations anachroniques extrêmement nombreuses (confusion de date, de noms propres), en l'absence de manuscrits plus anciens, peuvent être attribuées aux copistes négligents du XVIIIe siècle. En effet les opuscules nous sont parvenus à travers deux uniques manuscrits, tous deux conservés au Maténadaran. Le manuscrit M 3062 copié, dans les années 1765-1767, par le *vardapet* Xačʻatur Pōlsecʻi ; ce manuscrit appartenait au prélat d'Izmir Abraham Astapatcʻi (1744-1773). C'est un recueil d'écrits religieux divers[77] de même que le manuscrit M 2966, copié au XVIIe siècle par le prêtre Łukas. D'après les colophons, les deux manuscrits ont été copiés à Constantinople[78]. Selon Galoust Tēr Mkrtčʻean, le manuscrit M 3062 de 1765, a été apporté, après 1767, au catholicossat d'Ejmiacin par Abraham lui-même lors d'une visite effectuée auprès du catholicos de l'époque, Simēon Erewancʻi (1763-1780)[79] ; quant au manuscrit M 2966, qui n'est pas

72. C'est-à-dire Spram.

73. On retrouve dans Xosrov Anjewacʻi, p. 114-115, la même image, celle du serpent Satan qui dupe Ève en lui faisant miroiter l'espoir d'être égale à Dieu. À propos de Satan dans la tradition arménienne, voir : M. E. STONE, Satan and the Serpent in the Armenian Tradition, dans *Beyond Eden : the biblical story of Paradise* (*Genesis 2-3*) *and its reception history*, ed. K. Schmid and C. Riedweg, Tübingen 2008, p. 141-186 et *Adam and Eve in the Armenian tradition : fifth through seventeenth centuries*, Atlanta 2013.

74. Gn III, 17.

75. Gn III, 18.

76. **Վաղահամուռս** : hapax.

77. Voir le catalogue O. EGANYAN – A. ZEYTʻUNIAN – Pʻ. ANTʻABYAN *Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի [Catalogue des manuscrits de la bibliothèque Maštocʻ]*, Érévan 1965, I, p. 930-931.

78. TĒR MKRTČʻEAN, Anania Mokacʻi (cité n. 66), p. 95-96.

79. À propos du catholicos et de ses œuvres, voir : S. ASLANIAN, *Dispersion history and the Polycentric nation : the role of Simeon Yerevantsi's Girk or Koči Partavčar in the 18th century*

daté avec précision[80], on peut le supposer antérieur au précédent ; il aurait pu peut-être servir de modèle à l'ouvrage envoyé en 1765 par ce même catholicos Simēon Erewanc'i au roi géorgien Erekle II (1744-1792). Selon la correspondance du catholicos lui-même, il fait parvenir une lettre accompagnée d'un livre contenant une « *Histoire* d'Anania Mokac'i[81], de Kirakos [Ganjakec'i], de Matt'ēos [Uṙhayec'i] et d'autres »[82], prouvant la suprématie du catholicossat d'Ēǰmiacin sur les autres sièges patriarcaux arméniens, en particulier sur celui des Ałuank'. Le catholicos demande au roi Erekle de convaincre le suzerain de Gandja, de lui livrer le catholicos des Ałuank', Israyēl, réfugié à Gandja ; Israyēl qui a été désigné illégalement par son prédécesseur Nersēs[83] se rebelle ouvertement contre Ēǰmiacin, osant même remettre en cause la suprématie du siège et déclarer que le catholicos des Ałuank' est l'égal du catholicos des Arméniens.

Cette volonté d'affirmer l'autorité du siège catholicossal d'Ēǰmiacin sur les autres catholicossats transparaît également dans l'histoire de l'Église de Simēon Erewanc'i, *Jambṙ*[84], dont le chapitre X est consacré au catholicossat des Ałuank' « qui quelquefois s'est rebellé contre le catholicossat d'Ēǰmiacin ». Simēon Erewanc'i s'est appuyé pour rédiger une partie de son chapitre sur « l'histoire d'Agat'angełos, celle des historiens du Siwnik' et de l'Albanie du Caucase, de Step'anos Tarōnac'i, de Kirakos et des *Lettres* du catholicos Anania »[85]. Les œuvres d'Anania Mokac'i apparaissent pour la première fois comme sources dans le débat qui oppose au XVIIIe siècle le patriarcat d'Ēǰmiacin et le patriarcat des Ałuank', quant à la question du pouvoir catholicossal.

national revival, dans *Bibliothèque d'Arménologie, Bazmavep* 39, Venise 2004 (en arménien) ; K. B. Bardakjian, *A reference guide to modern Armenian literature, 1500-1920 with an introductory history*, Detroit 2000, p. 91-92, 503-504; A. J. Hacikyan, *The heritage of Armenian literature. 3, From the eighteenth century to modern times*, Michigan 2005, p. 150-155.

80. Voir le catalogue O. Eganyan – A. Zeyt'unian – P'. Ant'abyan (cité n. 73), p. 912.

81. C'est la première et unique fois à notre connaissance que l'on mentionne une *Histoire* d'Anania Mokac'i.

82. Սիմէոն Կաթողիկոսի Ջիշատակարանը *[De Simēon catholicos, Mémorial]*, Tiflis 1894, p. 414.

83. Nersēs s'était lui-même auto-proclamé catholicos des Ałuank' au monastère Erek' Mankunk'.

84. *Jambṙ* (*Chambre*), Vałaršapat 1873 ; trad. anglaise A. Bournoutian, *Kat'oghikos Simēon of Erevan, Jambṛ*, CA 2009.

85. Simēon Erewanc'i parle dans sa correspondance d'une *Histoire* d'Anania Mokac'i et de *Lettres* dans *Jambṙ*.

INTRODUCTION

par Aram MARDIROSSIAN

La troisième lettre d'Anania Mokac'i a trait à la hiérarchie ecclésiastique. Il s'agit plus précisément d'une cinglante réplique à l'affirmation avancée par Xosrov Anjewac'i en 955 selon laquelle « patriarche et évêque ont même honneur et même gloire [...]. Il n'est pas obligatoire [pour les évêques] d'obéir au chef des évêques, c'est-à-dire au catholicos, car il n'a rien de plus [en fait de sacerdoce] si ce n'est un simple titre »[1]. Le violent conflit entre les deux prélats ne prendra fin qu'avec la mort de Xosrov en 965[2].

Anania s'oppose avec véhémence à l'audacieuse théorie de son contradicteur en développant une série d'arguments d'ordre historique, ecclésiologique et canonique. Avant toute chose, il rappelle le fondement doublement apostolique de l'Église arménienne par l'intermédiaire de Thaddée et Barthélemy dont l'œuvre sera parfaite par Grigor Lusaworič' (l'Illuminateur)[3].

Anania concède à son adversaire qu'il n'existe pas – encore – à leur époque une consécration *(jeṙnadrut'iwn)* spécifique pour le catholicos différente de celle qui est conférée aux évêques[4], mais les mots ont un sens! Ainsi, si « Dieu est dit lumière, les anges aussi sont dits lumière, de même l'homme est appelé lumière. Or, tu ne peux pas dire qu'ils portent le même nom et qu'ils bénéficient du même honneur »[5]. Par ailleurs, de même que la tête dirige le reste du corps, les successeurs de Grigor Lusaworič' sont les chefs de la hiérarchie ecclésiastique arménienne. Relevons qu'en Occident, la papauté médiévale emploiera cette même métaphore à l'encontre des puissances séculières pour justifier sa doctrine du sacerdotalisme, selon laquelle dans le cadre de la hiérocratie pontificale, l'empereur et les rois devaient se soumettre – y compris au temporel – au titulaire du trône de Pierre[6].

Anania Mokac'i recourt également à l'histoire de son Église pour signifier à Xosrov Anjewac'i la vacuité de ses prétentions. Ainsi, Yovsēp' Hołoc'mec'i, disciple de saint

1. Cité par A. et J.-P. MAHÉ, *Grégoire de Narek, Tragédie : Matean Ołbergut'ean : le Livre de lamentation*, Louvain 2000 [traduction française], p. 35-36.

2. J.-P. MAHÉ, L'Église arménienne de 615 à 1066, *Histoire du christianisme. 4, Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris 1993, p. 457-547, ici p. 509-510.

3. Sur les traditions de Thaddée et Barthélemy au sein de l'Église arménienne, cf. respectivement M. VAN ESBROECK, Le roi Sanatrouk et l'apôtre Thaddée, *REArm*, n. s., 9, 1972, p. 241-283; ID., La naissance du culte de saint Barthélemy, *REArm*, n. s., 17, 1983, p. 171-205.

4. Cf. toutefois, C. RENOUX, L'ordination du catholicos arménien, dans *Ordination et ministère, Conférences Saint-Serge, 42e semaine d'études liturgiques*, Rome 1996, p. 247-274.

5. Cf. *infra*, p. 834-835.

6. Y. SASSIER, *Royauté et idéologie : Bas-Empire, monde franc, France (IVe-XIIe siècle)*, Paris 2012 [2e éd.], p. 257-335.

Maštoc', fut élu patriarche par le synode de Šahapivan en 444[7]. Toutefois, son élection n'ayant pas été ratifiée par le roi des rois sassanide – l'Église arménienne se trouvait alors placée sous sa juridiction séculière –, elle demeura non valide sur le plan juridique[8]. C'est pourquoi Anania précise à propos de Yovsēp' qu'« en tant que simple *locum tenens*, on l'appelle tête des évêques et on le place au-dessus, du fait de son statut prédominant, mais celui qui est chef des évêques en raison de sa consécration, comment peut-il être déchu de sa nature supérieure ? »[9] Pour faire bonne mesure, le catholicos fait aussi référence à la théorie pseudo-dyonisienne des neuf degrés de la hiérarchie céleste correspondant aux neuf classes d'anges, traduite en arménien à Constantinople en 712 par le grand savant julianiste Step'anos Siwnec'i[10].

Mais plus encore qu'historien, Anania Mokac'i était un excellent canoniste. Il est probablement l'auteur de l'important remaniement réalisé au xᵉ siècle du *Kanonagirk' Hayoc'* – le corpus canonique de l'Église arménienne – initialement composé par le catholicos Yovhannēs Awjnec'i en 719[11]. Ainsi, Anania cite avec pertinence trois dispositions de ce corpus pour contrer la théorie de son adversaire. Ici, la mention du canon 9 du concile d'Antioche dont la version arménienne diverge de son original grec pour souligner la primauté du catholicos est capitale[12].

La troisième lettre d'Anania Mokac'i met en lumière un catholicos qui est tout autant un chef spirituel jaloux de son autorité qu'un savant de haut rang – à l'instar d'ailleurs de son contradicteur. Mais leur âpre controverse remet également en lumière une doctrine aussi marginale dans la chrétienté orientale que fondamentale dans l'Église d'Occident : la distinction entre ordre et juridiction[13].

7. Sur ce synode fondamental de l'Église arménienne, cf. A. Mardirossian, Synod of Šahapivan (444) : the first canonical council of the Armenian Church, dans *Conciliorum œcumenicorum generaliumque decreta. 5*, Bologne [édition accompagnée d'une traduction anglaise, à paraître].

8. N. Garsoïan, *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, London 1985, IX; A. Mardirossian, *Le Livre des canons arméniens (Kanonagirk' Hayoc') de Yovhannēs Awjnec'i : Église, droit et société en Arménie du ivᵉ au viiiᵉ siècle*, Louvain 2004, p. 146-151.

9. Cf. *infra*, p. 840-841.

10. R. W. Thomson, *Studies in Armenian literature and Christianity*, London 1994, XIV.

11. V. Hakobyan, *Kanonagirk' Hayoc' (Livre des canons arméniens)*, II, Érévan 1971 [éd.], p. XV-XXV; A. Mardirossian, L'*Écrit sur la tradition de saint Sahak* : les soubresauts de la politique fiscale de l'Église arménienne du viiᵉ au xᵉ siècle, *Le Muséon* 119, 3-4, 2006, p. 375-397, ici p. 384-388.

12. Mardirossian, *Le Livre* (cité n. 8), p. 291-292.

13. À la fin du vᵉ siècle, le chroniqueur Łazar P'arpec'i s'était fait l'écho d'un essai d'instauration de cette distinction au sein de l'Église arménienne sous le pontificat de Giwt Iᵉʳ Arahezac'i (461-478) ; mais la tentative tourna court, cf. A. Mardirossian, Une théorie sans lendemain : les prémices d'une distinction entre ordre et juridiction dans l'Église arménienne au vᵉ siècle, *Revue de droit canonique* 55, 2, 2005, p. 377-391.

DU SEIGNEUR ANANIA CATHOLICOS D'ARMÉNIE. AU SUJET DE LA RÉBELLION DE LA MAISON DES AŁUANK' QUI A ÉTÉ CONSACRÉE QUELQUEFOIS HORS DU SIÈGE DU SAINT ILLUMINATEUR

Moi Anania, humble patriarche, par la grâce de Dieu [qui suis] un errant parmi les trompeurs et les pécheurs volontaires...[1] mon nom a été imposé, non pas, selon [mon] essence, mais selon la tolérance du Seigneur tout-puissant. Et suivant l'habitude de sa sollicitude prévoyante qui honore les humbles, [c'est-à-dire] la volonté bienfaisante de la très Sainte Trinité, lui qui, avant d'être conçu dans la matrice connaît les entrailles et, avant de s'offrir, donne la grâce apostolique et l'esprit prophétique à certains qui sont puissants en toutes choses et *peuvent des pierres faire surgir des fils* de foi *à Abraham*[2], l'hospitalier[3]; et surtout ici en accord avec les sentences du Tarse, au front chauve, qui a chanté d'une voix limpide des propos, aux Corinthiens aux paroles subtiles, dédaigneuses et arrogantes: *Dieu a choisi ceux qui sont faibles et sans naissance dans le monde pour abolir ce qui est*[4].

De même la miséricorde et la volonté prévoyante du Dieu qui prend soin ont appelé à présent mon humble personne pour avoir part au lot des saints et pour être le successeur sur le trône du saint, du trois fois bienheureux, du céleste, notre père spirituel, le champion Grigor; à cause de cela j'accepte parfaitement le malheur que je dois supporter d'avoir été élevé à cet honneur, alors que [moi][5] je suis tourmenté par une volonté malsaine, méprisable et [source de] perdition, j'ai sombré, et en outre depuis cinq générations[6] nous avons été jugés par le bois du radeau qui contient les images du Créateur. De plus nous ne sommes pas savants dans l'art du développement [des rhéteurs] qui, toujours, se sont adonnés aux discours, ont été instruits rationnellement et ont étudié la rhétorique et la physiologique: afin de parler de la nature grâce à la physiologique, d'exprimer sa pensée d'après la rhétorique, le délibératif et le judiciaire[7], la musique, l'astronomie, l'arithmétique, la géométrie[8]. Nous ne nous en occupions, ni ne nous appliquions en rien [à leur étude] et ni ne méditions profondément sur de telles choses difficiles à examiner, mais nous nous sommes nourri dans une solitude pastorale et ascétique en séjournant dans les déserts

1. Deux mots sont manquants selon Tēr Mkrtč'ean.
2. Mt 3,9.
3. Allusion à Gn 18,1-5.
4. 1 Co 1,28. Ce texte a *զիմ կարծեալ* qui s'explique probablement par une confusion entre *իմն* («quelque, un») et *իմ* (pronom «je» à la première personne du singulier au génitif). La citation biblique est: «*զանտոհմս աշխարհի և զարհամարհեալս ընտրեաց աստուած և զոչինսն զի զէսն իմն խափանեսցէ*» (éd. Y. Zōhrapean, Venise 1805, réimp. New York 1984, p. 777).
5. Correction de l'éditeur Tēr Mkrtč'ean, n. 2 (texte arménien), qui indique que dans les deux manuscrits l'abréviation employée est *յեմէ* = *յԵրուսաղեմէ*? Littéralement «de Jérusalem». Il a donc préféré lire *յիմէ* «moi».
6. Anania Mokac'i fait allusion à ses prédécesseurs qui n'ont pas pu contenir les tendances séparatistes des Ałuank' et du Siwnik'. Voir n. 136.

ՏԵԱՌՆ ԱՆԱՆԻԱՅԻ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ՝ ՅԱՂԱԳՍ ԱՊՍՏԱՄԲՈՒԹԵԱՆ ՏԱՆՆ ԱՂՈՒԱՆԻՑ, ՈՐ ԸՆԴ ԺԱՄԱՆԱԿՍ ԺԱՄԱՆԱԿՍ ԼԵԱԼ ԻՑԷ ՁԵՌՆԱԴՐՈՒԹԻՒՆՆ ԱՐՏԱՔՈՅ ՍՈՒՐԲ ԼՈՒՍԱՒՈՐՉԻ ԱԹՈՌՈՅՆ

1 *Ես Անանիա՝ շնորհիւն Աստուծոյ նուաստ պատրիարգ, ոչ ըստ գոյացութեան ինչ անուանս եդելոյ իմում դաւողադեգեր եւ կամամեղ..., այլ ըստ ներելոյ Տեառն ամենակալի:*
2 *Եւ ըստ սովորականին անարգամեծար գոլով նորին յառաջատես խնամոց՝ բարերար կամաց ամենասուրբ Երրորդութեանն, որ նախ քան զսաղմնաւորիլն յապաւարտակի՝ գիտէ զերիկամունս, եւ յառաջ քան զընծայիլն՝ առաքելաշնորհ եւ մարգարէահոգիս գործէ զոմանս. եւ որք են հզաւր յամենայնի եւ կարող՝ Ի քարանց յարուցանել որդիս հաւատոյ հիւրահրաւէրն Աբրահամու*[ա]*. մանաւանդ ի ճահ պատկանեալ աստանաւր զառածս ճեղատեսիլ Տարսոնացւոյն ոգեալ պաղապանձապէս զբաներգակն առ բանապաճոյճ բանապարծիկ բարձրնտիր Կորնթացիսն, եթէ Զյիմարս եւ զանտոհմս աշխարհիս ընտրեաց Աստուած, որպէս զի զիմ կարծեալ էսն խափանեսցէ*[բ]*:*

3 *Նոյն ողորմութիւն եւ կամք*[1] *յառաջատես խնամողին Աստուծոյ եւ այժմ կամեցեալ՝ զնուաստութիւնս իմ կոչեաց ի մասն վիճակի սրբոցն, լինել աթոռակից սրբոյ եւ երիցս երանեալ արփիաւորչին մերոյ եւ ծնաւղին հոգեւոր՝ Նահատակին Գրիգորի, ուստի անմասնապէս զիմս ճանաչեմ կրիսական հիւքութիւն՝*[2] *գերադրիլ այսմ պատուի. այլ մանաւանդ [յիմմէ]՝*[3] *ախտատանջե[ա]լ չարայաւժար, անարգայարգ եւ կորստազմայլ կամացս, խորասուզեալ առաւել քան առ մակահնկեան ծննդաւքն արարչապատկեր բաղկացելոյն լաստափայտիւն դատեալ:* 4 *Նա եւ ոչ իսկ հմուտ գոլով մեր ի ճարտարապետութիւն գործոյ աճելութեան, որք միշտ բանից պարապեալք եւ բանաւորապէս կրթեալք, ուսեալք զքերթողականն եւ զբնաբանականն:*
5 *Եւ բնաբանականաւն զբնախաւսելն, եւ զըստ քերթողութեանն զառ մի միտսն քերթ ածել, զատենականն եւ զդատողականն, զերաժշտականն եւ զաստղաբաշխականն*[4]*, զթուականն եւ զերկրաչափականն, որում ոչինչ փութագոյնս պարապեալ մեր, խոկալով յայսպիսի խորագոյն եւ դժուարաքննին իրի տեսութիւն, այլ հովուական եւ ճգնողական միայնաւորութեամբ սնեալք*

ա Մատթ. Գ 9

բ Կորնթ. Առաջ. Ա 28

1 Ա *ողորմածութիւն եւ կամս*
2 ԱԲ *կրիսական հիւքութիւն [Օ. Վ.]*
3 ԱԲ *յեմէ=յԵրուսաղէմէ?*
4 Ա *զաստեղբշխկնն*

---

7. Il s'agit là vraisemblablement du droit canonique et par extension, de la théologie.

8. Voir J.-P. Mahé, Quadrivium et cursus d'études au VII[e] siècle en Arménie et dans le monde byzantin d'après le *K'nnikon* d'Anania Širakac'i, *TM* 10, 1987, p. 173 ; J. Jouanna et J.-P. Mahé, Une anthologie médicale arménienne et ses parallèles grecs, *CRAI* 148, n° 2, 2004, p. 549-598.

inhabités et dans le creux des rochers, qui servent de demeures aux religieux. Et comme nous l'avons dit plus haut [à propos] de la tolérance de Dieu, cette sentence s'accomplit, et conduisit mon humble personne à cet office, en 390 (= 941) du comput arménien, durant les jours des courageux, des nobles, des puissants et des deux autocrates rois d'Arménie, le *tēr* [9] Gagik Arcruni[10], roi d'Arménie, couronné par le Christ et le *tēr* Abas Bagratuni[11], le pacifique, l'affable et le puissant roi de Grande Arménie[12]. Avec leur approbation, celle des familles royales, et à la demande et à cause des suppliques unanimes de tous les évêques, des religieux, des anachorètes solitaires et des guides – on peut dire que le produit de ces paroles unanimes de tous était octroyé par l'Esprit consubstantiel[13], j'ai été conduit volontairement ou involontairement, je ne le sais, Dieu [seul] le sait, mais ce qui est certain est que j'ai été conduit plus haut que ce que je pensais et que ce que mon esprit pouvait concevoir.

Et quand le Seigneur m'a confié son troupeau, racheté par le sang fertile, je fus frappé de stupeur, saisi par la crainte, assiégé par une grande terreur car, en examinant le caractère méprisable des faits qui régnaient dans les Églises de Dieu, j'ai trouvé que certains évêques et que certains *išxan*[14], chefs de *gawaṙ*[15] s'étaient insurgés, que la multitude de la populace chrétienne s'était unie par les liens du mariage avec des Chalcédoniens. Parce qu'il n'y avait pas d'endroits pour les unions où il n'y eût pas et un Arménien et un Ibère, à cause de cela, les enfants de ces maisons étaient écartelés entre les deux, et sous l'amas de nombreux maux, *l'amour du grand nombre s'est tari*[16] et de plus *chacun a pour ennemi sa famille*[17]. Sans parler des immenses effusions de sang des brigands maraudeurs et d'autres actes atroces, qui sans bruit ont rendu sourdes les oreilles à une partie du bien.

Et en plus de tout cela, le tout premier qui a été installé à la droite par le saint Illuminateur, le disciple du saint patriarche Grigor, le métropolite des Ałuank', se sépara de l'union de saint Grigor à peu près en l'an 100 (= 651) et certains parmi les évêques furent à l'unisson avec lui[18]. Ainsi le chef des évêques de la maison d'Arménie, qui avait reçu l'honneur de la dignité de métropolite et qui demeurait dans la province de Siwnik'[19] qui était connu sous le nom de Yakovb[20], de la famille de *tēr* Yovhannēs[21] catholicos d'Arménie oublia totalement la tradition de la consécration donnée par Dieu et se retira de la grâce du sein paternel. Le noble *tēr* Yovhannēs, le donneur de grâce, l'a jugé audacieux, arrogant et injuste à cause

9. Litt. « seigneur, maître », voir sur ce terme : N. G. GARSOÏAN, *The Epic histories (Buzandaran Pat'mutiwnk')* (Harvard Armenian texts and studies 8), Cambridge MA 1989, p. 564.

10. Gagik Acruni (908-943).

11. Abas (929-953).

12. C'est la première fois, à notre connaissance, que dans un texte du xᵉ siècle, Gagik Arcruni est appelé roi d'Arménie et Abas Bagratuni roi de Grande Arménie.

13. Tēr Mkrtč'ean signale la phrase § 112 «*իբրեւ ի դիւական հոգւոյն բախեաց գոյ ասել*» et «*դիւաբախութիւն*» et propose de corriger «*բախեաց*» par «*բաշխից*».

14. *Išxan* ou « prince », voir : GARSOÏAN, *The Epic histories* (cité n. 9), p. 533-534.

15. Litt. « canton », voir : GARSOÏAN, *The Epic histories* (cité n. 9), p. 526.

16. Mt 24,12.

17. Mic 7,6.

18. Anania Mokac'i fait probablement allusion au patriarche des Ałuank', Zak'aria II (629-644), qui aurait consacré l'évêque Vrt'anēs métropolite de Siwnik', selon Step'annos Ōrbēlean, 22, p. 91 et Movsēs

յամայս անապատաց եւ ի ծերպս վիմաբնակս կրաւնաբնակ բնակութեամբ: 6 *Այլ որպէս*
վերագոյնն ասացաք՝ ի ներելոյն Աստուծոյ հանդիպաւ պիտառացումն այսմ սպասահարկութեան
մերում նուաստութեանս, ի շրջանիս Հայոց .ՅՂ. բաղադրութեանն՝ յաւուրս արի եւ քաջատոհմիկ
հզաւրացն երկոցունց ինքնակալացն Հայոց թագաւորացն քրիստոսապսակեալ տեառնն Գագկայ
Արծրունւոյ Հայոց թագաւորի եւ տեառնն Աբասայ Բագրատունւոյ խաղաղասիրի եւ հեզահամբոյր
հզաւրի եւ Մեծի Հայոց արքայի: 7 *Հաւանութեամբ սոցա եւ սոցին թագազան զարմիցն եւ*
համաւրէն եպիսկոպոսաց եւ վանականաց եւ այլ ճգնաւոր մենաւորաց, առաջնորդից հայցմանց
եւ միաձայն բողոքանաց, զոր իբր ի համագոյէն Հոգւոյ բախից գոյ ասել[1] *զմիաբանութեան*[2]
բանիցս բերք, զոր թէ կամաւ եւ թէ ակամայ — ոչ գիտեմ, Աստուած գիտէ — այլ միայն այս մեզ է
ական, զի վե՛ր կառավարեցայ գերադրեալ քան զկարծն իմ եւ զմտացն հետեւմունս[3]*:*
8 *Եւ ի հաւատալ Տեառնն ինձ զհաւտ իւր, գնեալ քաջաբեր արեամբն, յապուշ եղեալ զարհուրեցայ*
եւ երկիւղ մեծ պաշարեաց զիս, զի նկատեալ զիրի իրի նշկահումն, որ եղեալ էր յեկեղեցիս
Աստուծոյ, գտի զոմանս եպիսկոպոսաց ապստամբեալս, եւ զոմանս յիշխանաց գաւառապետաց
եւ զայլ խառնիճաղանճ ամբոխս քրիստոնէից ի խառն ամուսնութիւն քաղկեդոնականաց:
9 *Քանզի ոչ գոյր յարկ զուգաւորաց, ուր ոչ էր*[4] *միւսն Հայ եւ միւսն Վրացի, ըստ նմին եւ զաւակք տանն*
յերկմէջս փեղկեալ, եւ ի բազմակուտակ չարեաց բազմութեանն Ցամաքեալ սէր բազմաց‴*, նաեւ՝*
Թշնամիք առն ընտանիք իւր: 10 *Թողից ասել եւ զմեկնազէն աւազակաց զանբաւ արիւնհեղութիւնս*
եւ զայլ դժնդակագործութիւնս, որք անխլուապէս խցեալ զականջս ի մասնէ բարւոյն:
11 *Եւ ի վերայ այսր ամենայնի առաջին եւ անդրանիկ աջադրեալ ի սրբոյ Լուսաւորչէն՝*
աշակերտ սուրբ պատրիարգին Գրիգորի՝ Աղուանից մետրապաւլիտն[5] *որոշեալ ի միաբանութենէ*
սրբոյն Գրիգորէ ամաւք իբրեւ .Ճ., այլ եւ ոմանք յեպիսկոպոսաց համաձայնք նմա եղեալք:
12 *Եւ գլուխն եպիսկոպոսաց տանն Հայոց, որ զմետրապաւլտութեանն*[6] *ընկալեալ էր պատիւ եւ*
նստէր յաշխարհին Սիւնեաց, որում անունն Յակոբ ճանաչիւր, ի զարմէ տեառն Յովհաննիսի Հայոց
կաթողիկոսի, նա բնա՛ւ իսկ մոռացեալ էր զաւանդ[7] *աստուածատուր ձեռնադրութեանն եւ ընկրկեալ*
ի գրկաց հայրենատուր շնորհէն: 13 *Եւ յաղագս փառամոլ սնոտի փառամերժութեանն՝ ժպիրհ*
եւ յանդուգն եւ ապերախտ գտեալ՝ առնոյր ինքն տուիչն շնորհին՝ պայազատ տէր Յովհաննէս,

---

‴ Մատթ. ԻԴ. 12, Ժ 36

1 ԱԲ *բախի՝ ցգոյ*
2 ԱԲ *զմիաբանութիւն*
3 Բ *հետեւմանս*
4 Ա *է*
5 Բ *նետրապաւլիտն*
6 ԱԲ *զնետրապաւլտութիւնն*
7 Բ *զաւանդ զաւանդ*

Dasxuranc‘i, III, 34, p. 342-343. À propos du problème chronologique lié à cette consécration, voir: N. G. Garsoïan, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient* (CSCO 574, Subsidia 100), Louvain 1999, p. 297-300.

19. Siwnik‘: à l'est de l'Ayrarat, entre l'Araxe et l'Arc‘ax.

20. Voir Step‘annos Ōrbēlean, 45, p. 240; 51, p. 273; 52, p. 274-285; 54, p. 291-294; 56, p. 303; 60, p. 326.

21. Il s'agit de Yovhannēs Drasxanakertc‘i (899-925), oncle de Yakovb. Voir le commentaire de Boisson-Chenorhokian, *Yovhannēs Drasxanakertc‘i* (cité introduction n. 29), p. 14-15 à propos des rapports entre l'oncle et le neveu.

de cette vaine et vaniteuse séparation. Selon la parabole de celui qui désirait les animaux à corne, [Yakovb] est entré sous le joug de son compagnon de servitude, il oublia le siège du saint Illuminateur, d'où beaucoup se remplissent de grâces, au point de vouloir racheter le *miwřon*[22] à son frère, à la manière d'Ésaü (Esaw)[23] qui vendit son droit d'aînesse en échange de son honneur. Et plût au ciel qu'il aimât seulement sa propre perdition, mais il excita de nombreux saints évêques par des lettres diaboliques à s'éloigner du siège du saint Illuminateur, et surtout cela ne lui a pas suffi, *il a placé sa bouche dans les cieux*[24]. À l'image de Cham (K'am), celui qui a outragé son père[25], il écrivit au roi des Ałuank' des propos méprisants au sujet du successeur du saint Illuminateur. Il faisait dire aux Chalcédoniens des sottises et des blasphèmes à propos de nos vicaires.

Et pourquoi prolonger mon discours ? C'est avec la mesure du mal que la tristesse est mesurée[26], mais les louanges de mes paroles justes sont comparables et supérieures à toutes les paroles qui demandent du labeur. Parce que chaque prêtre païen, maison, fonctionnaire agissait selon sa propre volonté, l'esclave intrépide s'écartait de son seigneur. La servante était comptée égale à la femme[27], et ils étaient en vérité comme *le troupeau qui aurait été privé de pasteur*[28], aveugles, ils avaient perdu les traces des chemins[29]. Et ici, du fait que nous avions observé l'état précédent de ces mœurs, nous fûmes frappé de stupeur, nous devînmes fou, nous fûmes habité par le doute, nous fûmes abattu et découragé, vers le ciel nous tendîmes les vestiges de notre humble cœur à *celui qui rend possible ce qui est impossible aux hommes*[30]. Nous dîmes : « Toi, Seigneur comme tu as voulu, tu as fait et ce que tu voudras s'accomplira de sorte *qu'à toi s'abandonne le miséreux*[31] ». Alors, la naturelle et redoutable force du Saint-Esprit émit sa lumière inextinguible, d'abord dans les cœurs des rois couronnés par le Christ, qui resplendissaient à cette époque. Et avec une même volonté et de belles pensées, sur les conseils du grand et bienfaiteur roi d'Arménie Gagik, nous écrivîmes d'abord un décret à l'*ašxarh*[32] des Ałuank' qui, alors, possédait l'honneur du pontificat, mais non pas dignement, car celui qui s'appelait Sahak[33] n'avait pas reçu du saint Illuminateur, selon l'injonction des saintes écritures, l'honneur de ce présent. Et ayant écrit à [Sahak des lettres] avec de belles paroles persuasives, de beaux conseils, des marques d'honneur fraternelles, nous avons multiplié les promesses à propos d'une nouvelle union dont [les Ałuank'] s'étaient écartés ouvertement. Car il y avait, à l'époque des philosophes, des gens versés dans la rhétorique, des docteurs inspirés par l'Esprit qui étaient extrêmement habiles dans la composition et l'art de lier les mots : parmi ces maîtres, il y avait l'homme de Dieu,

22. Huile sainte consacrée tous les trois, cinq ou sept ans par le patriarche d'Arménie. On mêle à cette huile quelques mesures du chrême antérieurement consacré. Elle symbolise la continuité de la vie de l'Église.

23. Gn 25,29-34.

24. Ps 73,9.

25. Gn 9,20-27.

26. Mt 7,2.

27. Il s'agit là d'une allusion à l'apocalypse d'Isaïe (24,2) : Dieu a ravagé la terre et toutes les classes de la société sont pareillement touchées.

28. Nb 27,17.

եւ գունակ առակին եղջերաբոյծ անասնոցն ցանկացողի՝ մտեալ ընդ լծով ծառայութեան իւրոյ ծառայակցին եւ մոռացեալ զսուրբ Լուսաւորչի աթոռս, ուստի բազումք լնուն շնորհաւք. մինչեւ միւռոն գնել կամեցեալ յեղբաւրէն, գունակ Եսաւայ[ա] *զանդրանկութիւնն անդրադարձեալ փոխարէնութեամբ պատւոյ:* 14 *Եւ երանի թէ զինքեան միայն սիրել զկորուստ, այլ եւ զբազումս ի սուրբ եպիսկոպոսաց չարասադիր նամակաւք դրդեաց ի սուրբ Լուսաւորչի աթոռոյս, մանաւանդ թէ այսու [ոչ] շատացեալ, այլ եւ Եդեալ յերկինս զբերան*[բ] *եւ գունակ հայրանախատն Քամայ արհամարհանս զսուրբ Լուսաւորչի աթոռակալէն գրէր յԱղուանից թագաւոր:* 15 *Եւ ձաղածական*[1] *բանս հայհոյութեան տայր վիճել քաղկեդոնականացն զմերոյ աթոռակալացն:*

16 *Եւ ընդէ՞ր ինձ երկայնել զբանս, զի չար չափերականի չարով չափեալ՝ չափ ունի տրտմութիւն, այլ իմս բանից արդարադատութեանց դրուատք համեմատք գերադրի համայնց*[2] *աշխատավճար բանից. վասն զի Իւրաքանչիւր ոք առանձին քուրմ եւ տուն եւ պաշտաւնատար կամաց ինքեան լինել՝ էր հաճեալ*[3] *աներկեղ ծառայ ի տեառնէ:* 17 *Եւ հաւասար աղախին տիկնոջ համարեալ, եւ էին արդարեւ իբր հաւտ, որոց ոչ իցէ հովիւ, եւ աչացուք կորուսեալ զհենակս շաւղաց:*
18 *Իսկ մեր ապա աստանաւր*[4] *նկատեալ զնախագոյակ իրի կայից կենցաղականացս կենցաղոյ՝ ափշեալ, յիմարեալ, տարակուսեալ, լքեալ, վհատեալ, ապա ի յերկինս եւ եթ յառեալ նուաստութեանս իմոյ սրտի նշմարանս՝ առ այն, որ զհնարս առ անհնարինսն մարդկան հնարաւորէ՝ ասելով թէ Դու, տէր, որպէս կամեցար եւ արարեր, որպէս կամեցիս եւ կատարեսցի, զի ի քեզ թողեալ է զաղքատն:* 19 *Իսկ ապա ինքնաւոր եւ ահաւոր զաւրութիւն Սուրբ Հոգւոյն զաննուագ լոյսն իւր ծագեաց նախ ի սիրտս քրիստոսապսակեալ թագաւորացն, որք ի ժամանակին փայլէին, եւ կամաւք հաւանութեամբ եւ գեղեցկասադիր խորհրդովք մեծին եւ բարեացապարտն Գագկայ Հայոց թագաւորի, նախ գրէաք հրովարտակ պատճէն ի յաշխարհն Աղուանից, որ ի ժամանակին զհայրապետութեանն ունէր զպատիւ, այլ ոչ արժանապէս, զի ոչ ըստ հրամանի սուրբ գրոց էր ընկալեալ ի սուրբ Լուսաւորչէն զտուչութեանն պատիւ, որում անուն Սահակ ճանաչիւր:* 20 *Եւ գրեալ առ նա յոյժ ողոքական եւ գեղեցիկ խորհրդով եւ եղբայրական պատուով բազմացուցեալ խոստմունս վասն կրկին միաբանութեան՝ ուստի արտամերժեցան:*
21 *Քանզի գոյին փիլիսոփայք եւ հմուտք ճարտասանութեան եւ հոգեկիր վարժապետք ի ժամանակին, որք յոյժ ագահք*[5] *էին ներհիւսութեանց արհեստա[խումբ]*[6] *տառից. յորոց գլխաւորացն էր արդարեւ սուրբ եւ խաչակրաւն այրն Աստուծոյ Բասիլիոս, եւ արագախաւս*

ա ԾՆՆԴ. ԻԵ 33

բ ՍԱՂՄ. ՃԲ 9

1 Ա *ծաղածական*
2 Ա *համայն*
3 Ա *լինէր հաճել* Բ *լինել էր հաճել*
4 ԱԲ *ապա ապաստանաւր*
5 ԱԲ *ակահք*
6 ԱԲ *արեստահոմր*

29. D'après H. AČAṘYAN, *Հայերէն արմատական բառարան [Dictionnaire étymologique arménien]*, 4 vol. Érévan 1926-1935, réimp. 1971-1979 = *ArmB*, III, p. 79, l'expression « *հենակ շաւղաց* » = « *ամպի հետք* ».
30. Lc 18,27.
31. Ps 10,14.
32. Litt. « pays, province » voir : GARSOÏAN, *The Epic histories* (cité n. 9), p. 510.
33. Sahak II (929-947).

Basilios[34], un vrai saint et un staurolâtre[35], Ełbayrik[36] Hamazaspean à la parole rapide et sagace, un autre *vardapet*[37] Gēorg Kałat'ec'i [Gałatac'i ?][38], le savant Xostrov [Xosrov ?][39] et Gēorg l'invincible appelé Tarōnac'i et beaucoup d'autres qui se plurent [à lui] envoyer de nombreuses lettres affectueuses, pleines de sollicitude et de tendresse[40].

Mais [Sahak] à l'instigation de Yakovb et à cause de la contamination de l'hérésie des chalcédoniens qui régnait sur le pays et comme il se considérait comme l'ami du roi qui s'était converti à l'hérésie de Chalcédoine – à l'époque celui qui détenait le trône royal, c'était Išxanak, fils du *tēr* Atrnerseh, petit-fils du bienheureux et pieux Hamam, roi des Ałuank' – alors il se convertit à l'hérésie de Chalcédoine, et il oublia la profession de foi des Pères. Il persistait avec insistance [dans cette voie], il s'obstinait sérieusement et fermement. Ils ne voulaient pas venir au synode d'union. Ils écrivaient chacun avec son sceau ceci : « moi, Sahak catholicos des Ałuank' accepte et lui, Yakovb, évêque de Siwnik' [accepte] de servir celui que vous, rois couronnés par le Christ, et vos saints évêques, consacrez sur le siège du saint Illuminateur ». Ayant renoncé à venir, ils prenaient comme prétextes et excuses [cet] accord fictif.

Cette année s'étant écoulée, au début de l'année suivante, en rétribution de nos péchés, [Dieu] supprima la couronne de notre dogme, la gloire de l'Église, l'orgueil des chrétiens, le valeureux, le puissant et le talentueux par l'esprit, le *tēr* Gagik roi d'Arménie. Et selon la rétribution de la chair, il a rejoint ses pères, son fils Grigor D[e]renik[41] lui succéda sur le trône royal. À l'imitation de tous ses pères, il fut sensé, plein d'esprit, puissamment valeureux, plein de zèle pour les préceptes divins ; il nous exhortait à ne pas nous laisser abattre et à ne pas abandonner le troupeau perdu, la brebis égarée, le patriarche des Ałuank'.

De la même façon, le *tēr* Abas, roi d'Arménie, nous exhortait avec une belle soumission et avec un grand empressement à la même chose : à être le disciple du Christ qui est venu en personne chercher [la brebis] égarée, sans honorer plus les quatre-vingt-dix-neuf qui sont en sûreté, sur un escarpement de la montagne, que la seule qui s'est égarée[42].

Ayant réuni les évêques de l'*ašxarh*, les supérieurs des couvents, les staurolâtres, nous nous dirigeâmes tels des champions vers l'*ašxarh* de Siwnik'. Nous partîmes pour découvrir ceux qui s'étaient égarés et, si le Seigneur le voulait, nous avions l'intention de voir aussi les Ałuank' et de [nous] réconcilier avec le membre séparé.

---

34. Voir Step'anos Asołik, III, 7, p. 178, Basilios, l'éloquent vieillard aurait été le maître de Step'anos Kamrǰajorec'i qui, lui, est devenu maître du célèbre *vardapet* Samuēl Kamrǰajorec'i (940-1010 ?). Voir C. Renoux, Samuēl Kamrǰajorec'i, le traité sur l'Aṙaǰnawor (1re partie), dans *From Byzantium to Iran : Armenian studies in honour of Nina G. Garsoïan*, ed. by J.-P. Mahé, R. W. Thomson, Atlanta 1997, p. 379-396.

35. Staurolâtre : *խաչակրօն*, litt. « Quelqu'un qui voue un culte à la Croix ». Koriwn, *Վարք Մաշտոցի (Vie de Maštoc')*, éd. M. Abełyan, Érévan 1941, 26, p. 94, emploie le terme comme épithète, seul Grigor Magistros, *Թղթերը (Lettres)*, éd. K. Kostaneanc', Alexandropol 1910, lettre 67, p. 147 emploie le terme staurolâtre pour désigner un moine.

36. Le prénom *Եղբայրիկ (Frérot)* est employé qu'à partir du XIIe siècle selon H. Ačaṙyan, *Հայոց անձնանունների բառարան [Dictionnaire onomastique arménien]*, 5 vol., Érévan 1942-1962, réimp. Beyrouth 1972 = *AnjB*, II, p. 102.

եւ կորովամիտ Եղբայրիկն Համազասպեան, եւ միւս վարդապետն Գէորգ Կաղաթեցի կոչեցեալ,
եւ խոստրով գիտնական, եւ Գէորգ անպարտելին՝ Տարաւնացի կոչեցեալ, եւ այլ բազումք, որք
հաւանեալ առաքեցին բազում գումս, գորովս եւ խնամս եւ սէր խանդականս։
22 *Իսկ նորա ըստ սադրելոյն Յակովբայ եւ ըստ շաղեալ աղանդոյ քաղկեդոնականացն, որ էր*
տիրեալ աշխարհին՝ իբր բարեկամ զինքն համարեալ թագաւորին դարձելոյ յաղանդն Քաղկեդոնի,
քանզի ունէր զաթոռ թագաւորութեան յայնժամ Իշխանակ որդի տեառն Ատրներսէհի, թոռն
երանելոյն Համամայ բարեպաշտ թագաւորին Աղուանից, եւ էր դարձեալ յաղանդն Քաղկեդոնի եւ
մոռացեալ զհարցն դաւանութիւն։ 23 *Իսկ նա՝ յամառեալ, պնդեալ, կաշկանդեալ. եւ ոչ հաւանէին*
գալ ի միութիւն ժողովոյն, այլ միայն իւրաքանչիւր ձեռնագրով գրէին, թէ Հաւանեալ եմ ես Սահակ
Աղուանից կաթողիկոս, եւ սա՝ Յակովբ Սիւնեաց եպիսկոպոս՝ զով եւ դուք քրիստոսապսակեալ
թագաւորքդ եւ սուրբ եպիսկոպոսունքդ ձեռնադրէք յաթոռ սուրբ Լուսաւորչին՝ ծառայել։
24 *Եւ զգալն հրաժարեալ՝ պատճառէին* բարանայ *բարուրս ստայաւդ զաւդակապութեամբ։*
25 *Եւ ի լնուլ ամին այնորիկ եւ ի մտանել յաջորդ ամին բաղկացութիւն, կանխեալ մեղաց*
մերոց ի հատուցումն մեր՝ եբարձ զպսակն աւճոյ մերում, զփառսն եկեղեցւոյ եւ զպարծանս
քրիստոնէից, զարի եւ զհզաւր, զծովահանճար իմաստիւք զտէր Գագիկ Հայոց թագաւոր։
26 *Եւ ըստ հարկավճար մսեղեացս յաւելաւ առ հարս իւր, եւ յաջորդեալ կալաւ զաթոռ թագա-*
ւորութեանն որդի նորին անդրանիկ տէր Գրիգոր Դարենիկ կոչեցեալ։ 27 *Սա ամենեւին հարցն*
նմանեալ՝ խոհեմ հանճարով, արի զաւրութեամբ, նախանձախնդիր աստուածային պատուիրանին՝
յորդորէր զմեզ մի՛ վհատել եւ մի՛ թողուլ ի ձեռաց զհաւտն հերքեալ, զոչխարն կորուսեալ,
զԱղուանից հայրապետն։
28 *Գունակ սմին եւ տէր Աբաս Հայոց թագաւոր զնոյն յորդորէր գեղեցիկ հնազանդութեամբ*
եւ ամենայորդոր փութով. մանաւանդ թէ աշակերտ գոլով մեր Քրիստոսի, որ անձամբ եկն ի
խնդիր կորուսելոյն, ոչ մեծարելով զիննսուն եւ զիննունսն, որ յարտեւան լերինն յապահով էին՝
քան զմին կորուսեալն։
29 *Եւ ժողովեալ զեպիսկոպոսունս աշխարհին եւ զգլխաւորս վանականաց՝ եւ խաչընդուս*
նահատակութեամբ հետեւեցաք յաշխարհն Սիւնեաց, ի գիւտ կորուսելոցն. դէմ եդեալ, թէ տէր
կամեսցի, եւ զԱղուանս տեսանել եւ միաբանել զորոշեալ անդամն։

---

37. *Vardapet*: religieux docteur, savant théologien, voir : A. MARDIROSSIAN, *Le Livre des canons arméniens (Kanonagirk‘ Hayoc‘) de Yovhannēs Awjnec‘i : Église, droit et société en Arménie du IVe siècle au VIIIe siècle* (CSCO 606, Subsidia 116), Louvain 2004, p. 133-139.

38. Nous ne sommes pas parvenu à identifier ce *vardapet*, mais néanmoins nous pensons qu'il faut peut-être corriger Kałatec‘i en Gałatac‘i, de Gałat, monastère de Siwnik‘ au Vayoc‘ Jor.

39. Il s'agit là peut-être de Xosrov Anjewac‘i ? *AnjB* II, p. 535.

40. Step‘anos Asołik (III, 7, p. 178) énumère les docteurs célèbres ayant vécu au xe siècle : Basile l'éloquent vieillard, Grigor prêtre marié, Step‘anos élève de Basile, Movsēs, Dawit‘ Maškotn, Petros le Commentateur des Écritures et Anania le grand philosophe supérieur de Narek.

41. Grigor-Derenik (943-958 ?) cité introduction n. 44.

42. Lc 15,4-7 et Mt 18,10-14.

Nous atteignîmes l'*aš̌xarh* de Siwnik' et nous trouvâmes l'inconstant Yakovb, que nous convoquâmes. Lui par obligation, à notre vue et à cause de la grande crainte des *išxan*, qui étaient à l'époque le *tēr* Smbat de Siwnik', *išxan* des *išxan*[43] et le *tēr* J̌uanšer[44] *išxan* de Bałk'[45], et d'autres saints pères très religieux descendants de Hayk, dissimula le feu qui brûlait dans la chambre de son cœur[46]. Avec des propos ambigus et mensongers, avec la profession de foi simoniaque, il confessa ses péchés et promettait dorénavant obéissance.

Et ceci ayant eu lieu ainsi, nous avions projeté d'achever notre voyage chez les Ałuank'. Au même moment, un porteur de tristes nouvelles arriva subitement : la reine d'Arménie, épouse du *tēr* Abas, roi d'Arménie, fils de Smbat venait de mourir[47]. Pour la paix de notre cher pays d'Arménie, immédiatement nous renonçâmes à notre projet, [pour nous rendre] dans le *gawaṙ* du Širak[48], nous pensions [avoir réglé l'affaire] du fourbe Yakovb et trouvé l'introuvable. Nous avons laissé à un autre moment [le fait de] travailler avec ardeur à l'amendement de Sahak, le catholicos des Ałuank'. Ayant consolé le roi, nous avons affermi le courage de ses enfants et [nous les avons laissés] dans une aimable harmonie.

Que dirai-je, après ce départ forcé, des actions accomplies par Yakovb, qui ne cessait jamais par des coups de tonnerre séditieux de toujours jeter la confusion, de tout bouleverser ; en outre, belliqueux, ingrat et inique, censeur et frondeur, il s'ingéniait et passait son temps à augmenter la sédition.

De nouveau la jalousie, de nouveau la colère et la calomnie, de nouveau la séparation du sein de l'union divine ! [Yakovb] réveilla une guerre patente à l'intérieur de la sainte Église ; et avec la lettre de l'*Henoticon (hennetikon)*[49] il fit dévier beaucoup parmi les saints évêques et leur apprit à se rebeller complètement contre Dieu. Après que tous ces actes et coups du malin eurent été accomplis, nous estimâmes que leurs idées [méritaient] qu'on leur ôte la vie ; nous eûmes désormais recours aux prières et nous suppliâmes les saintes congrégations de nous aider par des prières, afin que Dieu nous fasse sortir de cette épreuve. Ayant confié au Seigneur Dieu ceux qui restaient, nous cherchâmes à ne pas perdre ceux qui avaient été retrouvés et à repêcher avec finesse celui qui avait été perdu. Et tout d'abord nous voulûmes purifier l'hérésie de Chalcédoine qui avait germé, qui comme un cancer rongeait notre pays d'Arménie et qui se répandait dans tous les pays, comme nous l'avons dit plus haut. Nous nous plaignîmes au roi d'Arménie [Abas][50] afin qu'il les ramène par un décret royal à la volonté de Dieu, et qu'il approuve nos propos ou bien qu'il nous ôte la vie.

---

43. Smbat de Siwnik' hérita de son père Ašot le titre d'*išxan* des *išxan* et la plus grande partie du Siwnik' oriental, les *gawaṙ* de Vayoc' Jor, de Čahuk, laissant à ses trois frères Sahak, Babgēn et Vasak le reste de la principauté, voir Step'annos Ōrbēlean, 55, p. 296-302.

44. J̌uanšer a succédé à son père, Jagik, dans la région de Bałk' et de Kapan en 911, voir : Step'annos Ōrbēlean, 38, p. 200 ; 43, p. 231 ; 51, p. 273. D'après Vardan, *Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ վարդապետի [Compilation de l'histoire de Vardan vardapet]*, éd. Ł. Ališan, Venise 1862, § 47, p. 89, J̌uanšer aurait fondé le monastère de Yovhannuvank' (appelé aussi Vahannavank') au pied de la forteresse de Bałk'. En réalité, ce monastère qui se trouve aux environs de Łap'an, en face du village de Šharǰik, a été fondé par le frère de J̌uanšer, Vahan ; voir *CIArm*, II, p. 137-139 (cité introduction n. 44).

45. Bałk' : ancien *gawaṙ* au sud de Siwnik', voir : *Ašxarhac'oyc'*, p. 65. Cette région correspond à la partie centrale de Łap'an.

30 *Եւ հասեալ յաշխարհն Սիւնեաց եւ գտեալ զՅակովբն բաժամիտ՝ մխիթարէաք:* 31 *Իսկ*
նա առ հարկի[1] *մերոյ տեսութեան եւ բռնութեան երկիւղի իշխանացն, որ ի ժամանակին, որք*
էին տէր Սմբատ Սիւնեաց իշխանաց իշխան եւ տէր Ջուանշեր Բաղաց իշխան, եւ այլ սուրբ եւ
քաջակրաւն հարք Հայկազնեայք, քողաբորբեալ էր զկայծեալ հուրն, որ ի սրտին գործարանի
տոչորէր, եւ կեղակարծ եւ ստայաւդ բանիւ եւ սիմոնական դաւանութեամբ խոստովանէր զմեղայ[2]
եւ զհնազանդութիւն յայնմհետէ[3] *եւ յապա:*

32 *Եւ ի լինել այսոցիկ այսպէս՝ խորհեցաք զառաջի եդեալ ճանապարհն՝ որ յԱղուանս՝*
աւարտել: 33 *Եւ նոյն ժամայն*[4] *գուժկան հասեալ տագնապաւ, թէ փոխեցաւ թագուհին Հայոց,*
ամուսին տէր Աբասայ թագաւորին Հայոց, որդւոյ Սմբատայ: 34 *Եւ վասն խաղաղութեան սիրելի*
աշխարհիս Հայոց դարձաք յայնմ յառաջարկութեանց ի Շիրակ գաւառ, մեր կարծեալ զխաբողն
Յակովբ եւ գտեալ զանգիւտն, եւ զուղղութիւն Սահակայ կաթողիկոսին Աղուանից թողեալ
յայլում ժամու երկասիրել: 35 *Եւ մխիթարեալ*[5] *զթագաւորն հաստատէաք, եւ զզաւակս նորա,*
ի սիրոյ միաբանութիւն:

36 *Իսկ զի՞նչ ապա զհրաժեշտիս այսորիկ ասացից եւ զՅակովբայն կատարած, որ ոչ*
դադարեաց միշտ ի[6] *խռովարար ամպրոպաց, որ միշտ վրդովեալ, համակ աղմկեալ, յաւետ*
խազմահարուստ, ժամագիտ եւ ժամավաճառ, ապերախտ եւ ապիրատն, պարսաւասէրն եւ
պարսաւագէտն:

37 *Դարձեա՛լ նախանձ, դարձեա՛լ բարկութիւն եւ քսութիւն, դարձեա՛լ որոշումն*
յաստուածային միաբանութենէն. եւ ապա յայտնի՛ իսկ պատերազմ զարթոյց սուրբ եկեղեցւոյ,
վասն զի հեննետիկոն թղթով շեղեաց զբազումս ի սուրբ եպիսկոպոսաց եւ բնաւին[7] *ուսոյց*
ապստամբել յԱստուծոյ: 38 *Իսկ ապա՝ յայսմ լինելութեանց եւ արկածից չարին՝ համարեցաք*
կենազրաւ լինել մեզ ի կենաց նոցին կարծեաց. եւ յաղաւթս այնուհետեւ ապաւինէաք, եւ զսուրբ
ուխտս աղաչէաք աւգնել մեզ աղաւթիւք, զի արասցէ Աստուած ըստ փորձութեանն եւ զելսն:
39 *Եւ յանձնեալ տեառն Աստուծոյ զեղեալսս՝ խորհեցաք զգտեալսս ոչ կորուսանել, եւ զկորուսեալն*
խորագիտութեամբ որսալ: 40 *Եւ նախ կամեցաք մաքրել զընծիւղեալ աղանդ Քաղկեդոնի, որ*
յաշխարհիս Հայոց իբր քաղցկեղ ճարակէր եւ զբոլոր աշխարհս էր կալեալ, որպէս վերագոյնն
ասացաք. եւ բողոքեալ առ թագաւորն Հայոց [Աբաս] կամ դարձուցանել թագաւորասաստ
հրամանաւ ի կամս Աստուծոյ եւ հաւանիլ բանից մերոց, եւ կամ բառնալ զմեզ ի կենացս:

---

1 *առ հսրկ*
2 Բ *զմեղաց*
3 Ա *յայնմանէ* Բ *յայնմն՛է*
4 Ա չիf *ժամայն*
5 ԱԲ *մխիթարել*
6 Ա չիf *ի*
7 Բ *բնաւից*

---

46. Tēr Mkrtč‘ean corrige Ա *քողաբորքլեք*, Բ *քողաբորբ…եք* en *քողարաբորեալ էր*, d’après Step‘annos Ōrbēlean «*եթէ քաւղաբորբեալ ունի եւ զՔաղկեդոնին*» éd. Šahnazarean, vol. 2, Paris 1859, p. 20.
47. Voir Step‘annos Ōrbēlean, 52, p. 277.
48. Région d’Ani, neuvième *gawaṙ* de l’Ayrarat selon l’*Ašxarhac‘oyc‘*, p. 65.
49. À propos de cette lettre d’union et de sa réception par les Arméniens, voir *GT*‘, p. 114-117 ; la lettre synodale du catholicos Babgēn, p. 157-162 et l’étude de K. Sarkissian, *The council of Chalcedon and the Armenian Church*, Antelias 1984.
50. Correction de Tēr Mkrtč‘ean, les manuscrits ont Smbat = Abas ?

Que répondit ce bienfaiteur digne d'une illustre mémoire, affable, à la voix douce, puissant? Avec une digne sagesse, tel un vieillard sagace, il fit fleurir, comme il convient à la dignité d'un souverain, des paroles de bien: «Je vous prie, cessez de vous consumer. Et je vous dis: en vérité, Ô saint et *ouvrier qui n'a pas à rougir*[51] invective-moi d'abord, réprimande-moi d'abord, dénigre-moi d'abord, moi le berger qui fait paître ensemble ton loup et tes brebis ».

Aussitôt, il lança un ordre royal afin que personne n'osât épouser des dyophysites, sous peine d'être décapité comme des brigands. Il donna l'ordre d'ériger des églises. Il fut prévu de bâtir une maison de Dieu dans un site ravissant, au prix d'un très grand travail et de dépenses somptuaires, dans la ville capitale royale de Kars[52]. Grâce à la miséricorde de Dieu et à [sa] volonté puissante, immédiatement tous les dérèglements qui régnaient dans l'*ašxarh* du bienheureux roi Abas, disparurent par les actions de grâce et les prières des saints.

Une fois ces belles dispositions prises [c'est-à-dire] l'édification de la foi et l'union des saintes Églises, le soi-disant patriarche des Ałuank', Sahak, mourut. Il laissa à sa place son propre frère Gagik, qui fut consacré faussement comme [Sahak l'avait été] sans même [l'accord] des successeurs de notre saint Illuminateur. [Gagik] était un homme modeste, à la belle figure et de taille moyenne.

Et nous, parce que cela n'était pas conforme à l'ordre de Dieu et qu'il n'y avait pas eu de consécration venant de nous, nous ne le reçûmes pas et nous donnâmes l'ordre aux *išxan* de ne pas l'accepter.

Les *išxan* des Ałuank' connaissant la bonne foi des Anciens et la confession des Pères, écrites dans l'*Histoire* des Ałuank', et qui, autrefois, avaient été en accord avec les vicaires du saint Illuminateur, ne l'acceptèrent pas. Sauf un des *išxan* [du pays] des Ałuank', du nom de Senek'erim[53], seul, était en dehors de la vérité; mais quelque temps après il fut la cause de l'illumination du pays des Ałuank' et le héraut de la vérité. Ce que nous raconterons à un autre moment mais j'ajouterai quelques mots suivant la succession de mon discours et je reviendrai examiner [ces événements] au moment opportun.

Et les *išxan* qui avaient accepté [auparavant] Gagik, acceptèrent à juste titre notre ordre et ils désignèrent un autre [candidat], du nom de Yunan dont ils pensaient qu'il obtiendrait la dignité patriarcale dans la maison des Ałuank'. Conformément à l'usage, ils l'envoyèrent pour être consacré, vers le saint siège de saint Grigor. Et nous, comme il convenait, avec une miséricorde paternelle et dans une communion fraternelle, nous l'avons honoré avec plus de déférence que ce qu'il méritait. En outre le *tēr* Grigor, roi du Vaspurakan, fils du *tēr* Gagik Arcruni et le roi d'Arménie, le *tēr* Abas, fils du *tēr* Smbat Bagratuni, se plurent à [lui] offrir des objets de culte dispendieux, des cadeaux onéreux selon leur grande magnificence. Une fois la consécration accomplie, nous le fîmes reconduire, lui ayant donné un décret et une lettre porteuse de bonnes nouvelles, en réponse aux demandes des *išxan*.

51. 2 Tm 2,15.

52. Ville du Vanand; sur son emplacement, voir: H. HÜBSCHMANN, *Die Altarmenischen Ortsnamen mit Beiträgen zur historischen Topographie Armeniens*, Strasbourg 1904, rééd. Amsterdam 1969, p. 440.

53. Arrière-petit-fils de Sahak-Sewada (voir l'introduction n. 44).

41 Իսկ զի՞նչ ապա՛ բարեացապարտն այն եւ արժանի բարւոյ յիշատակի՝ հեզահամբոյր եւ քաղցրաբարբառն, հզաւրն, ըստ արժանի իմաստութեանն, ըստ առոգացեալ ծերական ալեացն հանճարայեղց[1]. իմաստիցն՝ զբան բարւոքական, ըստ արժանի տիրապետականին պատւոյ, պատասխանեալ առ մեզ. — Զըղձիցս, ասէ, տարփումն տրոհէք ինձ բանս, ո՛վ սուրբ, արդարեւ[2] առանց ամաւթոյ մշակ, զիս նախ յանդիմանէ՛, ինձ յառաջ սաստեա՛, զիս նախ զհովիւս աղարտե՛ա, որ խառն զգայլդ եւ զգառինսդ արածեմ:

42 Եւ նոյն ժամայն զհրաման թագաւորասաստ պայմանին դնէր, զի մի՛ ոք իշխեսցէ ամուսնանալ ընդ երկաբնակսն, եւ աւազակացն զգլխհատմանն[3] տայր վճիռ, եւ եկեղեցեաց[4] զշինութեան տայր զհրաման[5]: 43 Զոր եւ իւր նախատեսեալ[6] եւ կանգնեալ տուն Աստուծոյ սքանչելատեսիլ, կայիւք եւ ծախիւք մեծագանձ աշխատութեամբ ի թագաւորանիստ շահաստանին Կարուց: 44 Եւ ողորմութեամբն Աստուծոյ եւ կամաւք հզաւրին առ ժամայն բարձան ամենայն անառակ կարգադրութիւն[ք]ն, որ էին յաշխարհին երանելոյ թագաւորին Աբասայ, շնորհաւք նորին եւ աղաւթիւք սրբոց:

45 Եւ զկնի այսց գեղեցիկ կարգադրութեանց եւ շինութեան հաւատոյ եւ միաբանութեան սուրբ եկեղեցեաց՝ վաղճանէր ապա կարծեալ հայրապետն Աղուանից՝ Սահակն կոչեցեալ, եւ թողոյր փոխանակ ինքեան զհարազատ իւր՝ զԳագիկ՝ նովին թերակատար ձեռնադրութեամբն, զոր ինքն ունէր առանց սրբոյ Լուսաւորչին եւ մերոյ աթոռակալացն. այր համեստ եւ գեղեցկադէմ եւ չափաւոր հասակաւ:

46 Իսկ մեք՝ վասն զի ոչ էր ըստ հրամանի Աստուծոյ եւ ոչ ունէր ձեռնադրութիւն ի մէնջ՝ ոչ ընկալաք զնա եւ ոչ հրաման տուաք ուրուք յիշխանաց ընդունել զնա:

47 Իսկ զնախնեացն բարեմտութիւն եւ զհարցն դաւանութիւն, որ կայր յԱղուանից Պատմութեանն, գիտելով իշխանացն Աղուանից, որ լիեալ էր առ նախնեաւք ընդ այլ սրբոյ Լուսաւորչին աթոռակալաց, ո՛չ ընկալան զնա: 48 Բայց մի ոմն յիշխանացն Աղուանից՝ Սենեքերիմ անուն, նա միայն հաւանէր կալ արտաքոյ ճշմարտութեանն, որ զկնի սուղ ինչ ժամանակի եղեւ պատճառ լուսաւորութեան աշխարհին Աղուանից եւ քարոզ ճշմարտութեանն, զոր յայլում ժամու զպատճառսն ասասցուք: 49 Այլ իմ զնովիմբ ածեալ բանս՝ ի կարգ բանիս դարձայց, որոց բանս է ի ճահ եւ ժամանակիս հետազաւտումն:

50 Իսկ իշխանք հաւանեալ[7] Գագիկայ՝ իրաւապէս ընկալան զհրամանս մեր եւ ընտրեցին զայլ ոմն, զոր կարծէին կալ յաշտիճանի հայրապետութեանն տանն Աղուանից, Յունան կոչեցեալ, եւ առաքեցին ըստ աւրինին ի ձեռնադրութիւն ի սուրբ աթոռս՝ գալ ի Սուրբ Գրիգոր: 51 Իսկ մեր, որպէս վայել էր, հայրական գթով եւ եղբայրական բագորդութեամբ գերապատիւ քան զարժանն պատուեցաք: 52 Այլ եւ թագաւորն Վասպուրականի տէր Գրիգոր, որդի տեառն Գագկայ Արծրունեաց, եւ թագաւորն Հայոց տէր Աբաս, որդի տեառն Սմբատայ Բագրատունոյ, բազմածախ սպասիւք եւ ծանրագեռն աղերսիւ՝ ըստ նման իւրեանց մեծութեանն՝ յոյժ սիրեցին: 53 Եւ ձեռնադրեալ մեր՝ յուղարկեցաք, տուեալ եւ հրովարտակ հրամանաց եւ պատասխանի աւետատար, զորոյ եբերն տուեալ զխնդիրս իշխանացն:

1 Ա հանճր՛ղ ցիմաստիցն, Բ հնճր՛ղ ցըիմաստիցն
2 Ա ո՛վ սուրբ արդար, եւ Բ ո՛վ սուրբդ արդար, եւ
3 Ա գլխհատման
4 Ա եկեղեցւոյ
5 Ա հրաման
6 Ա նխ տս՛՛լ, Բ նախ տս՛՛լ
7 ԱԲ բերեւս չհաւանեալ [Գ. Տ.-Մ.]

Et l'impie et malveillant Yakovb se livra à des manœuvres auprès de certains *ṙamik*[54], des pères staurolâtres et des chefs des *gawaṙ* afin qu'ils clament que [Yunan] était indigne d'être nommé et qu'ils ne l'acceptent pas dans cette autorité[55]. Le trouble étant jeté des deux côtés, Yakovb belliqueux, ne s'en souciait pas; il considérait le trouble de l'Église comme le port de ses méchants désirs, et en éloignant des ecclésiastiques l'honneur, il étanchait la soif de son cœur diabolique.

Et ici l'époque des doutes arriva pour nous: tristesse redoublée, soucis renouvelés, *tourments continuels au cœur*[56], cortège de lettres quotidiennes porteuses de troubles, *soucis de toutes les Églises*[57]. Qui, voyant un pasteur se quereller avec un [autre] pasteur et mettre en pièces l'agneau, n'aurait pas le cœur déchiré? Qui, voyant alors les vallées pleines de catéchumènes morts, ne pleurerait pas leur perte éternelle? Qui, voyant sur le saint autel la toile tissée de l'araignée, ne verserait pas de larmes? Parce que les mariages étaient considérés comme fornications, les enfants [issus de ces mariages] étaient voués à la mort éternelle. La vie devenait la mort et la mort la perdition pour la vie future. Et une fois que ce malheur survint et gagna l'*ašxarh* des Ałuank' et la maison de Sisakan[58], nous fûmes troublé, bouleversé; hélas, nous nous lamentions tout le jour, aimant mieux mourir et être avec le Christ que vivre [ce] présent et entendre une telle avalanche de doutes à cause de cette machination qui survenait.

Jusqu'au fond du cœur, nous étions courroucé, nous nous souvînmes [alors] de la parole du Seigneur transmise à ses disciples: *le bon berger livre sa vie pour [ses] brebis*[59]; et le mercenaire [les] abandonne pour les surveiller de loin[60]. Ayant réuni la multitude des saints évêques, des saints pères et des savants *vardapet* qui étaient dans notre pays, nous nous mîmes en route, avec eux et nous nous rendîmes dans l'*ašxarh* des Ałuank'. Alors que nous étions parvenus dans le *gawaṙ* de Xač'ēn[61], vint au devant de nous, le grand, le glorieux, le vigilant de Dieu, le dévot *tēr*, l'*išxan* Grigor[62] avec les saints évêques, les moines anachorètes ainsi que les nombreux membres ecclésiastiques. [Nous] ayant reçus avec amour, il rendit grâce au Seigneur: « [le Seigneur] t'a envoyé, toi, le successeur du saint Illuminateur, à la recherche de nous qui sommes perdus, pour illuminer les longues ténèbres, supprimer le trouble de l'Église et [nous] réunir dans un même ordre, un même dogme et dans la foi du saint Illuminateur, afin que nous aussi, nous soyons comme nos Pères, pour toute éternité ».

Aussitôt, il écrivit des décrets à tous les chefs de l'*ašxarh*, qui reçurent l'ordre de convoquer un synode avec nous, dans sa maison, dans le *gawaṙ* de Xač'ēn. Une fois que chacun reçut l'ordre, de la même manière, ils devaient propager à toutes les congrégations,

---

54. Le terme de *ṙamik* désigne le cultivateur salarié d'un propriétaire foncier et par extension le « bas peuple ». Voir GARSOÏAN, *The Epic histories* (cité n. 9), p. 554.

55. Voir Step'annos Ōrbēlean, 52, p. 278: Yunan est indigne de sa fonction et le catholicos Gagik refuse de se retirer.

56. Ro 9,2.

57. 2 Co 11,28.

58. Sisakan: le terme est d'origine iranienne et désigne le Siwnik'. Il est employé pour la première fois dans *La Chronique syriaque* de Zacharie. Le premier auteur arménien à l'avoir utilisé est Movsēs Xorenac'i, I, 12, p. 41. Voir HÜBSCHMANN, *Ortsnamen* (cité n. 52), p. 263-266.

54 *Իսկ անաւրէն, չարաբարոյն Յակովբն՝ քսեալ զոմանս ռամիկս եւ զհարս խաչակրաւնս եւ զպետս գաւառին՝ կարդալ զնա անարժան կոչմանն եւ չընդունելի վերակացութիւն, եւ շփոթեալ զերկոսին կողմանսն՝ խազմնահարուստն Յակովբ՝ ինքն անհոգանայր, զի նաւահանգիստ չարասէր կամացն զխռովութիւն[1] եկեղեցւոյ համարէր, եւ ի մերժելն զպատիւն յեկեղեցականաց՝ զովանայր եւ պասքմանն դիւադատ սրտին։*

55 *Իսկ աստանաւր ապա՝ ժամանեաց մեզ ժամանակ տարակուսանաց՝ կրկին տրտմութիւն, վերստին հոգք, անպակաս ցաւք սրտի, զաւրհանապազ խուժանք խռովաբեր նամակաց, հոգք ամենայն եկեղեցեաց։* 56 *Քանզի ո՞ր[2] աչս տեսեալ զհովիւս առ հովիւս մարտուցեալ եւ գառինս գէշագէշ կեղեքեալ՝ եւ ոչ աղէխարշեսցի։* 57 *Ո՞վ տեսանէր յայնժամ զհովիտս լցեալ երախայ մեռելաւք, եւ ոչ ողբայր զյաւիտենից նոցա կորուստ։* 58 *Ո՞վ տեսանէր ի վերայ սրբոյ սեղանոյն սարդի ձգեալ քող, եւ ոչ արտասուէր. քանզի զուգաւորութիւնք ի պոռնկութիւնք համարեալ էր, վերստին ծնունդն՝ ի մեռելութիւն յաւիտենից. կեանք՝ մահ լեալ, եւ մահ՞ կորուստ առ յապագայն կեանս։* 59 *Եւ յայսմ նեղութեան եկելոյ հասելոյ ի վերայ աշխարհին Աղուանից եւ տանն Սիսկանի՝ խռովեցաք, պղտորեցաք, աւա՜ղ մահուն տուաք՝ զաւրհանապազ լաւ համարեալ մեռանել եւ ընդ Քրիստոսի լինել, քան թէ կեալ ի ներկայիս եւ լսել զայնքան աղէտ տարակուսանացս առ ոտս ընթացեալ մեքենայից։*

60 *Եւ ապա՝ իբր ի խորոց սրտէ զայրագնեալ, յիշեցաք զբանն Տեառն առ աշակերտսն աւանդեալ, թէ Հովիւ քաջ զանձն դնէ ի վերայ ոչխարաց‴, իսկ վարձկանն թողեալ զնա՝ ի բացուստ առնուցու նշմարել։* 61 *Եւ ժողովեալ զբազմութիւն սուրբ եպիսկոպոսաց եւ սուրբ հարանց եւ գիտնաւոր[3] վարդապետաց, որ էին յաշխարհիս մերում, դէմ եդեալ նոքաւք գնացաք յաշխարհն Աղուանից եւ հասեալ ի գաւառն Խաչենոյ՝ ընդ առաջ եղեւ մեզ մեծ եւ փառաւոր, աստուածապահ եւ բարեպաշտ տէր Գրիգոր իշխան, հանդերձ սուրբ եպիսկոպոսաւք եւ ճգնաւոր վանականաւք եւ այլ անթիւ եկեղեցական կարգակցաւք։* 62 *Եւ սիրով ընկալեալ գոհանայր զտեառնէ, որ առաքեաց ի խնդիր կորուսելոցս զսուրբ Լուսաւորչի աթոռակալդ, լուսաւորել զբազմամեայ խաւարն եւ բառնալ զխռովութիւն եկեղեցւոյ եւ միաբանել ի նոյն կարգ եւ ի կրաւնս եւ ի հաւատ սրբոյ Լուսաւորչին. զի որպէս էին հարք մեր, լիցո՛ւք եւ մեք մինչեւ ցյաւիտեան։*

63 *Եւ նոյն ժամայն հրովարտակս գրէր յամենայն գլխաւորս աշխարհին՝ առնուլ հրաման առնել ժողով հանդերձ մեաւք ի տան իւր, ի Խաչեան գաւառի։* 64 *Եւ ընկալեալ զհրամանս[4] իւրանման բնաւիցն, եւ ընկալեալ նմանապէս հանդերձ այն՝ աւետաւոր հրատարակել [լ]ուր[5]*

‴ Յոհան. Ժ 11

1 Ա *խռովութիւն*
2 ԱԲ *որ*
3 Ա *գիտնական*
4 Բ *զհրամանաց*
5 *լուր* ՝ՅԵՐԵՒՍ [*Գ. Տ.-Մ.*] ԱԲ *ուր*

59. Jn 10,11.
60. Ceci est une interprétation de Jn 10,13.
61. Xač‘ēn : ancien *gawaṙ* de l’Arc‘ax, région située entre le Kur et l’Araxe, à l’est du Siwnik‘. Voir HÜBSCHMANN, *Ortsnamen* (cité n. 52), n. 1, p. 240 ; 349.
62. Voir l’introduction p. 778.

qui se trouvaient dans l'*ašxarh* des Ałuank' la nouvelle de se réunir[63]. Et sur l'ordre de Dieu, immédiatement se rassemblèrent tous les Pères, les saints évêques et les prêtres savants et comme il est dit : *Où sera la charogne, là aussi les aigles se rassembleront*[64]. Il y avait parmi eux :

1. Gagik, le prétendu catholicos[65]
2. Et Petros [qui] avait été consacré par lui évêque de Gardman[66]
   Et les moines originaires de cette région :
3. Le Père Dawit', supérieur de P'ařisos[67].
4. Le Père Petros, supérieur de Kovaxełd[68]
5. Le Père Manačirh[69], supérieur du couvent Yovsēp'[70]
6. Le Père Grigorēs, supérieur de Nora[b]an[k]k'[71]
7. Le Père Simēon, supérieur de Xandonkan [Xont'avan ?][72]
8. Samuēl, prêtre de la Porte de Senek'erim[73]
9. Sup'an de Yołǰagur[74] prêtre des saints Ananianc'[75]
   Et de la région de l'*išxan* Grigor[76]
10. Le *tēr* Yovhannēs évêque d'At'ax[77]
11. Le *tēr* Yovhannēs, évêque de Mak'enoc'[78]
12. Le Père Misayēl, supérieur de Šikak'ar[79]
13. Le Père Sargis, supérieur de Ganjasar[80]

---

63. La réunion se déroula à Ardax, selon Step'annos Ōrbēlean, 52, p. 279. Ce village se trouve en Siwnik' dans le *gawař* de Čahuk, voir : *Հայաստանի և Հարակից շրջանների տեղանունների բառարան [Dictionnaire des toponymes d'Arménie et des alentours]*, 5 vol., Érévan 1986-2001 = *HŠTB*, I, p. 409.

64. Lc 17,37.

65. La numérotatio en chiffres arabes est le fait de Tēr Mkrtč'ean.

66. Gardman *gawař* de l'Utik' selon l'*Ašxarhac'oyc'*, p. 65A.

67. Ce couvent se trouve au nord-est du lac de Sewan, dans la province de Getabek, voir : *Documenti di architettura Armena. 19, Gharabagh*, Milano 1988.

68. Kovaxełd se trouve à une vingtaine de kilomètres au nord-ouest du couvent de P'ařisos, voir : la carte p. 85 de S. Karapetyan, *Հյուսիսային Արցախ [L'Arc'ax du Nord]*, RRA 6, Érévan 2006.

69. Manačirh est un nom d'origine perse, signifiant *Մանայի սերունդ կամ ծեղ* « de la race de Mana ou de la tribu de Mana », d'après *AnjB*, III, p. 192.

70. Ce couvent est cité par Movsēs Dasxuranc'i, III, 8 p. 300 ; 9 p. 303 mais sans indication de son emplacement. Nous n'avons pas trouvé de couvent portant ce nom dans la région concernée ; seule une église dédiée à Yovsēp' dans le mélikat de ǰraberd, près du village de Gyulyat'ar, non loin de Mardakert est signalée, voir : *HŠTB*, III, p. 446.

71. Un couvent Norabankk' dans le *gawař* de Sot'k' est mentionné par Step'annos Ōrbēlean, p. 514. Voir Yakobean, *Arc'ax et Utik'* (cité introduction n. 44), p. 233 ; 238.

72. Il se peut qu'il s'agisse de Xont'avan / Xont'anabak / Xont'abak / Xont'akabak, dans le *gawař* de Sot'k', voir *HŠTB*, II, p. 770.

73. Voir introduction p. 777.

առ բոլոր սուրբ ուխտս, որ էին յաշխարհին Աղուանից, եւ ի հրամանէ Աստուծոյ առ ժամայն ժողովեալ բազում հարք եւ սուրբ եպիսկոպոսունք, եւ այլ[1] գիտնական քահանայք, ըստ այնմ թէ Ուր լուծումն մարմնոյ՝ անդ եւ արծուիք հաւաքին: 65 Ընդ որս էր՝*

1. *Գագիկ կարծեալ կաթողիկոսն[2],*
2. *Եւ Պետրոս՝ [որ] ի նմանէ ձեռնադրեալն էր Գարդմանայ եպիսկոպոս,*
   Եւ վանական՝ էր որ յայնմ կողմանէ.
3. *Հայր Դաւիթ Փառիսոսայ վանական,*
4. *Հայր Պետրոս՝ Կովախեղդի վանական,*
5. *Հայր Մանաճիրհ Յուսէփու վանից վանական,*
6. *Հայր Գրիգորէս՝ Նորավանից վանական,*
7. *Հայր Սիմէովն՝ Խանդոնկան վանից վանական,*
8. *Եւ Սամուէլ երէց՝ Սեննեքերիմայ դրան քահանայ,*
9. *Եւ Սուփան՝ Յողջագուրայ սուրբ Անանիանց քահանայ,*
   Եւ Գրիգոր իշխանի կողմանէն[3].
10. *Տէր Յովհաննէս՝ Աթախա[յ] եպիսկոպոս[4],*
11. *Եւ Տէր Յովհաննէս՝ Մաքենոցաց եպիսկոպոս,*
12. *Հայր Միսայէլ՝ Շիկաքարի վանական,*
13. *Հայր Սարգիս՝ Գանձասարու վանական,*

---

* Ղուկ. ԺԷ 37

1 Ա *այլք*
2 Ա *կաթողիկոս*
3 Ա *իշխան ի կողմանէ* Բ *իշխան ի կողմանէն*
4 Ա չիք *տէր Յովհաննէս՝ Աթախա եպիսկոպոս*

---

74. Nous ne sommes pas parvenu à identifier ce lieu, mais il y a un sommet de montagne en Siwnik‘ qui s'appelle Ałǰa, à 6 km de Sisian (voir *HŠTB*, I, p. 187), peut-être que ce supérieur est originaire de cette région.

75. Voir *HŠTB*, I, p. 247, un couvent du même nom aurait été érigé par l'évêque Anania en 753, son emplacement est inconnu.

76. Voir introduction p. 778.

77. Le couvent se trouve probablement dans la région de Tigranakert. Voir *HŠTB*, I, p. 50.

78. Le couvent de Mak‘enoc‘/Mak‘eneac‘ est situé au sud-est du lac Sewan, à une heure de distance de Vanevan, dans le *gawaṙ* de Sot‘k‘ en Swinik‘. Voir *HŠTB*, III, p. 746 et YAKOBEAN, *Arc‘ax et Utik‘* (cité introduction n. 44, p. 777), p. 265.

79. Ce couvent se trouve dans le *gawaṙ* de Mec Irank‘, en Arc‘ax, sur un affluent du Kur, près de Part‘aw, d'après HÜBSCHMANN, *Ortsnamen* (cité n. 51), p. 459. Voir Movsēs Dasxuranc‘i, III, 20, p. 326.

80. Le monastère se situe entre les rives de l'Araxe et du Kur, à l'extrême est de l'Arménie [illegible] au sud-ouest du village de Van, dans le canton de Mardakert. Le monastère est attesté pour la première fois dans l'opuscule d'Anania Mokac‘i. Ganjasar est ensuite mentionné par Mxit‘ar G[illegible] comme étant

14. Le Père Manušak, supérieur de Xač'ina[81]
15. Le Père Pōłos, supérieur de Xandin [Xadavank' ?][82].
16. Le Père Gēorg supérieur, d'Oskēvank' [Ockanivank' ?][83]
17. Le Père Artawazd, supérieur d'Aycak'ar [Ick'ar][84]
18. Sahak prêtre savant que l'on appelait Fils du Forgeron
19. Le grand prêtre Vardan
20-22. Tiranun, Petros et Pōłos, prêtres de la porte
23. Le Père Step'annos que l'on surnommait le grammairien[85],
et beaucoup d'autres chefs, dont nous estimons qu'il serait superfétatoire de donner les noms, de crainte que ce discours ne soit qu'une joute poétique aux [oreilles] des auditeurs.

Ils ont lutté contre nous, durant plusieurs jours, divisés en plusieurs clans : certains étaient prêts à être les alliés de Gagik, d'autres étaient sincèrement disposés à nous honorer d'un amour juste. D'autres, cependant, ne voulaient ni de Gagik, ni de Yunan ; ils les rejetaient tous les deux et ils en désiraient un autre.

Et l'*išxan* Grigor suppliait pour que nous autorisions Gagik à être consacré une deuxième fois, en nous donnant l'exemple de l'attitude irrégulière de *tēr* Gēorg, catholicos d'Arménie, envers Yunan le catholicos des Ałuank' à cause de l'intercession du bienheureux roi Hamam. Et comme nous n'avons trouvé ni moyen, ni issue pour régler cette affaire, voyant la désunion de l'assemblée, nous eûmes alors recours aux prières. Beaucoup parmi l'assemblée invoquaient l'indignité de Yunan et la conduite digne de mérite de Gagik.

Alors quelle issue à ces dilemmes ? D'une part, il ne leur était pas possible d'abandonner un homme taché, d'autre part, ils n'en voulaient pas. En effet, lorsque ce qui est de Dieu n'est pas là, ce qui est, n'est pas rien [pour autant]. Pour accorder une deuxième consécration à un orthodoxe, d'après les saints canons, nous reçûmes l'ordre de défaire les deux [consécrations]. Devant [leur] refus, nous prononçâmes des anathèmes violents, véhéments et brûlants contre la maison des Ałuank' du fait que des évêques avaient accepté la consécration du catholicos, dont nous raconterons en d'autres temps les causes.

Mais [je me dois] d'ajouter à mes propos [quelques mots] afin d'être en accord à l'esprit des événements.

le panthéon des išxan de Xač'ēn au XIIe siècle. Seule une église, édifiée au XIIIe siècle, est conservée jusqu'à nos jours. Voir M. NASRAT'YAN et J.-M. THIERRY, Le couvent de Ganjasar, *REArm*, n. s., 15, 1981, p. 289-316.

81. Nous ne sommes pas parvenu à situer ce couvent.

82. Peut-être Xadavank'/Xat'ravank'/Xadari vank' aux environs de Mardakert, voir : *HŠTB*, II, p. 614, 619.

83. Il se peut qu'il s'agisse du couvent d'Ockanivank'/Ōčkanvank', au nord du village de Patara, non loin de Stepanakert sur la rive gauche d'un affluent de la rivière Gagar. Voir J.-M. THIERRY, *Églises et couvent du Karabagh*, Antélias 1991, p. 160.

14. Հայր Մանուշակ՝ խաչինայ վանական,

15. Հայր Պաւղոս՝ խանդին վանից վանական,

16. Հայր Գէորգ՝ Ոսկէվանից վանական,

17. Հայր Արտաւազդ՝ Այծաքարայ վանական,

18. Եւ Սահակ քահանայ գիտնական՝ որ կոչի Դարբնորդի,

19. Եւ Վարդան քահանայ,

20-22. Տիրանուն եւ Պետրոս եւ Պաւղոս՝ դրան քահանայք,

23. Հայր Ստեփաննոս՝ որ կոչէր Քերական, եւ այլ բազում գլխաւորք,
զորոց աւելորդ համարեցաք յիշատակել զանուանսն, զի մի՛ յագեցումն բանիցն
զպատերազմն արասցէ լսաւղացն, զբանաստեղծութեան զհանդէս։

66 Եւ բաժամտաբար ոգորեալ ընդ մեզ զաւուրս բազումս այլ եւ այլ մասամբ, զի էին ոմանք ի թիկնածութիւն հաւանեալ Գագկայ, իսկ ոմանք զմերն եւ զմեզ յաւժարէին իրաւահարկ սիրով պատուադրել։ 67 Իսկ այլք ո՛չ զԳագիկ եւ ո՛չ զՅունան, այլ այլոյ ակն եդեալ նշկահէին զերկոսեանն։

68 Իսկ իշխանն Գրիգոր աղաչէր, զի զԳագիկ երկրորդ անգամ ձեռնադրեալ թողումք[1] նմա, ուրինակ մեզ տալով եւ ուճ անհաւանութեան զարարեալ տեառն Գէորգայ Հայոց կաթողիկոսի առ Յունան Աղուանից կաթողիկոս, ի ձեռն երանելոյ թագաւորին[2] Համամայ բարեխաւսութեան։ 69 Եւ իբրեւ ոչ գտանէաք հնարս ելիցն վճարման իրացն կատարիլ, եւ տեսեալ զանմիաբանութիւն ժողովոյն՝ ապա յաղաւթս ապաւինէաք, քանզի զՅունան յոլովք ի ժողովոյն անարժան կարդային եւ զԳագիկ վարիւք արժանաւոր։

70 Իսկ զի՞նչ ապա՛ տարակուսիս այսորիկ ելս. զարատաւորն թողուլ չէ մարթ, եւ զի՝ եւ հաւանէին իսկ ոչ։ 71 Զի յորժամ ա՛յն ինչ, որ յԱստուծոյ իցէ՝ անդ չիցէ ինչ, որ իցեն ինչ՝ ոչինչ չիցէ։ 72 Եւ զերկրորդ ձեռնադրութիւն տալով ուղղափառին՝ ի սուրբ կանոնաց երկոքեան լուծման առնուաք հրաման։ 73 Եւ ընդունել ո՛չ իշխէաք՝ յաղագս հրահոսան եւ անբաւ սաստիկ նզովիցն, որ կարգեալ էր ի տանն Աղուանից, յաղագս զառ ի նոցին եպիսկոպոսացն ձեռնադրե[ա]լ կաթողիկոսն ընդունել, զոր յայլում ժամու եւ զպատճառսն ասասցուք։

74 Այլ մեր զնովիմբ ածեալ զբանս՝ առ որ բանս է, զմիտս իրիս յարմարեսցուք։

1 Ա. թողուք
2 Ա. թագաւորի

84. Le couvent Aycak‘ar / Ick‘ar, sur la rive gauche de la rivière T‘art‘aṙ, dans la région de Mardakert, près de Hat‘erk‘, voir : *HŠTB*, V, p. 686.

85. Plusieurs *vardapet* célèbres, à cette époque, portent le nom de Step‘anos ; celui qui nous paraît le plus vraisemblable est Step‘anos, évêque de Mokk‘ qui commanda à Grégoire de Narek *Le panégyrique de la sainte Croix d'Aparank‘*.

Nous exigions de Yunan, celui que nous avions consacré et qui paraissait être indigne, ainsi que de Gagik, qui avait été institué sans Dieu et sans les saints canons, de se démettre. Nous choisîmes [Gagik] et d'autres qui étaient modestes parmi l'assemblée; une fois seuls, nous mîmes en avant le précepte canonique, nous jetâmes la honte sur les hommes, nous leur rappelâmes le souvenir de la crainte du tribunal à venir. Et [Gagik], tandis qu'il revenait à la raison et sortait de son sommeil, se repentait et avouait dès lors garder le silence sur sa prétendue fonction au catholicossat. Le cœur brisé, il fit repentance, mais à cause de la vaine ambition des honneurs et excité par le malin, le pervers, l'héritier des Enfers, Yakovb, [Gagik] dissimula dans la chambre de son cœur le venin au souffle mortel de sa méchante arrogance. Avec des paroles dignes d'un serpent, il nous supplia, nous ainsi que les *išxan*, de rentrer dans l'intervalle dans notre *ašxarh*, tandis qu'ils examineraient chaque [candidat] jusqu'au tréfonds de leur âme et [qu'ils rechercheraient] qui pourra porter l'ordre de Dieu et assurer la direction de l'assemblée. Ensuite ils l'enverraient, suivant la règle, pour être consacré selon saint Grigor, dans la principauté du *tēr* Abas, roi d'Arménie, comme cela se faisait depuis le commencement et comme cela était écrit dans l'*Histoire* des Ałuank'.

Nous crûmes en leurs propos et nous acceptâmes de rentrer, mais nous leur demandâmes l'*Histoire* des Ałuank' pour étudier l'origine et les circonstances de leur illumination. Car çà et là, certains embrasaient [les esprits, prétendant] que la lumière qui existait dans la maison des Ałuank' était plus ancienne que celle des Arméniens; [qu'elle avait eu lieu] à l'époque du saint Illuminateur, durant la dix-septième année de Trdat[86], le roi d'Arménie. [Les Ałuank'] ne nous laissèrent pas consulter [l'*Histoire*], car elle montrait que la maison des Ałuank' [avait le rang] d'archevêché et la maison d'Arménie [le rang] de patriarcat; sachant leur position inférieure, ils dissimulèrent l'*Histoire des Ałuank'*.

Celui qui attrape les sages à leur astuce [87] nous visita et nous rendit justice; en effet, on nous apporta à l'improviste un livre de Jean Chrysostome[88]. L'ayant lu[89] durant la nuit, il advint, par la grâce du saint Esprit, comme on dit, que le Seigneur [avait décidé] de donner les causes de repos à nos souffrances, car il y était écrit la cause de l'illumination [des Ałuank'] (que nous aimions), que nous souhaitions et que nous désirions voir.

Ayant lu l'exemplaire, nous comprîmes le lien que nous chérissions. [Il était écrit] de cette manière: après l'apôtre Barthélémy (Bardułimēos)[90] et après Thaddée (T'adēos)[91], après l'an 266, la dix-septième année [du règne] de Trdat roi d'Arménie et d'Uṙnayr[92] roi des Ałuank', se présenta sur le trône de ces apôtres, le *tēr*, saint Grigor l'Illuminateur d'Arménie, de la lignée des Surean Palhaw Aršakuni. L'idolâtrie existait encore sous les rois d'Arménie et des Ałuank', Trdat et Uṙnayr. Avec des larmes qui chassent les démons, dans la fosse venimeuse, après y

86. Trdat (298-330?): premier roi chrétien d'Arménie réinstallé sur le trône par l'empereur Dioclétien après la paix de Nisibe en 298. Voir *AnjB*, V, p. 175-177.

87. 1 Co 3,19.

88. Patriarche de Constantinople (398-404) dont les textes furent traduits en arménien dès le ve siècle.

89. Tēr Mkrtč'ean propose de lire éventuellement « կարդալոյ ».

90. Saint Barthélémy est présenté officiellement comme le fondateur de l'Église arménienne dans l'*Histoire* de Yovhannēs Drasxanakertc'i, qui est le premier patriarche à se présenter comme son successeur. Voir M. VAN ESBROECK, La naissance du culte de saint Barthélémy, *REArm*, n. s., 17, 1983, p. 171-205.

75 *Ապա հարկէաք զՅունանն՝ առ ի մէնջ ձեռնադրեալ եւ անարժան երեւեալ՝ լուծանել, եւ զԳագիկն, որ առանց Աստուծոյ էր կարգեալ եւ սուրբ կանոնաց՝ զնա եւ զայլս որք համեստագոյնք էին ի ժողովոյն ընտրեցաք, եւ առանձնացեալ դնէաք առաջի զկանոնական հրաման, արկանէաք զամաւթ մարդկան, յիշեցուցանէաք[1] եւ զահ հանդերձեալ ատենին։ 76 Իսկ նա, իբր զգաւնացեալ եւ զարթուցեալ ի քնոյ, ասէր՝ մեղա՛յ, եւ խոստովանէր լռել յայնմհետէ ի կարգէ կարծեալ կաթողիկոսութեանն։ 77 Եւ թէպէտ եւ սիրտն բեկանէր եւ ի զղջումն հատանէր, այլ սակայն առ սնոտի փառամոլութեանն պատիւ [ի] սադրելոյ չարասէր եւ կորստազմայլ գեհենաժառանգն Յակովբայ՝[2] զոխորտս չարութեանն եւ զմահաշունչ դեղն ի սրտին գործարանի քողաբորբէր։ 78 Եւ սողաբայիկ բանիւք աղաչէր զմեզ՝ հանդերձ իշխանաւքն՝ դառնալ մեզ յաշխարհն մեր առ անգամ մի, մինչ զի խուզեալ քննեսցեն զիւրաքանչիւր ոք ի ներանձնաւորիցն, որ կարիցէ բառնալ զկարգն Աստուծոյ՝ զտեսչութիւն ժողովոյն՝ եւ առաքեսցեն ըստ աւրինին, եւ ձեռնադրել ի Սուրբն Գրիգոր, յիշխանութիւնն տեառն Աբասայ Հայոց թագաւորի, որպէս եւ էր ի սկզբանէ լեալ եւ կարգեալ[3] ի Պատմութեանն Աղուանից։*

79 *Իսկ մեք հաւանէաք առ ի նոցանէ ասելոյն, յանձն առնուաք դառնալ եւ խնդրէաք ի նոցանէ զՊատմութիւնն Աղուանից՝ ուսանել զսկիզբն լուսաւորութեան նոցա, թէ զի՞նչ պատճառաւ։ 80 Քանզի ոմանք այսր անդր արծարծէին ունել զլուսաւորութիւն տանն Աղուանից նախագոյ լեալ քան զՀայոցս[4], որ ի սուրբ Լուսաւորչէն, .է. եւ ի .ժ. ամին Տրդատայ Հայոց թագաւորի։ 81 Եւ ոչ ետուն մեզ տեսանել, քանզի ցուցանէր զտուն Աղուանից՝ արքեպիսկոպոս եւ զտունս Հայոց՝ պատրիարգ, եւ զառ ինքեանս գիտելով զմասն խոնարհութեան՝ գրաւեալ գաղէին զՊատմութիւնն Աղուանից։*

82 *Իսկ որ ըմբռնէ զիմաստունս ի խորագիտութեան*, ինքնին յայց ելեալ՝ արար մեզ իրաւունս, քանզի եկին բերին յեղակարծս գրքունս ինչ Յովհաննու Ոսկեբերանի, կարդալով վասն գիշերոյն ժամու, եւ – իբրեւ ի Հոգւոյն շնորհաց գոյ, ասել, զեղեալսն, թէ մերոյ աշխատութեանն պատճառս հանգստեան տալով Տեառն – գրեալ ի նա զպատճառս լուսաւորութեանն, զոր սիրէաք, որում եւ ցանգորդն էաք տեսութեան։*

83 *Եւ կարդացեալ զպատճէնն՝ վերահասու եղեաք շարամանութեանն, զոր սիրէաք, որ ունէր զայս ձեւ աւրինակի, թէ Յետ առաքելոյն Բարդուղիմէոսի եւ Թադէոսի զկնի .ՄԿԶ. ամի, .է. եւ ի .ժ. ամին Տրդատայ Հայոց թագաւորի եւ Ուռնայրի Աղուանից թագաւորի, ընծայի յաթոռ նոցին առաքելոցն՝ Սուրեան Պալհաւ Արշակունին, յազգէ տէր սուրբ Գրիգորի Լուսաւորչին Հայոց, ի կռապաշտութեանն դեռ գոլով Տրդատայ եւ Ուռնայրի՝ Հայոց եւ Աղուանից թագաւորաց։ 84 Եւ այսահալած[5] արտասուաւք ի խորս թիւնաւորացն յամելով[6] եռահնգեալ*

* Կորնթ. Գ. 10, Յոբ. Ե 13

1 Ա *յիշեցուցնէ ոք*
2 Ա *յկբ*
3 Ա *ի կարգեալ*
4 Ա *հայոց*
5 ԱԲ *այս հալած*
6 ԱԲ *յամենելով*

91. Thaddée : l’un des douze apôtres (Mt 10,3) ou l’un des soixante-douze disciples (Lc 10,1) ; voir M. Van Esbroeck, Le roi Sanatrouk et Thaddée, *REArm*, n. s., 9, 1972, p. 241-283.
92. La conversion du roi des Ałuank‘ aurait donc eu lieu dans les années 315-316.

être demeuré pendant quinze ans, là, il fit briller les peuples Ask'anazean[93] [en les sortant] des vapeurs ténébreuses de l'idolâtrie – lui qui n'est pas mort dans les tortures, il donna la mort à ce prince du monde, Satan et ses suppôts – et recouvrit de poils de sanglier impur et dota d'un groin le courageux, le grand, qui sacrifiait aux idoles, Trdat, le roi d'Arménie. La grâce fut accordée de nouveau par le Christ qui la distribue, à la suite des visions de Xosroviduxt[94]. On n'avait rien trouvé pour le guérir de la possession, si ce n'est la main de saint Grigor [qui se trouvait] dans la fosse des [animaux] venimeux. En effet [la grâce] qui avait préservé des attentions du roi celui dont on avait oublié le nom, opéra le salut du roi grâce à ses prières. Une fois sorti, il pria pour lui, il [le] guérit et le baptisa au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Là-bas, le bienheureux roi Trdat l'honora grandement, comme le grand pontife Aaron (Aharon)[95], d'une parure magnifique entourée de doubles [épaulettes] portant l'éphod orné de six pierres, pour être à l'avenir l'image du pontife du Christ. [C'est ainsi que] son Illuminateur fut gratifié d'un [tel] honneur.

C'est pour cette raison que, quand le puissant, l'honorable, le vaillant et le courageux roi des Ałuank', Uṙnayr entendit les prodiges qui avaient eu lieu, il vint et vit le pontife de Dieu, les choses merveilleuses qui avaient été accomplies et le roi devenu croyant. Frappé de stupeur, il glorifia le Dieu de Trdat, créateur du ciel et de la terre, crut à la très Sainte Trinité, reçut le baptême des mains mêmes de saint Grégoire l'Illuminateur, le trois fois bienheureux patriarche d'Arménie; et il lui demanda de consacrer de ses saintes mains, un patriarche pour son propre pays.

Le saint patriarche Grigor[96] d'Arménie y consentit et conféra la charge d'évêque à un homme bienheureux, originaire de la ville de Rome (Hṙom) qui était venu avec le roi Trdat[97]. L'ayant pris avec lui, il retourna dans son pays dans une grande joie, comme s'il avait mis la main sur un butin constitué de nombreux trésors spirituels. Immédiatement imitant le zèle du saint roi d'Arménie Trdat, le saint homme Uṙnayr, roi des Ałuank', supprima les ténèbres de l'idolâtrie dans son pays. Il érigea des églises, institua des prêtres et [fonda] des écoles à l'enseignement inspiré de Dieu. Il respectait et honorait doublement son archevêque, qui avait été consacré par saint Grigor, le patriarche d'Arménie. À cause de cela et de cette illumination, le pays d'Arménie, ainsi que [celui] des Ałuank', demeurait et vivait dans une même fraternité. Comme l'avait organisé saint Grigor, la consécration de la maison des Ałuank' était faite par le patriarche d'Arménie, qui siégeait sur le trône de saint Grigor l'Illuminateur. Les Arméniens et les Ałuank' vécurent en harmonie pendant 440 ans jusqu'à l'époque du vingt-cinquième catholicos, c'est-à-dire le catholicos d'Arménie Abraham[98].

93. Ask'anazean : les peuples issus d'Achkenaz (Gn 10,3), fils de Gomer, fils de Japhet, fils de Noé. Koriwn est le premier à avoir proclamé Achkenaz ancêtre des Arméniens (I, p. 22-23).

94. Xosroviduxt : fille du roi Xosrov, sœur de Trdat, avertie par un ange chargea un de ses nobles, Awṭā de tirer Grégoire de la fosse où Trdat l'avait jeté. Voir M. Van Esbroeck, Un nouveau témoin du livre d'Agathange, *REArm*, n. s., 8, 1971, § 134-140, p. 53-54.

95. À propos d'Aharon, frère de Moïse, voir les chapitres 4 à 39 de l'Exode.

96. Les manuscrits ont Grgrs, l'éditeur a compris Grigorios.

97. Voir J.-P. Mahé, L'historiographie arménienne de la conversion des Albaniens, *Annuaire de l'EPHE, Section des sciences historiques et philologiques* 139 (2006-2007), 2008, p. 32-35, selon lui, la

ամովք՝ ստանաւր արտափայլեաց զԱսքանազեանս ազնի կռապաշտութեանց դիւցախաւար ճենճերոց,– անմահացեալ ի տանջանս եւ մահացուցեալ զիշխան աշխարհիս՝ զսատանայ եւ զկամարարս նորին,– զարի եւ զմեծ հսկայն, զդիւցազոՆ Տրդատ Հայոց թագաւոր, անմաքրից գաղափարեալ կնճթակերպ խոզիցն վարսիւք։ 85 *Որով եւ կրկին ընկալեալ եղեւ շնորհ ի շնորհաբաշխն Քրիստոսէ ի ձեռն երազոցն Խոսրովիդխտոյ, ո՛չ այլազգ գտանել բուժել յախտիցն դիւաբախութեանց, թէ ոչ աղաւաղելոյն ի խորս թիւնաւորացն սրբոյն Գրիգորի ձեռամբ։* 86 *Յաղագս որոյ եւ զանյիշատակն ի թագաւորին խնամոցն պահեալ՝ փրկութիւն աղաւթիւք նորին գործեաց թագաւորին։* 87 *Որոյ ելեալ՝ աղաւթէր վասն նորին եւ բժշկեալ մկրտէր յանուն Հաւր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ*[1]*։* 88 *Զոր եւ անդանաւր նորին երանելոյն Տրդատայ թագաւորին գերապատուեալ զնա խորաշքեղ զարդիւք համգունակ Ահարոնի քահանայապետի, վակասակիր երկակի վեց ակամբ շարառութեամբ, բերել զաւրինակ ապագայիցն զքահանայապետին Քրիստոսի, շնորհեալ պատիւ իւրոյ Լուսաւորչին։*

89 *Վասն այսորիկ լուեալ զաւրեղ եւ պատուական, արի եւ քաջ արքայն Աղուանից Ուռնայր՝ հետեւէր ի տեսիլ սքանչելեացն եղելոց, զոր լուաւ, եւ եկեալ ետես զքահանայապետն Աստուծոյ եւ զիրս սքանչելեացն եղեալ եւ զթագաւորն հաւատացեալ։* 90 *Զահի հարեալ փառաւորէր զԱստուածն Տրդատայ, զարարիչն երկնի եւ երկրի, եւ հաւատայր յամենասուրբ Երրորդութիւնն, եւ մկրտէր ի ձեռաց սրբոյ Լուսաւորչին Գրիգորի Հայոց պատրիարգի երիցս երանելոյ, եւ խնդրէր նորին սուրբ ձեռաց ձեռնադրութեամբ հայրապետ ինքեան աշխարհին։*

91 *Որում հաւանեալ ձեռնադրեաց պատրիարգն Հայոց սուրբն Գրիգորիոս, զայր մի երանելի, յեպիսկոպոսութիւն ի Հռոմ քաղաքէ, որ եկեալ էր ընդ Տրդատայ արքայի։* 92 *Զոր առեալ դառնայր յաշխարհ իւր մեծաւ խնդութեամբ, իբրեւ գտեալ աւար*[2] *բազում հոգեւոր գանձուց։* 93 *Եւ նոյն ժամայն նախանձախնդիր եղեալ սրբոյն Տրդատայ Հայոց թագաւորի՝ սուրբ այրն Ուռնայր Աղուանից թագաւոր բառնայր զխաւար կռապաշտութեանց [յ]իւրոյ աշխարհէն եւ շինէր եկեղեցիս եւ հաստատէր քահանայս եւ դպրոցս աստուածաշունչ ուսմանց։* 94 *Եւ պատուէր կրկին կրկին*[3] *պատուով զարքեպիսկոպոսն իւր, զձեռնադրեալն ի սրբոյն Գրիգորէ՝ Հայոց պատրիարգէ։* 95 *Յաղագս որոյ եւ յայս լուսաւորութեան եկաց տեւեաց աշխարհս Հայոց եւ Աղուանից միակամ եղբայրութեամբ, որպէս եւ կարգեաց սուրբն Գրիգոր – լեալ ձեռնադրութիւն տանն Աղուանից ի Հայոց հայրապետէն, որ նստէր յաթոռ սրբոյն Գրիգորի*[4] *Լուսաւորչին – զամս չորեք .Ճ. եւ .Խ. ի ժամանակս .ԻԵ. կաթողիկոսի, մինչեւ գտէր Աբրահամ Հայոց կաթողիկոս։*

---

1 Բ չիք *սրբոյ*
2 Ա *աւուր*
3 Ա *մի կրկին*
4 Բ չիք *գրիգորի*

---

tradition mentionnée par Anania Mokac‘i provient d’une lettre de Giwt d’Arahez adressée au roi Vač‘ē II, conservée dans Movsēs Dasxuranc‘i (I, 11, p. 17-28) selon laquelle Grégoire l’Illuminateur donne au roi Uṙnayr un de ses diacres qui était venu avec le roi Trdat de Rome (Hṙom) et l’ordonne évêque [des Aluank‘]. Anania Mokac‘i, reprend dans ces quelques lignes toutes les traditions conservées dans Movsēs Dasxuranc‘i (hormis l’évangélisation d’Ełišē) sur les origines de la conversion des Ałuank‘, comme l’écrit J.-P. Mahé, « traditions du viiie siècle, déformant la réalité afin de justifier le contrôle exercé par la hiérarchie arménienne sur l’église albanienne […] ainsi que la politique d’arménisation initiée par Vač‘agan le Pieux dès 484 ».

98. Abraham Ier (607-611 ?) est le vingt-sixième catholicos d’Arménie, si l’on ne tient pas compte de Mesrop Maštoc‘ (438-439) *locum tenens* de Sahak Ier et Vrt‘anēs K‘ert‘oł (604-607) *locum tenens* de Movsēs II Ełivardec‘i. Voir Mahé, L’Église arménienne (cité introduction n. 69), p. 533.

Hélas, ici que de malheureux souvenirs! Parce qu'à cette même époque les Ibères s'éloignèrent de la communauté des Arméniens et se perdirent; fiers, ils devinrent aveugles aux commandements, tournèrent le dos au Père de la Foi. Ils s'écartèrent comme des ingrats et des rebelles, ils se plurent à être les compagnons de Chalcédoine, modifiant les décisions des Pères, abandonnant l'enseignement de [leur] enfance et oubliant le pacte divin[99].

Dans la dix-neuvième année du catholicos Abraham[100], l'empereur des Romains Maurice (Mōrik)[101] institua comme catholicos d'Arménie, tēr Yovhan de Gogovit (Gogayovit)[102] dans la partie grecque du pays[103], à l'époque d'Abraham[104].

Et l'archévêque des Ibères, Kiwrion[105], à cause d'un prétexte infime et à cause de [son] ambition, se sépara de l'Arménie et reconnut l'hérésie chalcédonienne. *Tēr* Abraham, catholicos d'Arménie, lui écrivit de nombreuses [lettres, lui demandant] de se détourner de ce faux chemin, mais [Kiwrion] ne le voulut pas car il était fortement imprégné par l'hérésie chalcédonienne[106].

Et le métropolite des Ałuank'[107] qui avait été consacré par le catholicos d'Arménie Abraham mourut, tandis que se divisait le patriarcat d'Arménie.

La maison des Ałuank' s'insurgea contre l'Arménie désunie, elle jalousa Kiwrion et consacra elle-même son catholicos. En peu de temps, [les Ałuank'] se souillèrent pendant vingt-huit ans jusqu'à la mort de *tēr* Abraham et de *tēr* Yovhannēs, deux seulement s'étant auto-proclamés catholicos de la maison des Ałuank'[108].

Après la mort des patriarches d'Arménie, succéda sur le trône de saint Grigor *tēr* Komitas[109] d'Aragacotn[110]; il régna seul sur le patriarcat divisé de la maison d'Arménie. Il érigea un martyrium [dédié] à sainte Hṙip'simē[111]. Il suivait les mœurs vertueuses, il était très versé dans les écritures divines. Il priait sans cesse Dieu, le jour, la nuit afin d'unir [à lui] le membre qui avait été séparé du saint giron paternel du saint Illuminateur. Il récolta le fruit de ses prières.

---

99. À propos de la séparation des Églises arménienne et géorgienne en 608-609, voir, le chapitre « L'éclatement de l'union transcaucasienne », p. 283-353 de GARSOÏAN, *L'Église arménienne* (cité n. 18).

100. C'est sous le prédécesseur d'Abraham I[er] (607-611 ?), Movsēs II (574-604), que l'on procéda à l'élection d'un anti-catholicos, Yovhannēs Bagaranc'i, créant ainsi un schisme au sein de l'Église arménienne, jusqu'en 610-611, date à laquelle les Perses arrêtèrent Yovhannēs pour le déporter à Hamadhan. Voir MAHÉ, L'Église arménienne (cité introduction n. 69), p. 462-463.

101. Maurice (582-602).

102. Kogovit/Gogovit: voir *Ašxarhac'oyc'* (p. 69, 70-70A) et HÜBSCHMANN, *Ortsnamen* (cité n. 52), p. 362; 364-365.

103. En 591, un traité entre Byzantins et Perses donna à Byzance la quasi-totalité des territoires arméniens à l'exception des régions situées au nord-est des rivières Hrazdan et Azat. L'expression « partie grecque » désigne le territoire arménien sous l'autorité de l'empire byzantin.

104. Le texte comporte des impossibilités historiques évidentes. Il faudrait lire Movsēs au lieu d'Abraham.

105. Kiwrion siégea comme catholicos des Ibères vers 599-607 ou 595-610.

106. Ces lettres sont conservées dans *GT'*, p. 316-318; p. 333-335; p. 339-345 et traduites dans GARSOÏAN, *L'Église arménienne* (cité n. 18), p. 547-551; p. 560-565; p. 565-576.

107. S'agit-il de Viroy (596-629) ?

96 Աւա՜ղ ապա աստանաւր յիշատակիս, քանզի ի սորին ժամանակս ի բաց կացին Վիրք ի միաբանութենէ Հայոց եւ կուրացան, շլացան կորոզնիք ի պատուիրանէն, եւ թիկունս[1] դարձուցեալ ապաբանեցին հաւրն հաւատոյ: 97 Եւ ընտրեցան որպէս ապերախտք եւ անհնազանդք, եւ հաճեցան լինել կցորդ Քաղկեդոնի, փոխեալ զսահման հարցն. Թողեալ զուսումն մանկութեան եւ մոռացեալ զուխտն աստուածեղէն[***]:

98 Եւ ի .ԺԹ. ամին Աբրահամու կաթողիկոսի զտէր Յոհան, ի Գոգայովտէ, Մաւրիկ կայսր Հոռոմայեցւոց կացուցանէ կաթողիկոս Հայոց ի բաժնին Յունական կողմանն, ի ժամանակս Աբրահամու:

99 Իսկ Կիւրիոն[2] Վրաց արքեպիսկոպոսն յաղագս դոյզն պատճառի՝ աղագաւ փառամոլութեան բաժանեալ ի Հայոց՝ խոստովանէր զաղանդն Քաղկեդոնի: 100 Որ բազում անգամ գրեաց առ նա տէր Աբրահամ Հայոց կաթողիկոսն՝ դառնալ նմա ի մոլար ճանապարհէն, եւ ոչ կամեցաւ, զի յոյժ ներկեալ էր աղանդովն[3] Քաղկեդոնի:

101 Եւ յերկփեղկել հայրապետութեանն Հայոց վաղճանէր մետրապաւլիտն[4] Աղուանից, ձեռնադրեալն յԱբրահամայ Հայոց կաթողիկոսէ:

102 Իսկ տանն Աղուանից՝ նշկահեալ զանմիաբանութիւնն Հայոց, նախանձեալ ընդ Կիւրիոն[5] եւ ինքեանք ձեռնադրեցին ինքեանց կաթողիկոս, եւ շաղեցան սուղ ինչ ժամանակս՝ զամս .ԻԸ., մինչեւ ի վաղճանիլն տեառն Աբրահամու եւ տեառն Յովհաննայ, երկուս միայն լեալ ի տանն Աղուանից անձամբ կաթողիկոս:

103 Եւ յետ մահուանն Հայոց հայրապետացն՝ յաջորդէ զաթոռ սրբոյն Գրիգորի տէր Կոմիտաս յԱրագածոտանէ[6]. եւ սա միապետեաց զբաժանեալ հայրապետութիւն տանս Հայոց: 104 Սա շինեաց զվկայարան սրբոյն Հռիփսիմէի: 105 Սա էր առաքինաջան վարուց յաւէտ հետեւող եւ յոյժ ակահ աստուածային գրոց: 106 Եւ աղաչէր զԱստուած զաւրհանապազ ի տուէ եւ ի գիշերի միաբանել զանդամն որոշեալ [ի] սուրբ հայրենի գրկացն սրբոյ Լուսաւորչէն, որ էառ իսկ զպտուղ աղաւթիցն:

*** Ը[illegible]. Բ 17

1 Ա ի թիկունս
2 Ա կիւրոն
3 ԱԲ յաղանդովն
4 ԱԲ նետրապաւլիտն
5 Ա կիւրոն
6 Ա յարագածոտնէ

108. Peut-être Zak‘aria II (629-644) et Yovhan II (644-671), si l’on en croit le récit du catholicos Simēon Erewanc‘i (1763-1780).

109. Komitas exerça le pontificat de 611 à 628. Son intronisation officielle par les autorités perses date de 614, après le synode de Ctésiphon. Voir MAHÉ, L’Église arménienne (cité introduction n. 69), p. 463-465.

110. Aragacotn : voir HÜBSCHMANN, *Ortsnamen* (cité n. 52), p. 397. Komitas était originaire du village d’Ałc‘k‘.

111. D’après Yovhannēs Drasxanakertc‘i, 17, p. 95-97, Komitas aurait été portier du martyrium des saintes Hṙip‘simeank‘ et ensuite évêque des Mamikonean du Tarōn. C’est durant son pontificat qu’il fit rénover le martyrium des saintes qui « auparavant était un édifice sombre et de petite taille ». Voir Pseudo-Sebēos, *Պատմութիւն Սեբէոսի [Histoire de Sebēos]*, éd. G. V. Abgaryan, Érévan 1979, 35-37, p. 116-121.

En effet la troisième année de son pontificat, le patriarche insoumis des Aluank‘ mourut[112]; on peut dire que la grâce de l'Esprit réveilla l'esprit des *išxan* engourdi comme par des vapeurs d'alcool. Ils prirent conscience de leur salut et de nouveau acceptèrent et demandèrent que leur catholicos soit consacré par saint Komitas, le successeur du saint Illuminateur[113].

Et lui, comme un père très miséricordieux, ne gardait aucun ressentiment et ne se fâchait jamais, mais il procéda vite à la consécration; il régnait seul et exhortait [les fidèles] par des propos de *vardapet*; il rétablissait fermement l'union. Et ainsi pendant quatre-vingt-deux ans, l'organisation sainte et orthodoxe dura et perdura pendant [le pontificat] des sept héritiers du saint Illuminateur[114], jusqu'à *tēr* Ełia[115], catholicos d'Arménie, qui était le trente-quatrième après saint Grigor.

Mais ici, Satan à l'origine du mal [se manifesta encore une fois] par l'entremise de la femme à la fourberie insidieuse et flagorneuse; lui qui avait incité à la révolte celle qui avait été créée à partir d'une côte, lui faisant miroiter l'espoir [d'être égale] à Dieu. [Comme pour celle] qui a rejeté le précepte originel, on décréta: Il te dominera et [ta] vie terrestre sera vile, tu seras maudite à cause de tes fautes, tu n'auras plus de plaisir jusqu'à la fin; d'amères blessures germeront sur toi, à la place des lieux douillets de repos royaux couverts de fleurs variées et colorées; tu connaîtras la peine du labeur et les affres du deuil, tu mangeras la nourriture des bêtes, tes mauvais vêtements se décoloreront rapidement et <... ?> tant que tu demeureras là sur cette terre. Toi qui as été créée par le Créateur, tu recevras le châtiment pareil au crachat des serpents venimeux[116].

En effet, quand le patriarche des Aluank‘ mourut, [Satan] reprit souffle à travers une dame[117] de l'*ašxarh* des Aluank‘ qui, comme animée par un esprit diabolique[118], pour ainsi dire, se prit d'amour pour un évêque[119] de l'*ašxarh* des Aluank‘. [Celle-ci] de son propre

---

112. La troisième année du pontificat de Komitas, le catholicos des Aluank‘ était Viroy (596-629). D'après Movsēs Dasxuranc‘i, II, 14, p. 149-163 et Kirakos Ganjakec‘i, 1 p. 54; 10, p. 195, il resta prisonnier jusqu'en 628, à la cour du roi de Perse Xosrov II (590-628). Anania Mokac‘i considère-t-il que Viroy est « mort » en tant que catholicos des Aluank‘, du fait de son emprisonnement?

113. Deux sources, outre Anania Mokac‘i, parlent du ralliement des Aluank‘ à l'Église arménienne à l'époque de Komitas: la chronique du catholicos ibère Arsen Sapareli et l'*Histoire* du Pseudo-Sebēos. D'après Arsen Sapareli (chap. 6, § 1, trad. J.-P. MAHÉ, Arsen Sapareli : sur la séparation des Géorgiens et des Arméniens, *REArm*, n. s., 32, 2010, p. 107-108): «Après Abraham siégea Komitas, qui était riche et esclave des vêtements et des bêtes de somme, ornant le sommet de sa crosse de pierres précieuses de béryl. C'est lui qui, plus que tous, ajouta à la querelle concernant le concile de Chalcédoine. Plaçant sept évêchés sous l'autorité du catholicos de Her [Aluank‘], il se le rallia et lui fit anathématiser le concile de Chalcédoine. Il donna une croix à l'évêque de Siwnik‘ pour lui permettre de marcher précédé d'une croix comme un catholicos. Il lui agrandit son diocèse. Semblablement, il agrandit ceux d'autres évêques, de façon que toute l'Arménie s'unît pour s'opposer au concile de Chalcédoine». D'après Pseudo-Sebēos, 46, p. 148-161, le *marzpan* Smbat Bagratuni qui était le conseiller du roi de Perse, Xosrov II, le convainquit de convoquer un synode à Ctésiphon qui déclara que la confession de foi arménienne est la seule confession de foi chrétienne autorisée dans l'État iranien. Étaient présents à ce synode, le catholicos Viroy, Zacharie de Jérusalem, l'évêque arménien Komitas, le philosophe d'Alexandrie... La date de ce synode pose problème. Voir: FLUSIN, *Saint Athanase le Perse* (cité introduction n. 69), II, p.114-118 et MAHÉ, L'Église arménienne (cité introduction n. 69), p. 463-464 font osciller la date du synode entre 609 et bien après 614, date de la prise de Jérusalem par les Perses. C'est durant ce synode que Viroy fut contraint d'anathématiser le concile de Chalcédoine.

107 *Քանզի ի սորին երրորդ ամի աթոռակալութեանն վաղճանէր ապստամբ հայրապետն Աղուանից, եւ գոյ ասել, թէ Հոգւոյն շնորհ իբր ի թանձրամած թմբրից*[1] *ցքոյ զարթուցեալ զմիտս իշխանացն՝ ծանեան զինքեանց զփրկութիւնն եւ դարձեալ հաւանեալ խնդրեցին ինքեանց կաթողիկոս ի ձեռնադրութենէ սրբոյ Լուսաւորչին աթոռակալէ՝ ի սրբոյն Կոմիտասայ։*

108 *Իսկ նա, իբրեւ հայր բազմագութ, ո՛չ պահէր ոխս եւ ո՛չ ցանգ բարկանայր, այլ վաղվաղակի ձեռնադրէր եւ միապետէր եւ յորդորէր վարդապետական բանիւք եւ հաստատէր ի միաբանութիւն։* 109 *Եւ եկաց տեւեաց*[2] *այսպէս ուղղափառ եւ սուրբ կարգադրութեամբ զամս .ՁԲ. եւ զժամանակս .Է. աթոռակալաց սրբոյ Լուսաւորչին՝ մինչեւ ցտէր Եղիա Հայոց կաթողիկոս, որ էր .ԼԴ.–երորդ ի սրբոյն Գրիգորէ։*

110 *Ապա աստանաւր սկզբնաչարն սատանայ, որ ի ձեռն կնոջն գաղտնապատիր եւ սուտակասպաս խաբկանաւք* զիրանալիրն *կազմած ընդվզեալ փաղաքշալուր աստուածայոյն կարծեաւք՝ զնախագոյն բաղդատական տարամերժեալ պատիւ՝ զնա տիրեսցէ՛ն քեզ՝ վճռաւորեաց, վատթարակի առեալ զասումն երկրաւոր. Նզովեա՛լ ի քոյդ սղալանս, անհեշտաբար զնա ըմբոյշխնեսցես. մինչեւ ի կատար խոցոտմունք վիրաւորիչք ընձիւղեսցին քեզ. փոխանակ եռանգասեռն երփներացիկ ընդծաղկաւապատութեանց արքայականացն կայենիցն փափկութեանց՝ յերկս տաժանմանց կրիցես*[3] *զտուգանսդ զսգուողանացդ. զանասնաճարակն հարկեսցիս պարենաւորիլ, հանդերձանս դիւրաթառամս եւ վաղահամուււս, մինչեւ ի ծոցաւորիլն քո անդէն։* 111 *Եւ ստեղծեալդ ի ստեղծողէն ընկալցիս զ[ը]մբռնմանն աղէտս՝ նոյն թիւնաբերան իժից խղխայթք։*

112 *Եւ աստանաւր, ի վաղճանել հայրապետին Աղուանից՝ շնչեաց ի տիկին մի Աղուանից աշխարհին եւ իբրեւ ի դիւական հոգւոյն բախեաց, գոյ ասել, սիրեաց զոմն [յ]եպիսկոպոսաց աշխարհին Աղուանից եւ անձնիշխան կամաւք՝ գունակ նախամաւրն՝ սիրեաց ելանել ի դրախտէն*

---

1 Ա. *թմրից*
2 Ա. *տեւեալ*
3 Ա. *կերիցես*

---

114. Ces quelques paragraphes qui relatent la rébellion des Ałuank‘ contre le siège de saint Grégoire à l'époque d'Abraham et leur réconciliation sous le patriarche Komitas sont extrêmement confus et comportent des incohérences chronologiques importantes. Le récit s'ordonne uniquement autour des catholicos Abraham et Komitas tout comme le récit du catholicos Simēon Erewanc‘i (1763-1780), *Ժամբռ [Chambre]*, 10, p. 68-69, trad. Bournoutian (cité introduction n. 84), p. 154-156.

115. Ełia I Arčišec‘i (703-717) est effectivement le trente-quatrième patriarche après saint Grégoire.

116. Voir introduction p. 782.

117. Il s'agit de l'épouse de Varaz Trdat, Spram, qui gouvernait l'*ašxarh* des Ałuank‘, voir Movsēs Dasxuranc‘i, III, 24, p. 344.

118. Voir n. 13 (§ 7 du texte arménien).

119. Nersēs Bakur, évêque de Gardman et patriarche des Ałuank‘ (688-704) ; voir Movsēs Dasxuranc‘i, III, 24, p. 344.

chef et de bon gré, comme notre première mère, désira sortir du paradis et de la demeure créée par Dieu. De la même façon, cette femme fit une brèche [dans la maison] du saint Illuminateur, qui avait duré 484 ans, dans une même concorde selon les dispositions de saint Grigor, qui étaient de consacrer à partir de ce siège la maison des Ałuank‘. Et ayant pris Bakur, cet homme dont nous avons parlé plus haut, elle donna l'ordre aux évêques de le consacrer catholicos, sans la consécration du successeur de saint Grigor.

Après que cela fut fait, cet homme, Bakur, brilla comme une torche; lui qui était un soi-disant catholicos, il fut imprégné par l'hérésie de Nestor[ius][120] [celle] de Chalcédoine; et peu à peu il introduisit dans les églises, le *Tome* (Tumar) de Léon[121] et fit éclater la sainte foi. Et beaucoup s'éloignèrent de la sainte congrégation pour le *Tome* de Léon. Lorsque ceux qui étaient demeurés orthodoxes et ne s'étaient pas mélangés aux chalcédoniens surent [tout cela], ils alertèrent par des cris le successeur du saint Illuminateur, *tēr* Ełia, catholicos d'Arménie[122].

Ce saint instrument de Dieu, animé par le Saint-Esprit, courageusement, réunit les évêques orthodoxes et les pères du pays d'Arménie et il alla dans la ville capitale de Bardha‘a (Partaw)[123]. Là, il rassembla l'*išxan* de l'*ašxarh* des Ałuank‘, les évêques, les saints religieux qui n'adoraient pas l'immonde hérésie de Chalcédoine; avec leur volonté et leur consentement et avec la force [armée] des Ismaélites, il fit saisir Bakur ainsi que la femme, son ordonnatrice. Il les fit attacher à un âne, dos-à-dos, les exposant à la risée de tous dans la capitale de Bardha‘a. [Ełia] leur consacra un patriarche et rédigea un anathème afin que les [Ałuank‘] ne se détournent[124] plus de saint Grégoire et n'acceptent plus un catholicos consacré par les évêques, mais seulement quelqu'un qui soit consacré par le successeur du saint Illuminateur. Puis [Ełia] s'en retourna dans son pays[125].

Et cela continua dans une même concorde pendant 137 ans, pendant quatorze patriarches[126] jusqu'au catholicos d'Arménie, *tēr* Gēorg[127].

Mais la tyrannie des Ismaélites crût et ils emmenèrent en captivité le saint catholicos d'Arménie[128].

---

120. Nestorius, patriarche de Constantinople (428-431).

121. Après le concile d'Éphèse, Cyrille d'Alexandrie proféra une doctrine, le monophysisme, qui confondait les deux natures du Christ au profit de la nature divine. Cette nouvelle doctrine, poussée à l'extrême par l'archimandrite Eutychès, fut condamnée au synode de Constantinople et Eutychès déclaré hérétique. Le pape Léon le Grand (440-461) se déclara d'accord avec le synode de Constantinople en énonçant dans son *Tome* le principe selon lequel, même après l'incarnation, il faut distinguer dans l'unique personne du Christ deux natures parfaites. En 451, l'empereur Marcien convoque à Chalcédoine un nouveau concile œcuménique, le quatrième de l'Église chrétienne, qui adopta les thèses des représentants du pape: le Christ fut définitivement défini comme « unique en deux natures ». Voir la lettre encyclique d'Abraham, traduite par Garsoïan, *L'Église arménienne* (cité n. 18), p. 576-583, qui condamne le concile de Chalcédoine qu'il qualifie de nestorien et le *Tome* de Léon « de mauvaise renommée ».

122. À propos des lettres échangées entre le catholicos arménien et les Ałuank‘, voir Movsēs Dasxuranc‘i, III, 8, p. 303-304.

123. Bardha‘a, capitale des Ałuank‘, se situe à environ 22 km du Kur sur une rivière appelée actuellement Terter. Voir *EI*² I, p. 1072-1073.

եւ յաստուածաստեղծ կայենից։ 113 Նոյնպէս եւ կինս այս քակեաց զխրամ սրբոյ Լուսաւորչին, որ էր տեւեալ ամս .ՆՋԴ. միով միակամութեամբ՝ ըստ կարգեցելոյ սրբոյն Գրիգորի տալ ի նորին աթոռոյ զձեռնադրութիւն տանն Աղուանից։ 114 Եւ առեալ զայրն զայն, զոր վերագոյնդ ասացաք, զԲակուր, տայր հրաման եպիսկոպոսաց, զնա ձեռնադրել կաթողիկոս՝ առանց սրբոյն Գրիգորի աթոռակալին ձեռնադրութեան։

115 Ապա յետ այսր եղելոյ՝ ջահեցաւ այրն այն Բակուր, որ եղեւ չկաթողիկոս, ներկեալ յաղանդն Նեստորի, Քաղկեդոնի, եւ առ սակաւ սպրդեալ եմոյծ յեկեղեցիս զտաւմարն Լեւոնի, եւ հերձ զսուրբ հաւատս։ 116 Եւ բազումք բթեցան ի սուրբ ուխտէն ի տումարն Լեւոնի։ 117 Եւ իբրեւ գիտացին, որք ուղղափառք էին եւ անխառն մնացեալք ի քաղկեդոնականացն, զաղաղակ բարձին առ սուրբ Լուսաւորչի աթոռակալն՝ առ տէր Եղիա Հայոց կաթողիկոսն։

118 Իսկ ապա սուրբն այն եւ անաւթն Աստուծոյ շարժեալ ի Հոգւոյն Սրբոյ, արիաբար ժողովեալ զուղղափառ եպիսկոպոսունս եւ զհարս Հայոց աշխարհիս՝ գնայր ի շահաստանն Պարտաւոյ։ 119 Եւ անդ ժողով արարեալ՝ զիշխանն Աղուանից աշխարհին եւ զեպիսկոպոսունս եւ զսուրբ կրաւնաւորս, որք ոչ էին երկրպագեալ պիղծ աղանդոյն Քաղկեդոնի՝ կամաւք եւ հաւանութեամբ նոցին եւ Իսմայէլական բռնութեամբն կալեալ զԲակուր, եւ զտիկին նորին ձեռնադրաւղ կապեալ յիշոյ եւ ձաղածանակ առնէր անդրադարձ հետեւանաւք ընդ շահաստանն Պարտաւայ։ 120 Եւ ինքն ձեռնադրէր նոցա հայրապետ եւ առնոյր գիր նզովից՝ մի՛ եւս շեղիլ ի սրբոյն Գրիգորէ եւ մի՛ զոք ընդունել կաթողիկոս, որ յեպիսկոպոսաց լինէր ձեռնադրած, բայց միայն որ ի սուրբ Լուսաւորչի աթոռակալէն ձեռնադրէր։ 121 Եւ ինքն դառնայր յաշխարհս իւր։

122 Եւ եկաց տեւեաց այսպէս միով հաւանութեամբ զամս .ՃԼԷ., զժամանակս .ԺԴ. հայրապետի՝ մինչեւ ցտէր Գէորգ Հայոց կաթողիկոս։

123 Իսկ ապա՝ զաւրացեալ բռնութեանն Իսմայէլացւոց գերեցին զսուրբ կաթողիկոսն Հայոց։

---

124. Tēr Mkrtč‘ean propose de lire «շեղիլ», alors que les deux manuscrits ont «շաղիլ» j'ai suivi sa proposition.

125. Voir Yovhannēs Drasxanakertc‘i, 22, p. 126-128 et Movsēs Dasxuranc‘i, III, 3-11, p. 293-311qui relatent cet épisode de manière plus détaillée. Selon Movsēs Dasxuranc‘i, Ełia devant l'attitude des Ałuank‘ en appelle d'abord au calife. Le contenu de la lettre d'Ełia au calife nous est parvenu grâce à Movsēs Dasxuranc‘i : « Par Dieu tout-puissant, nous considérons notre pays comme étant servilement obéissant à votre souveraineté, nous et les Ałuank‘ professons une seule et même foi en la divinité du Christ. Mais maintenant que les Ałuank‘ ont un catholicos qui siège à Bardha‘a, [ce catholicos] a décidé de prêcher et de prier avec l'empereur des Grecs, de proclamer [son nom] dans les prières et contraindre le pays [des Ałuank‘] à vivre en intelligence et avec [une seule foi]. Donc sachez-le et ne tardez pas agir à propos de cela, car il a comme allié une femme de grande maison ; ordonnez, grâce à votre grand pouvoir, un châtiment digne de leurs actes à eux qui ont voulu commettre un péché vis-à-vis de Dieu ». Le calife envoie une armée qui se saisit de Nersēs Bakur, le patriarche, et de Spram. Après leur déportation par les troupes califales, Ełia se rend à Bardha‘a et consacre un nouveau patriarche, Simēon.

126. Il y a effectivement quatorze patriarches entre Ełia et Gēorg.

127. Gēorg Garnec‘i II (878-898).

128. Le catholicos Gēorg Garnec‘i a été fait prisonnier en 894 par l'ostikan (gouverneur) ‘Abbāside, Muhammad Afshīn (889-901). Voir à propos de son arrestation le chapitre 10, p. 67-73 de Yovhannēs Drasxanakertc‘i.

C'est alors que l'évêque de la porte appelé Yunan[129] s'enfuit avec un projet de sédition ; il se réfugia dans l'*ašxarh* des Ałuank'. Il n'y avait plus de patriarches en Arménie qui puissent, selon la coutume, procéder aux consécrations. À cause de leur grande foi, ils estimèrent qu'il n'y aurait personne d'autre d'aussi emblématique que l'évêque de la porte pour le patriarche d'Arménie. Ils réunirent donc les évêques de l'*ašxarh* des Ałuank' et le désignèrent comme leur catholicos. Par la grâce du Christ, *tēr* Gēorg, patriarche d'Arménie revint de captivité au prix des trésors du *tēr* Hamam, roi des Ałuank'[130]. Alors le patriarche des Ałuank' appelé Yuhan alla à la rencontre de *tēr* Gēorg, le cœur plein de tendresse pour lui dire les bienfaits qu'il devait à Hamam pour sa libération. *Tēr* Gēorg, patriarche des Arméniens, en apprenant cela, en fut tout marri, mais malgré tout il donna l'ordre de supprimer cette prétendue consécration religieuse.

Alors le *tēr* Hamam, rappelant le bien qu'il avait fait, considéra comme ingrate la manière dont il avait été remercié de ses bienfaits et il se fâcha. Mettant en avant son grand âge, il vint se présenter au patriarche d'Arménie, le suppliant de consacrer avec de l'huile[131] de nouveau Yunan, lui qui l'avait été sans la volonté de [Gēorg].

Et [Gēorg] forcément, comme il estimait être grandement redevable, de nouveau consacra Yunan ; leur ayant cédé, il retourna dans son pays. C'était un acte hors des Saintes Écritures, mais la pleutrerie l'avait persuadé d'agir ainsi. Il s'en retourna et atteignit son pays.

Et après la mort du patriarche d'Arménie, *tēr* Gēorg, l'habitude fut prise de détourner facilement [la tradition de la consécration]. Lorsque Yunan mourut, les [Ałuank'] consacrèrent de la même façon un de ses parents, un certain Simēon[132], après lui Dawit'[133], après lui Sahak[134], après lui Gagik[135] dont il est question maintenant. Cet état de sédition dura soixante-neuf ans, sous cinq patriarches jusqu'à notre humble [pontificat][136].

Après leur avoir donné connaissance exactement de tout cela et les avoir convaincus par cette étude, nous nous réjouîmes et confiant aux dons de l'Esprit les événements à venir, nous repartîmes vers l'*ašxarh* de Sisakan, à la recherche de l'impie et séditieux Yakovb, afin que l'on puisse peut-être trouver l'introuvable, l'amoureux des ténèbres, prompt à la sédition, le belliqueux. Et lui, ayant dissimulé le feu menaçant et sombre dans la chambre de son cœur, lorsqu'il entendit que nous pénétrions dans l'*ašxarh* de Sisakan, choisit au même instant la fuite et alla se réfugier auprès de l'*išxan* nommé J̌uanšer. Il se retrancha dans la forteresse appelée Kapan[137], inaccessible à toute approche. Durant plusieurs jours, il se terra ainsi, tandis que nous étions plongé dans le doute, découragé et désespéré par

129. Yunan c'est-à-dire Yovhan (892-901) voir *AnjB*, III, p. 707.
130. Voir introduction p. 775.
131. Ce mot « *խողով* » ne signifiant rien, j'ai préféré lire « *իւղով* » comme le suggère P. Hakobyan (voir l'introduction p. 771) note 6, p. 112.
132. Simēon II (901-923).
133. Dawit' V (923-929).
134. Sahak II (929-947).
135. Gagik (947-958).
136. Il s'agit là des patriarches arméniens, les prédécesseurs d'Anania Mokac'i, qui, selon Simēon Erewanc'i, 10, p. 73, sont : Maštoc', Yovhannēs, Step'anos, Ełišē et T'ēodoros. « After this, the

124 *Իսկ ապա՝ դրան եպիսկոպոս գոլով նորին Յունան անուն*[1]*, փախեաւ ապստամբողական կարգաւ, անկաւ յաշխարհն Աղուանից։* 125 *Ոչ գոյր հայրապետ Հայոց, որ յուսակնէին ըստ սովորութեան՝ առնուլ ձեռնադրութիւն։* 126 *Իբրեւ մեծահաւատութիւն իւրեանց համարեալ՝ նչիք*[2] *զդրան եպիսկոպոս հայրապետին Հայոց, ժողովեալ զեպիսկոպոսունս աշխարհին Աղուանից՝ կարգեցին զնա ինքեանց կաթողիկոս։* 127 *Եւ իբրեւ շնորհեաց գերեդարձ Քրիստոս հայրապետին Հայոց տեառն Գէորգեայ ի ձեռն գանձագնութեան տեառն Համամայ Աղուանից արքային, իսկ հայրապետն Աղուանից Յունան կոչեցեալն ընդառաջ եղեւ տեառն Գէորգայ սիրալիր*[3] *սրտիւ զերախտիսն յիշել տեառն Համամայ առ գերեփրկութեանն ածան, զոր տեսեալ Հայոց հայրապետին տեառն Գէորգայ զեղեալսն զարմացաւ։* 128 *Եւ նոյնժամայն հրաման տայր կողոպտել զկարծեալ կրաւնիցն։*

129 *Իսկ աստանաւր յուշ արարեալ տեառն Համամայ զերախտիսն՝ համարեալ ապերախտ եւ զպատճառ շնորհակալեացն ածման՝ անշնորհութեանն զայրանայր։* 130 *Եւ զալիսս առաջի եդեալ հայրապետին Հայոց աղաչէր զՅունանն, որ առանց նորին կամացն էր, նորին հրամանաւ վերստին ձեռնադրել*[4] *եւ խողով*[5](?)*։*

131 *Իսկ նա առ հարկի՝ իբրեւ մեծ իմն երախտիս համարեալ՝ կրկին զՅունանն ձեռնադրէր, եւ տուեալ նոցա՝ գայր յաշխարհ իւր։* 132 *Եւ էր գործն արտաքոյ սուրբ գրոց, այլ սակայն կարիս վախկոտութեանն զայս առնել հաւանեցոյց։* 133 *Եւ ինքն դառնայր գայր հասանէր յաշխարհս իւր։*

134 *Եւ յետ վաղճանելոյ հայրապետին Հայոց տեառն Գէորգայ՝ սովորութիւն կալաւ եւ դիւրադարձ զեղեալսն. իբրեւ վաղճանէր Յունանն՝ ձեռնադրէին նոյն սովորութեամբ զհարազատ նորին զոմն Սիմէոն, եւ ի նմանէ՝ Դաւիթ, եւ ի նմանէ՝ Սահակ, եւ ի նմանէ՝ Գագիկն, առ որ այժմ բանս է. տեւեալ ապստամբութեամբ զամս .ԿԹ. եւ զժամանակս հայրապետաց հնգից, մինչեւ ի մեր նուաստութիւնս։*

135 *Եւ զայսոսիկ ճշդիւ եւ հաւաստի քննողութեամբ տեղեկացեալ՝ ուրախ լինէաք, եւ յանձն արարեալ Հոգւոյն ձրից զառ յապա լեալսն՝ դառնայաք յաշխարհն Սիսական, ի խնդիր ամբարիշտ եւ աղմկասէրն Յակովբայ, թերեւս հնար լիցի գտանել զանգիտն, զխաւարասէրն, զաղմկայորդորն, զխազմնահարուստն։* 136 *Իսկ նա զերկաժոտ եւ զխաւարաբորբն հուր թագուցեալ ի սրտին գործարանի՝ իբրեւ լսէր զմուտն մեր յաշխարհս Սիսական, նոյն ժամայն զփախուստ ողջունէր, եւ հասեալ անկանէր յանուանեալ իշխանն Ջուանշիր, ամրանալով յամուրս նորին Կապան կոչեցեալ, անհպելի ամենեցուն մերձենալոյ։* 137 *Ջաւուրս բազումս այսպէս որջանայր, եւ մեր տարակուսեալք,*

---

1 Ա *նորի յունան անուն* Բ *նորին յունանուն*
2 Ա *նշիք* Բ *նչիք* թերեւս *գչիք [Գ. Տ.-Մ.]*
3 ԱԲ *սիրով իր*
4 ԱԲ *ձեռնադրեալ*
5 *իւղով [Պ. Հ.]* էջ 112, ծն. 6 ԱԲ *խողով*

Caucasian Albanian Kat‘oghikoi, who were pleased with this, went against the ancient custom and agreements and began to assume the rank of kat‘oghikoi. There were five such kat‘oghikoi: Simēon, Dawit‘, Sahak—during whose time Hakob, the Bishop of Siwnik‘, rebelled [against Ējmiatsin] and later, during the reign of [our] kat‘oghikos Anania, submitted to us—Gagik, and Dawit‘, all of whom received an incomplete consecration from their bishops. This occurred during the reign of five of our kat‘oghikoi: Mashtots‘, Hovhannēs, Step‘anos, Eghishē and T‘ēodoros». (traduction BOURNOUTIAN [voir introduction n. 84], p. 161).

137. Kapan, forteresse de Siwnik‘, dans le *gawaṙ* de Jork‘, dans la vallée de la rivière d’Ołǰi (= Olti-çayi). Voir *HŠTB*, II, p. 946.

la vie du malheureux Yakovb. Bien que de nombreuses fois, nous ayons supplié l'*išxan* J̌uanšer de nous livrer le dépôt de Dieu, toutefois il ne le voulut pas. À cause de lui et de sa résistance, nous fûmes obligé de jeter l'épée de feu sur lui et l'enchaîner par l'anathème. Nous rentrâmes[138] dans une grande affliction et sans consolation, *déchargeant sur le Seigneur notre fardeau*[139], afin que *lui prenne soin de nous*[140]. Redoutant les jours d'hiver, promptement nous partîmes de là-bas ; après de grands maux et de violents embarras, nous parvînmes à cheval et au galop dans notre *ašxarh*, appelé Širak, pour rencontrer le bienheureux, le sublime et grand roi Abas, roi d'Arménie et Ašot *išxan* des *išxan*, son fils.

Après que nous leur eûmes conté les désastres passés sur les routes et l'espoir vain en la rédemption de l'égaré Yakovb, ils furent très surpris et nous encouragèrent à ne pas désespérer de leur salut mais à poursuivre [notre action] avec un savoir profond.

Depuis lors, nous commençâmes [cette tâche], nous fîmes de nombreux efforts, nous échangeâmes beaucoup de lettres ; journellement nous versions des torrents de larmes et nous poussions des soupirs suppliants durant l'office devant le sacrifice du Christ.

Cela se passait en 398 (= 949) du comput arménien pour notre malheur[141]. Et Christ nous fit boire l'effroyable calice de mort : nous étions parvenu à la treizième année de notre humble pontificat[142] [quand] le Christ ôta la couronne de notre bienfaiteur, le vaillant, le puissant, le gigantesque et le doux roi d'Arménie Abas, le petit-fils d'Ašot Bagratuni, roi d'Arménie. Lui succéda sur le trône royal, son fils, le *tēr* Ašot, *išxan* des *išxan* d'Arménie, homme de talent et sage, de belle apparence, pieux et équitable, effrayant pour les brigands et les méchants, aimant les saints, couronne de gloire du siège du saint Illuminateur. Surtout pour ainsi dire : merveilleux fruit au sein des suprêmes bourgeons, fils étonnant de ce père admirable[143], l'esprit repu par les écritures divines, le corps bien fait, doublement amoureux de la paix. Parce qu'il avait ébranlé, réprimé et repoussé les ennemis étrangers, chacun à sa place ; durant cette paix de Dieu, nous commençâmes à travailler, à chercher de bon gré la brebis égarée, nous qui avions appris dans notre for intérieur que le labeur de l'esprit a des racines dans la parole et la recherche des trouvailles est un labeur[144]. Allons, voilà qu'un bruit surnaturel et effrayant se fait entendre : « *Esclave paresseux*[145], *il te fallait mettre mes statères chez les changeurs et en revenant j'aurais recouvré ce qui est à moi avec un intérêt*[146] ». Effrayé par le loup amoureux des ténèbres qui met en pièces, [je me disais] : « Serais-je devenu paresseux, aurais-je oublié les bienfaits du thaumaturge qui est allé personnellement à la recherche de la brebis perdue, tomberais-je aux mains de l'ange qui torture, finirais-je en prison, serais-je retranché et mis à part avec l'esclave au cœur lent et justement jugé[147] ? » Surtout que ceux qui, par de multiples labeurs, s'appliquent à

138. Tēr Mkrtč'ean propose aussi de lire « դառնայք », j'ai suivi sa proposition.
139. Ps 55,23.
140. 1 P 5,7.
141. La date de 949 placée ainsi dans le texte, semble faire référence à la mort du roi Abas.
142. Le roi Abas est mort dans les années 953, voir Step'anos Asołik, III, 7, p. 171 ; 180 ; *AnjB* I, p. 3.
143. Voir Movsēs Xorenac'i, II, 80, p. 221.
144. Voir Agat'angełos, *Պատմութիւն Հայոց [Histoire de l'Arménie]*, éd. G. Tēr Mkrtč'ean et St. Kanayeanc', Tiflis 1909, § 369, p. 185.

լքեալ եւ անյոյս եղեալ ի կենաց թշուառացելոյն Յակովբայ՝ թէպէտ եւ բազում անգամ աղաչէաք զիշխանն Ջուանշիր տալ ի բաց զաւանդն Աստուծոյ, սակայն ոչ կամեցաւ։ 138 *Յաղագս որոյ առ հարկի դիմադարձութեանց նորա հարկէաք զհրեղէն սուրն արձակել ի վերայ նորա եւ նզովիւք կապեալ զնա դառնացաք մեծաւ սգով եւ անմխիթարութեամբ, ի տէր ընկենլով զհոգս մեր, զի նա հոգասցէ վասն մեր։* 139 *Եւ գնացեալ անտի հապիճեպ տագնապով յաւուրս ձմերայնոյ, յոյժ տառապանաւք եւ սաստիկ նեղութեամբ՝ եկեալ հասաք երիվարաւք, այլ արշաւանաւք, յաշխարհս մեր Շիրակ կոչեցեալ, ի հանդիպումն բարերջանիկ եւ վեհի մեծի արքային Աբասայ Հայոց թագաւորին եւ Աշոտի իշխանաց իշխանի նորին որդւոյ։*

140 *Եւ պատմեալ սոցա զանցս աղէտից ուղղոյն ճանապարհի եւ զդերեւ մնալ ի փրկութենէ կորուսելոյն Յակովբայ՝ զարմացան յոյժ եւ քաջալերէին զմեզ մի՛ եւս վհատիլ ի նոցին փրկութենէ, այլ խորաքննին գիտութեամբ որսալ։*

141 *Եւ սկսեալ յայսմհետէ եւ յապա բազում ջանիւք եւ անբաւ թղթագնացութեամբ՝ հնարէաք եւ զաւրհանապազ զարտաւսրաթոյր վտակս եւ զաղերսալի հառաչանս ի ժամ պատարագին առաջի զենլոյն Քրիստոսի հեղուլ։*

142 *Եւ լինէր այս ի թուականութեանն հայոց .ՅՂԸ. տառապանաց մերոց։* 143 *Եւ ապա զանհնարին*[1] *բաժակ մահու արբոյց մեզ Քրիստոս, քանզի հասեալ յամն երեքտասաներորդ*[2] *մերոյ նուաստ աթոռակալութեանս՝ եբարձ ապա Քրիստոս զպսակն աւճոյ մերոյ, զարի եւ զզաւրեղն, զսկայազաւրն եւ զհեզն Աբաս Հայոց թագաւոր, թոռն Աշոտոյ Բագրատունւոյ Հայոց թագաւորի։* 144 *Եւ յաջորդէ զաթոռ թագաւորութեանն նորին որդի տէր Աշոտ, Հայոց իշխանաց իշխան, հանճարեղ եւ իմաստուն, այր գեղեցկատեսիլ, կրաւնաւորասէր եւ ուղղադատ, ահարկու աւազակաց եւ չարագործաց, եւ սիրիչ սրբոց, եւ թագ պարծանաց սրբոյ Լուսաւորչի աթոռոյս։* 145 *Մանաւանդ, գոյ ասել՝ թէ Ի վեհ շառաւիղէ զարմանալի պտուղ, եւ հաւր սքանչելոյ որդի զարմանալի արարեալ մտաւք յաստուածային տառիցն, համաւրէն մարմնովն ամենեւին վայելուչ եւ կրկին խաղաղասէր։* 146 *Վասն զի շարժեաց, սանձեաց, նահանջեաց զարտաքին թշնամիս յիւրաքանչիւր կարգի։* 147 *Եւ ի խաղաղութեան Աստուծոյ սկսաք աշխատասէր կամաւք ելանել ի խնդիր կորուսեալ ոչխարին, ուսեալք յընտանի բնութենէ, թէ վաստակ մտաց ունի զարմատ բանի, եւ աշխատութիւնն է գիւտիցն խնդիր։* 148 *Տինա՜յ՝ ասանիկ թէ՝ եւ զմտաւ ածեալ զահարկանելի ձայնն [զ]երբնական*[3]*, թէ ծառա՜յ վատ, քեզ պարտ էր արկանել զսատերն իմ ի տրապիզիտս, եւ ես եկեալ տոկոսեաւք պահանջէի զիմն*[*]*։* 149 *Երկուցեալ եւ ի գիշերասէր գայլոյն աւձտողէ, թէ մի՞ արդե՛աւք ծուլացեալ մոռացեալ լիցիմ զերախտիս հրաշագործողին, որ անձամբ եկն ի խնդիր կորուսեալ ոչխարին, եւ ապա անկանիցիմ ի ձեռս տանջանաւոր հրեշտակի, եւ անկցիմ յելանել ի բանտն, եւ կամ ընդ մէջ կտրիլ*[4] *եւ բաժին ընդ հեղգասիրակ եւ ճշդադատ ծառային լիցի։* 150 *Մանաւանդ զի որք երկասիրաբար*

* Մատթ. ԻԵ 26

1 Բ *զանհնարին՛ք*
2 Ա *զտսնրդ* Բ *զժաներ՛դ*
3 ԱԲ *տիանայ, ասանիկ թէ եւ զմտաւ ածեալ զահ. արկանելի ձայնն, երբ բանկն*
4 Բ *կտրել*

145. Mt 25,26. Anania Mokac‘i ne cite pas le reste du verset.
146. Mt 25,27.
147. Cf. Lc 12,46.

parvenir à un résultat, de telles personnes, à l'exemple de ceux qui, en souhaitant s'enrichir, fouillent dans des lieux aux sols lourds, broussailleux et escarpés où les recherches des filons d'or sont difficiles à mener et où les enfants s'exercent à l'instigation de ceux qui travaillent l'or. À l'image de cet effort, notre humble condition n'a pas voulu, comme l'aurait fait un adversaire vicieux, laisser de côté dans l'immensité croissante et désordonnée ces activités similaires qui se présentaient à moi comme un spirituel travail d'amour, mais avec enthousiasme nous avons travaillé jour et nuit et nous avons imploré Dieu. Cela commença en 391 (= 942) et se prolongea pour mon labeur jusqu'à l'année 407 (= 958).

Ensuite ce grand et vaillant roi, fils du *tēr* Gagik Arcruni, appelé Grigor Derenik quitta ce monde et son frère le *tēr* Hamazasp[148] lui succéda sur le trône royal.

La même année, le Seigneur mit un terme à la vie des deux adversaires, il ôta l'obstacle qu'il y avait dans la maison des Ałuank' et dans la maison de Sisakan. Gagik, le prétendu catholicos, mourut et le rétif Yakovb parvint à la rétribution du juste jugement de Jésus au tribunal général. Et ainsi toute la corruption et la dépravation furent détruites, la vertu, la prospérité et la paix les remplacèrent. Le vent du sud au souffle brûlant fut transformé en air boréal tempéré et nourricier. Et le Seigneur planta, dans le cœur des *išxan*, de bonnes mœurs. Nous guettâmes le moment acceptable pendant la saison d'hiver et au moment du souffle amer et malgré notre faiblesse liée à notre âge, nous vînmes dans l'*ašxarh* de Sisakan. Là, à la hâte, nous nous dépêchâmes de [re]construire l'endroit[149] [où] s'était perdu le séditieux Yakovb, de crainte que peut-être ne soit dressée une embuscade contre la sainte foi du saint Illuminateur par l'entremise de vicieux et fielleux artifices du diabolique Yakovb. Nous allâmes et atteignîmes l'*ašxarh* de Sisakan, [une région] appelée Bałk' et nous entrâmes à Kapan, dont j'ai déjà parlé, dans la forteresse de Kapan, du despote de Bałk', J̌uanšer[150]. Ce dernier était venu avec sa maison, sa famille, avec des larmes touchantes, pitoyables et attendrissantes, avec [le désir] de regagner le droit chemin ; le cœur plein de contrition, il se présenta devant nous. Il dit : « J'ai péché envers le ciel et envers toi[151], mais grâce à l'intercession du saint Illuminateur, ta volonté sera douce envers moi, moi qui suis le chef de justice pour ta sainteté, comme autrefois la volonté de saint Grigor [s'est adoucie] envers Trdat son chef de justice ». Ne désirant pas prolonger [ce moment] et voyant surtout les larmes de repentir, nous le bénîmes lui et sa maison et nous consacrâmes évêque de l'*ašxarh*, son fils, le staurolâtre, *tēr* Vahan, qui avait été élevé saintement. Nous nous en retournâmes avec de magnifiques présents et de bonnes nouvelles, ayant reçu de lui un exemplaire manuscrit, pour ne plus être[152] comme le vicieux, le trompeur et le rebelle Yakovb, avec une dissertation mêlée de sévères imprécations. Il disait ceci :

148. Abusahl-Hamazasp (958-972 ?). Tēr Mkrtč'ean à propos d'Abusahl mentionne l'œuvre de Grégoire de Narek (édition Venise 1840, p. 367).

149. Anania Mokac'i probablement reconstruit le monastère de Tat'ew, qu'il a détruit en 949, si l'on en croit Step'annos Ōrbēlean, 52, p. 283. Le monastère, qui se situe dans la région de Goris, *gawaṙ* de Cłuk[k'] en Siwnik', fut le siège épiscopal et le centre spirituel de la province du VIIe au XIIe siècle. Voir P. DONABÉDIAN et J.-M. THIERRY, *Les arts Arméniens*, Paris 1987, p. 583-584.

150. J̌uanšer comme le manuscrit Ա.

*եւ յոքնաջանիւք ախորժեն արդիւնաւորել, այսպիսիքն քատակապէս տաժանողացն
հանգոյն, որք փարթամանալ կամելով խուզեն զթանձրահող եւ զխղճալի ափափայս, որ
ունին զոսկէհատացն զդժուարագիւտ խնդիրս, որով ոսկէգործացն վարժին մանկունք։*
151 *Այսր գունի գաղափարաւ եւ մերս տրպութիւնս ոչ կամեցաւ յանոճ*[1] *աճումն անբաւութեան
զառաջի արկեալսն սիրոյ գործ հոգեւոր յանինչ կատարունակութեան զապացութիւնս*[2] *լքանել
թողուլ զաւրէն չարասադիր*[3] *ներհակաց, այլ յաւետաւոր աշխատէաք ի տուէ եւ ի գիշերի,
հայցէաք յԱստուծոյ։* 152 *Եւ սկսաւ լինել ի թուականութեանն, որ էր շրջանս Հայոց .ՅՂԱ.
յերկարեալ աշխատութեան մերում մինչեւ յամն .Նէ. լինել*[4] *թուականին։*

153 *Աստանաւր ապա վերափոխի յաշխարհէս մեծն այն եւ արի արքայն, որդի տեառն
Գագկայ Արծրունւոյ, Գրիգոր Դերենիկ կոչեցեալ, եւ յաջորդէ զաթոռ թագաւորութեանն տէր
Համազասպ եղբայր նորին։*

154 *Եւ ի սմին յայսմ ամի զրաւ արար տէր երկոցունց ներհակացն, զի բարձաւ կրճիմն, որ
կայր ի տանն Աղուանից եւ ի տան Սիսական, եւ մեռաւ Գագիկն՝ կարծեալ կաթողիկոսն եւ
ապարասանն Յակովբ, ժամանեալ ի հատուցումն արդարադատին Յիսուսի յաշխարհաժողովն
խմբարանն։* 155 *Եւ այսպէս ապա ամենայն եղծումն եւ ապականութիւն քայքայեցաւ, եւ
առաքինութիւն եւ շինութիւն եւ խաղաղութիւն զտեղի խոփաբերեաց։* 156 *Եւ տոչորաշունչ
հողմն հարաւային ի բարեխառն եւ ի սնուցանող աւդ հիւսիսային շրջեցաւ։* 157 *Եւ զբարս
քաղցունս տէր տնկեաց ի սիրտս իշխանացն։* 158 *Եւ դիտեալ մեր զժամանակ ընդունելի՝ ի
ժամանակս ձեռնային եւ ի ժամս դառնաշունչ՝ դարձեալ ծերական տկարութեամբ ժամանէաք
յաշխարհն Սիսական, հապ ի ճեպ տագնապաւ շինել զտեղի կորուսելոյ աղմկասիրին Յակովբայ,
զարհուրեալ թէ մի՞ արդե՛աւք դարան ինչ գործիցի ի սուրբ հաւատ սրբոյ Լուսաւորչին ի
ձեռն չարասադիր եւ մաղձահոտ հնարից դիւադատին Յակովբայ։* 159 *Եւ գնացեալ հասաք
յաշխարհն Սիսական՝ յանուանեալն Բաղս, եւ մտաք ի նախասացեալն Կապան, յամուրսն
Ջուանշիրի Բաղաց բռնակալի։* 160 *Որոյ եկեալ հանդերձ տամբ եւ զարմիւք՝ աղիողորմ գթովք
եւ խանթակաթ արտասուաւք եւ ուղիղ դարձիւ, սրտալիր մեղայիւ՝ առաջի անկանէր եւ ասէր.
Մեղայ յերկինս եւ առաջի քո. բարեխաւսութեամբ սրբոյ Լուսաւորչին քաղցրասցին կամք քո ի
վերայ իմ՝ դատողիս առ քո Սրբութիւնդ, որպէս երբեմն կամք նորին առ Տրդատ՝ նորին դատող։*
161 *Եւ ոչ կամելով զերկարելն, եւ մանաւանդ տեսեալ զեղջ արտասուացն՝ աւրհնէաք ապա
զինքն եւ զտուն իւր, եւ ձեռնադրէաք եպիսկոպոս աշխարհին զորդի նորին զխաչակրաւն
եւ զսրբասնունդ տէր Վահան։* 162 *Եւ դառնայաք մեծապարգեւ աւետեաւք, առեալ ի նմանէ
ձեռնագիր պատճենի*[5] *մի՛ եւս այլ լինել գունակ ասացեալ չարասադիր եւ ապստամբամիտ
խաբողն Յակովբայ, ծանր եւ նզովախառն շարաբանութեամբ, որ ունէր աւրինակ զայս.*

1 Ա *յանաճ*
2 ԱԲ *յան ինչ կատար ունակութեան զապացութիւնս*
3 Ա *զքսադիր*
4 Ա *լինիլ*
5 Բ *պաճենի*

151. Lc 15,18 et 21.
152. Selon Tēr Mkrtčʻean « *եւս այլ = այլ եւս* ».

Au nom de Dieu. Ceci est écrit par moi, Vahan, fils de l'*išxan* des *išxan*, J̌uanšer, à l'honoré de Dieu et spirituel Anania catholicos d'Arménie. Parce que je n'ai pas agi de ma propre volonté, ils m'ont vu de bon cœur, d'un œil bienveillant et ils me jugent digne de leur service, de ce saint ordre de la religion de la croix et de la direction des douze *gawaṙ* de la maison de Sisakan[153], [direction] pour laquelle, il n'y a pas comme moi, plus inexpérimenté, trop jeune et si réticent[154].

Maintenant conformément à ton esprit bienveillant, moi simple créature, comment puis-je m'acquitter de ma dette? Mon corps sera l'esclave et mon âme la servante du successeur du saint Illuminateur. Et moi, je dis ceci: « Rien pour moi et ceux qui viendront après moi[155] de votre part [comme] marque d'honneur, ni croix, ni crosse, ni coussin, ni marque d'élévation[156], mais vous donnerez uniquement ce que votre divine volonté voudra; ceci est ma gloire et ma grandeur. De même que vous êtes maître et donneur de la consécration, de même vous donnez l'honneur que vous jugez dignes. Du fait de cette opposition qui eut lieu dans la maison de Siwnik', Yakovb a poussé le catholicos des Ałuank' à la révolte et s'est éloigné du siège du saint Illuminateur pour sortir des bras paternels et il rendra réponse à Dieu ».

Maintenant à partir de moi, ceux qui viendront après moi sur ce siège, que ceci soit une règle et un testament de confirmation: « Moi, Vahan, fils de l'*išxan* des *išxan*, J̌uanšer, évêque de Siwnik', quiconque me succède sur ce siège et conçoit une telle révolte - en apportant l'huile[157] du *miwṙon*[158] de « notre »[159] catholicos des Ałuank', ou en se révoltant par orgueil comme s'il était tiré par une puissance physique, ou en contraignant par la force l'Église de Dieu, ou en n'observant pas la foi du saint Illuminateur, ou en détruisant les règles apostoliques et en poussant à la révolte l'assemblée qui a été rachetée par son sang ([assemblée] que par votre volonté et votre assentiment, vous m'avez confiée et à ceux qui me suivent [l'assemblée] leur sera gratifiée aussi); quiconque ne reçoit pas depuis des années l'huile de l'Illumination, comme le commandent les saints canons, et qui ne sert pas de tout son cœur, en toute sincérité et dignement le siège du saint Illuminateur et qui se débarrasse complètement de celui qui est sur le siège du saint Illuminateur et qu'un schisme apparaît au sens où l'entendent les canons et les livres, que cela soit à cause des grands et de [leur] partialité, ou de l'idée [qu'ils se font] de leur grandeur ou d'un élan charnel, et qu'il tourne le dos au vrai guide et qu'il obéisse à son rival, qu'il soit anathème pour la vie jusqu'à la mort. Qu'il soit compté dans le lot avec Judas (Yuda), celui qui a vendu Dieu[160], avec Guéhazi (Gēezi) le lépreux[161], avec Simon le magicien[162] et avec les Juifs déicides. Et *que viennent sur lui les douloureuses malédictions*[163] qu'ont établies les saints

153. Selon l'*Ašxarhac'oyc'* (p. 65) le Siwnik' comprend douze *gawaṙ*: Ernǰak, Čahuk, Vayoc' Jor, Gełark'unik', Sot'k', Ałahēčk', Cłuk[k'], Haband, Bałk', Jor, Arewik' et Kawsakan.

154. Selon Tēr Mkrtč'ean il y a des traces de dialectes dans ce passage.

155. Selon Tēr Mkrtč'ean « հետ = յետ ».

156. Le privilège de marcher précédé d'une croix comme un catholicos sera à nouveau accordé au métropolite de Siwnik', en 1006, par le catholicos Sargis Ier Sewanc'i, ainsi que les autres marques d'honneur, voir: Step'annos Ōrbēlean, 57, p. 310.

157. Les deux manuscrits ont « եւ » et Tēr Mkrtč'ean propose de lire « եւղ [եւղ = իւղ] ».

Յանուն Աստուծոյ, այս[1] ձեռագիր է իմ Վահանայ, Ջուանշիր իշխանաց իշխանի որդւոյ, առ[2] աստուածապատիւ եւ հոգեւոր տէր Անանիա, Հայոց Կաթողիկոս։ 163 *Որովհետեւ չարարին ի կամս, եւ բարի սրտիւ եւ քաղցր աչաւք նայեցան յիս, արժանի համարելով իւրեանց ծառայութեան եւ սուրբ կարգիս խաչակրութեան, եւ Սիսական տանս վերակացութեան՝ երկոտասան[3] գաւառիս, որում չէ յիս նման ըստ իմ խակ եւ անլիութեան հասակիս, եւ չէ իս կամակից։*

164 *Արդ՝ ըստ այդ բարեխոհ մտացդ եւ արարածիս զի՞նչ կա[յ] փոխարէնս հատուցանել, այլ անձն իմ եղիցի ծառայ եւ հոգի իմ պաշտաւնեայ սուրբ Լուսաւորչի աթոռոյդ։* 165 *Եւ զայս ասեմ ես, թէ Ջիք իմ, եւ որ հետ իմ գալոց են, ի ձէնջ մեծարանաց խնդիրս, ո՛չ խաչ, ո՛չ[4] գաւազան, ո՛չ բազմական եւ ո՛չ այլ բարձրութիւն ինչ, բայց միայն որ զինչ ձեր աստուածաբար կամսդ կամի եւ տայք՝ այն է իմ փառք եւ մեծութիւն։* 166 *Եւ որպէս ձեռնադրութեանս տէր էք եւ տուիչ, նոյնպէս եւ պատուադրութեան, ըստ որում արժանին համարիք։* 167 *Եւ զայս[5] այս հակառակութեանս, որ եղեւ ի տանս Սիւնեաց, եւ ձեռնարկեաց Յակովբ յԱղուանից կաթողիկոս ապստամբութեամբ, եւ ատարացաւ ի սուրբ Լուսաւորչի աթոռոյդ, եւ ել արտաքս ի հայրական ի գրկացդ, որում ինքն տացէ Աստուծոյ պատասխանի։*

168 *Արդ՝ առ ի յինէն, եւ որ զկնի իմ գան յայս[6] աթոռս, այս հաստատութեան եղիցի կանոն եւ կտակ. որ Թէ ես՝ Վահան որդի Ջուանշեր իշխանաց իշխանի եւ Սիւնեաց եպիսկոպոս, եւ ո՛վ ոք է եւ իցէ յայս աթոռս՝ որ զկնի իմ գան, եւ յայսպիսի ապստամբութիւն մտաբերէ՝ կամ[7] յԱղուանից կաթողիկոսէ եւղ բերել մերոյս, կամ ապստամբութեամբ կալ ի նմանէ բարձրավզութեամբ, որպէս թէ մարմնական իշխանութեամբ վարել, եւ կամ բռնութեամբ ունել զեկեղեցի Աստուծոյ, կամ այլ ինչ թերութիւն առնել ի հաւատ սուրբ Լուսաւորչին եւ լուծանել զկանոնս առաքելականս, եւ ապստամբեցուցանել զնորա արեամբ ժողովուրդքս գնեալ, զոր ձեր կամաւ եւ յաւժարութեամբ ինձ[8] հաւատացէք, եւ որք զկնի իմ գան եւ նոցա շնորհի. եւ ոչ ամի ամի առնու զեաւղ լուսաւորութեան, որպէս հրաման է սուրբ կանոնաց, եւ ոչ ծառայէ սրտի մտաւք ամենայն մտերմութեամբ՝ ըստ արժանի սուրբ Լուսաւորչի աթոռոյն, եւ ի բնէն թափի, զոր ի սուրբ Լուսաւորչի աթոռն է, բայց թէ հերձուած ինչ երեւի, զոր կանոնք եւ գիրք վկայեն. եւ յաղագս աւագաց աչառանաւք, կամ երեսաց մեծութեան կամ զինչ եւ [է] մարմնաւոր զաւշութեան, եւ թիկունս դարձուցանէ ի ճշմարիտ առաջնորդէ, եւ հակառակին հնազանդի՝ նզովեալ եղիցի ի կեանս եւ ի մահ։* 169 *Եւ բաժինն ընդ Յուդայի աստուածավաճառի եւ Գէեզայ բորոտի եւ Սիմոնի կախարդի եւ Հրէից աստուածասպանիցն եղիցի։* 170 *Եւ եկեսցեն*

---

1 **Ա** *այս իմ*
2 **Բ** *որդոյ առ առ*
3 **ԱԲ** *բժան*
4 **Ա** *եւ ոչ*
5 **Բ** *զայր? զայդ?*
6 **Ա** *այս*
7 **Ա** *կամ յաղագս*
8 **ԱԲ** *ինչ*

---

158. Les deux privilèges du catholicos arménien sont de créer de nouveaux évêques et de consacrer l'huile sainte ou *miwṙon*. Voir Կանոնագիրք Հայոց *[Livre des canons arméniens]*, éd. V. Hakobyan, 2 vol., Érévan, 1964 -1972, ici I, p. 159 (canon 9 du concile de Duin de 720).

159. Il me semble qu'en employant l'adjectif possessif « notre », Vahan rappelle que le catholicos des Ałuank‘ fait partie de l'Église arménienne.

160. Mt 26,14-16.

161. Guéhazi, serviteur du prophète Élisée, sévèrement puni pour sa cupidité. Voir 2 R 5,27.

162. Ac 8,9-24.

163. Dt 28,15.

pères arméniens et les Ałuank‘ durant les jours de *tēr* Ełia, catholicos d'Arménie, à cause de la rébellion contre le siège du saint Illuminateur. Que viennent sur lui les malédictions des saints patriarches, *tēr* Yovhannēs, *tēr* T‘ēodoros, *tēr* Anania et des autres saints évêques, [malédictions] qu'ils ont formulées contre Yakovb[164], qui était avant moi, qui s'était révolté contre les bras paternels du siège saint et qui avait rejeté la bénédiction des saints, qu'il soit détaché du saint rang donné par Dieu et qu'il soit séparé du Saint-Esprit.

Et si quelqu'un, parmi les *išxan*, *azat*, proches – frères et parents[165], relations lointaines, l'aide ou le considère comme évêque, prêtre, diacre, ou membre de la congrégation religieuse, que Dieu n'ait pas pitié de lui, ni durant sa vie, ni durant sa mort et qu'il prenne part avec le non-croyant ».

Cela a été écrit durant le pontificat et le patriarcat de l'honoré de Dieu et spirituel *tēr* Anania et durant la royauté d'Ašot, fils de Smbat et [à l'époque] du *tēr* Vasak, *išxan* des *išxan* du Siwnik‘[166], du *tēr* J̌uanšer, išxan des *išxan* de Bałk‘, et des évêques de ce lieu où je me trouve : Dawit‘ évêque de Xoṙxoṙunik‘[167], le *tēr* Sahak évêque des Gntuni[168], en l'an 407 (= 958) du comput arménien.

De la même façon, ce document est reçu par les *išxan* afin qu'ils ne lui viennent en aide en cas de rébellion, si par hasard elle doit avoir lieu.

Au nom de Dieu. Ceci est l'exemplaire de J̌uanšer, fils de l'*išxan* Jagik, à l'honoré de Dieu et spirituel tēr Anania, catholicos d'Arménie : « Nous sommes convaincu par l'intercession de Dieu et du saint signe et du fait que l'humanité de Dieu a adouci la volonté de l'honoré de Dieu et spirituel *tēr* Anania catholicos d'Arménie vis-à-vis de moi, leur serviteur, et des autres serviteurs dans ce lot et cette assemblée ; ainsi par une bonne volonté, ils se sont radoucis ; désormais nous servons avec un esprit droit et un cœur pur ce siège saint comme [si on servait] Dieu. Nous et ceux qui viendront après nous, nous garderons droit le service du siège du saint Illuminateur. Et ceux qui viendront après vous sur ce saint siège, nous les prions de ne pas retirer à notre guide l'honneur donné par les premiers saints patriarches, car ce sont eux qui donnent la règle et toutes les autres marques de déférence sur nous, qui devons obéissance et service.

Et si quelqu'un, parmi nos évêques qui viendront à la suite de notre famille, se révolte contre le saint Illuminateur sans motif de division ou d'autre motif évident que les canons et les livres reconnaissent comme Yakovb l'a fait en faisant une brèche– dans l'organisation de la maison de Sisakan – lui qui fut le précurseur et à l'origine de la révolte qui n'avait jamais eu lieu dans la maison de Siwnik‘ jusqu'à Yakovb[169] que l'on avait soutenu, [ce faisant] nous avons péché contre Dieu et son vicaire.

---

164. Yakovb se rapprocha du patriarche des Ałuank‘ sous le patriarcat de T‘ēodoros, voir : Step‘annos Ōrbēlean, 52, p. 275 ; 57, p. 309. Nous n'avons aucune trace d'écrits de Yovhannēs ou de T‘ēodoros à l'encontre de Yakovb.

165. C'est-à-dire parent par lien de sang direct.

166. Vasak succéda à son père Smbat en 949 à la tête de la principauté qui se limitait au Vayoc‘ Jor principalement.

167. Xoṙxoṙunik‘ : principauté et diocèse au nord-ouest du lac de Van, dans la vallée de l'Aracani (Murad-su). À l'époque ce diocèse faisait partie de Hark‘. Voir l'*Ašxarhac‘oyc‘*, p. 251.

ի վերայ նորա անէծք ցաւագինք, զոր հաստատեցին սուրբ հարքն Հայք եւ Աղուանք յաւուրս տեառն Եղիայի Հայոց կաթողիկոսի, յաղագս ապստամբութեան ի սուրբ Լուսաւորչի աթոռոյն:
171 *Եկեսցէ ի վերայ նորա անէծք սուրբ հայրապետացն՝ տեառն Յովհաննիսի եւ տեառն Թէոդորոսի եւ տեառն Անանիայի եւ այլ սուրբ եպիսկոպոսաց, զոր կարգեցին ի վերայ Յակովբայ, որ յառաջն էր քան զիս եւ ապստամբեաց ի հայրական գրկաց սուրբ աթոռոյն եւ մերժեցաւ յաւրհնութենէ[1] սրբոց, եւ լուծեալ եղիցի ի սուրբ եւ յաստուածատուր կարգաց եւ ի Սուրբ Հոգւոյն որոշեալ եղիցի:*

172 *Եւ թէ[2] ոք յիշխանաց կամ յազատաց կամ ի մերձաւորաց, եղբարց եւ յազգականաց, կամ յաւտարաց՝ աւգնէ, կամ եպիսկոպոս համարի եւ կամ քահանայ, կամ սարկաւագ, կամ յուխտէ եկեղեցւոյ՝ Աստուած նմա մի՛ ողորմեսցի, մի՛ կենաւք, մի՛ մահու, եւ բաժինն ընդ անհաւատիցն եղիցի:*

173 *Գրեցաւ ի կաթողիկոսութեանն եւ ի հայրապետութեանն աստուածապատիւ եւ հոգեւոր տեառն Անանիայի եւ ի թագաւորութեանն Աշոտի, որդւոյ Աբասայ, եւ որ էր ի Սիւնիս իշխանաց իշխան տէր Վասակ, եւ որ ի Բաղս իշխանաց իշխան՝ տէր Ջուանշիր, եւ որ եպիսկոպոսունք ի տեղիս[3] էին՝ տէր Դաւիթ Խոռխոռունեաց եպիսկոպոս եւ տէր Սահակ Գնդունեաց եպիսկոպոս. եւ Հայոց թուականն էր .Նէ.:*

174 *Ըստ նմին աւրինակի եւ յիշխանացն առեալ ձեռնարկ՝ մի՛ եւս այլ լինել նմա թիկնածու յապստամբութեան ժամանակս՝ թէ լինիցի արդեաւք, որ ունէր աւրինակ զայս.*

Յանուն Աստուծոյ այս իմ ձեռագիր է՝ Ջուանշերի[4], Զագիկ իշխանի որդւոյ, առ աստուածապատիւ եւ հոգեւոր տէր Անանիա Հայոց կաթողիկոս. հաւանեալ եմ Աստուծոյ միջնորդութեամբ եւ սուրբ Նշանիս. Որովհետեւ մարդասիրութիւնն Աստուծոյ քաղցրացոյց զաստուածապատիւ եւ զհոգեւոր – տէր Անանիա Հայոց կաթողիկոսի կամսդ ի յիւրեանց ծառայիս, եւ այլ ծառայիցս, եւ յիւրեանց ի վիճակիս եւ ժողովրդեանս, եւ այսպէս բարի կամով քաղցրացան՝ ծառայեմք զսուրբ աթոռս ուղորդ մտաւք եւ անխարդախ սրտիւ որպէս զԱստուած:
175 *Եւ ոյք լինին մեր վերջականք՝ զսուրբ Լուսաւորչի աթոռոյն զծառայութիւնն ուղիղ ունիմք:*
176 *Եւ որ զկնի ձեր յաջորդին ի սուրբ աթոռդ, աղերսեմք՝ որպէս նոքա կարգին տուիչ են եւ այլ ամենայն մեծարանաց ի մեր հնազանդութեանն ի վերայ եւ ի ծառայութեանն՝ զառաջին սուրբ հայրապետացն զտուեալ պատիւն ո՛չ որոշել ի մեր առաջնորդէն:*

177 *Իսկ եթէ ոք յեպիսկոպոսաց մերոց, որ զկնի մեր զարմից գան եւ՝ առանց հերձուածոյ եւ կամ այլ յայ[տ]նի պատճառի[5], որ կանոնք[6] եւ գիրք վկայեն՝ ապստամբեն ի սուրբ Լուսաւորչէն, որպէս Յակոբն արար եւ խրամատեաց զտանն Սիսական զկարգադրութիւն, եւ նա եղեւ կարապետ եւ սկիզբն ապստամբութեան, որ այլ բնաւ չէր լեալ ի տանն Սիւնեաց մինչեւ ցՅակոբ[7], որում թիկնածու եղեաք[8] եւ մեղաք Աստուծոյ եւ իւր փոխանիդ:*

1 Ա *աւրհնութենէ*
2 Ա *եթէ*
3 Բ *ի տեղս*
4 Բ *Ջուանշիրի*
5 ԱԲ *յայն ի*
6 Ա *կանոն*
7 Ա *յակոբ*
8 Ա *եղաք*

168. Gntuni : famille dynastique qui descendrait des Cananéens et qui avait la dignité « d’habilleurs », voir Movsēs Xorenac‘i, II, 7-8, p. 109 *sq.* À propos de cette famille, voir : C. Toumanoff, *Studies in Christian Caucasian history*, Georgetown University Press 1963, p. 204-205.

169. Le Siwnik‘ s’était déjà temporairement détourné de l’Église arménienne à la fin du VIe siècle, voir Garsoïan, *L’Église arménienne* (cité n. 18), p. 296-306.

Et donc si quelqu'un est choisi durant nos jours ou ceux de nos fils, et si quelqu'un au sein de notre famille [parmi nos] *išxan*, [parmi nos] *tēr*, [parmi nos] *azat* lui vient en aide, s'il le cache et s'il ne le remet pas aux mains du patriarche qui juge avec justice selon les canons, que Dieu n'ait pas pitié de lui, ni ici-bas ni devant le tribunal redoutable du Christ. Qu'il partage [le lot] de Satan, de Judas le vendeur de Dieu et de Simon le magicien, qu'il soit anathématisé par la très Sainte Trinité et par tous les saints, que Dieu réclame le sang de tous les saints, à celui qui a prêté la main aux iniquités de l'évêque rebelle.

Cet exemplaire a été rédigé en 407 (= 958) par la main de J̌uanšer, fils de Jagik, *išxan* de Bałk'; il vous a été donné à vous l'honoré de Dieu et spirituel, le *tēr* Anania, catholicos d'Arménie, si Dieu le veut.

Au nom de Dieu. Cet exemplaire est le mien, [celui] de Vasak de Siwnik', *išxan* des *išxan*, fils de Smbat, išxan des *išxan*, [adressé] à l'honoré de Dieu et spirituel, à vous *tēr* Anania catholicos d'Arménie. Ainsi, avant ce jour du comput arménien de 407 (= 958) lorsque vous avez eu de la compassion pour nous par votre saint signe, vous êtes venu, vous avez fait peu de cas de nos fautes: c'est-à-dire la rébellion contre le siège du saint Illuminateur, le revirement vers les Ałuank' par celui qui a amené injustement l'huile imparfaite et non canonique au sein de notre maison et dans le lot particulier du saint Illuminateur. Nous l'avons entendu et laissé faire, nous avons commis des péchés, nous avons péché contre Dieu et le vicaire de Dieu. Nous avons conspiré avec lui et nous ne l'avons pas livré entre vos mains, [alors que] vous, suivant l'ordre de Dieu et les saints canons, vous aviez conseillé votre serviteur; car vous tenez l'ordre de Dieu de justifier le juste, de juger l'inique [et] ceux qui agissent en dehors de l'ordre de Dieu, comme l'a fait Yakovb. Il a été condamné par Dieu, il nous a fait participer à sa chute et sous le coup de la malédiction, il a fait fermer la maison de Sisakan et ses douze *gawaṙ*.

Maintenant, si à l'intérieur de notre maison quelqu'un parmi les évêques, durant nos jours ou ceux d'autres qui nous suivront pour les siècles à venir, est choisi et est mauvais, comme Yakovb a été choisi, si des *išxan* ou des *tēr* lui accordent protection[170] et ne le remettent pas aux mains du patriarche qui sera à l'époque assis sur le siège saint de saint Grigor, pour le ramener dans la voie droite ou l'éliminer, qu'il soit anathématisé par la Sainte Trinité, qu'il prenne part avec les déicides, qu'il devienne l'obligé du blasphème contre le Saint-Esprit; celui-là est impardonnable et Dieu *l'effacera du Livre de Vie*[171]. Et si le sang des martyrs est répandu, Dieu recevra, avec la même mesure qu'il a reçu Judas le pendu, celui qui dans la maison de Sisakan aura prêté secours à l'évêque rebelle, quel qu'il soit, ainsi soit-il.

Nous avons reçu d'eux cet exemplaire manuscrit au même titre que de fermes [écrits] canoniques, pour les temps futurs afin qu'ils ne prennent pas part à la perdition des rebelles mais qu'ils soient dignes de bénédictions de ceux qui se sont montrés dociles.

Nous nous dirigeâmes et atteignîmes à la hâte l'*ašxarh* des Ałuank' pour restaurer [la maison] de Gagik, qui était entré en rébellion, et de ceux qui le précédaient.

170. Tēr Mkrtč'ean renvoie à la phrase § 178 «*ի հոք ի մեր զարմից*».
171. Ex 32,33.

178 Արդ՝ թէ այլ ոք ընտրի ի մեր յաւուրս կամ զկնի որդւոց մերոց. ի հոք[1] ի մեր զարմից, յիշխանաց կամ տերանց կամ յազատաց նմա աւգնական լինի՝ դարան թաքստեան՝ եւ ոչ տայ ի ձեռս հայրապետին, որ արդարութեամբ դատի ըստ կանոնաց, Աստուած նմա մի՛ ողորմեսցի, մի՛ աստ եւ մի՛ ի Քրիստոսի ահեղ ատենին, եւ մասն եւ բաժին ընդ սատանայի եղիցի եւ ընդ Յուդայի աստուածավաճառի եւ ընդ Սիմոնի կախարդի, եւ նզովեալ եղիցի յամենասուրբ Երրորդութենէն եւ յամենայն սրբոց, եւ զարիւն ամենայն սրբոց Աստուած ի նմանէ պահանջեսցէ, որ ապստամբ եպիսկոպոսին աւգնական լինի յանիրաւութեան վերայ։

179 Գրեցաւ ձեռնագիրս այս .Նէ. թուականին ձեռամբ Ջուանշիրի՝ որդի Զագիկայ՝ Բաղաց իշխանի, եւ տուաւ ձեզ աստուածապատիւ եւ հոգեւոր տէր Անանիա Հայոց կաթողիկոս, թէ Աստուած կամի։

180 Յանուն Աստուծոյ այս ձեռագիրս է իմ Վասակայ Սիւնեաց իշխանաց իշխանի, որդի Սմբատայ իշխանաց իշխանի, ձեզ, աստուածապատիւ եւ հոգեւոր տէր Անանիա Հայոց կաթողիկոս. թէ այս աւրէս[2] յառաջ, որ Հայ թուականս .Նէ. էր, յորժամ դուք սուրբ Նշանովդ ի մեզ խոնարհեցայք եւ եկիք եւ զմեր զյանցանսն անտես արարիք, որ վասն ապստամբութեանն ի սուրբ Լուսաւորչի աթոռոյն եւ յԱղուանս դառնալոյ եւ անտի զթերակատար եւ զանկանոնական իւղն ատար եբեր ի մեր տունս եւ ի սուրբ Լուսաւորչին սեփհական վիճակս, եւ մեք նմա լսելով եւ ներելով մեղս գործեցաք եւ մեղաք Աստուծոյ եւ Աստուծոյ փոխանիդ։ 181 Զի դարան եղաք նմա եւ ոչ տուաք ի ձեռս, որ ըստ Աստուծոյ հրամանին եւ սուրբ կանոնացն խրատեալ էիք զձեր ծառայն, որպէս յԱստուծոյ հրաման ունիք՝ արդարացուցանել զարդարն եւ դատել զանիրաւն, որք արտաքոյ Աստուծոյ հրամանին գործեն, որպէս արար Յակոբ եւ յԱստուծոյ դատապարտեցաւ եւ զմեզ իւր կորստեանն հաղորդ արար եւ ընդ անիծիւք փակեաց զՍիսական տունս՝ երկոտասան գաւառաւ[3]։

182 Արդ՝ եթէ ի մեր տանս այլ ոք յեպիսկոպոսաց՝ եթէ ի մեր յաւուրս եւ թէ յայլոց, որ զհետ մեր լինին ի դարս դարս, եւ այլ այդպիսի չար[4] ընտրի, որպէս Յակոբ ընտրեցաւ, եւ հոք նմա ներեա[ց] յիշխանաց կամ ի տերանց եւ ոչ տայ ի ձեռս հայրապետին, որ ի ժամանակին, որ ի սուրբ Գրիգորոյ յաթոռն նստի. կամ ածել յուղղութիւն եւ կամ բառնալ ի միջոյ՝ նզովեա՛լ լիցի յամենասուրբ Երրորդութենէն եւ բաժին[ն] ընդ աստուածասպանիցն եղիցի, եւ պարտական եղիցի հայհոյութեան սուրբ Հոգւոյն, որ առանց թողութեան է, եւ ջնջեսցէ Աստուած զայնպիսին ի դպրութենէն կենաց։ 183 Եւ եթէ մարտիրոսական արիւն հեղուցու՝ Աստուած ընդ Յուդայի խեղդամահութեանն չափոյն ընկալցի, որ ապստամբ եպիսկոպոսին աւգնական լիցի [ի] տանս Սիսականի, ով ոք եւ իցէ. եղիցի՛, եղիցի՛։

184 Զայս ձեռագիր պատճենի ընկալաք ի նոցանէ կանոնական հաստատութեամբ վասն առ յապա ժամանակաց, զի մի՛ լիցին կցորդ ապստամբացն կորստեան[5], այլ հնազանդելոցն աւրհնութեանց արժանաւորք եղիցին։

185 Եւ մեք դէմ եդեալ՝ գնալ հասանել Ճեպէաք յաշխարհն Աղուանից, շինել զտեղի հակառակնամուտն Գագկայ, եւ որք յառաջ քան զնա։

1 ԱԲ այսպէս ի հոք
2 Ա աւրէ
3 Ա գաւառ
4 ԱԲ այդպիսի ի չար
5 ԱԲ կորըսն

Mais un porteur de tristes nouvelles [nous] arrivait de la part du grand *išxan* Senek'erim : les Ismaélites[172] étaient parvenus avec violence dans son ašxarh pour emmener en captivité, piller et passer au fil de l'épée [tout le monde]. Et à cause de ces malheurs, il nous faisait savoir de ne pas pénétrer même une seule fois dans un tel ouragan d'affliction.

Alors nous nous rendîmes dans notre ašxarh, auprès du dévot roi, Ašot de Grande Arménie qui, lorsqu'il nous vit, fut très heureux, surtout quand nous lui racontâmes l'édification des œuvres spirituelles. Rendu joyeux, il glorifiait Dieu. Et suivant les faveurs accordées par Dieu, par les grâces de ce puissant, et par les prières des saints, nos labeurs n'ont pas été dédaignés, [on vit] se lever [une lumière] dans le cœur des puissants Ałuank'. [Elle se leva dans le cœur] du roi que l'on appelait Išxanak, fils du *tēr* Atrnerseh, de Senek'erim *išxan* des *išxan* des Ałuank', de son épouse, de sa sœur, du *tēr* Senek'erim, le fils de Grigor l'*išxan* de Xač'ēn, du *tēr* Vač'agan *išxan* de Gorozu[173] et du *tēr* Gurgēn *išxan* de l'Est, ainsi que beaucoup d'autres *mecameck'*[174], tous à la fois et [dans le cœur] des laborieux. Et ainsi réunis par la grâce de l'Esprit, la même année, le premier jour du deuxième [mois], ils choisirent un homme spirituel et zélé comme les apôtres, d'un âge vénérable, du nom de Dawit' du couvent de Xotakerk'[175] et ils l'envoyèrent dans le *gawaṙ* de Širak, à Širakawan[176] où avait siégeait[177] le roi d'Arménie, le *tēr* Smbat[178]. Toutes les âmes pieuses qui avaient entendu [parler] de l'homme de Dieu, rendaient gloire à Dieu, le créateur des êtres.

Et lorsque le roi d'Arménie, Ašot, ses frères Mušeł et Atrnerseh[179] entendirent cela, se réjouissant beaucoup, [ils offrirent] de généreux et somptueux présents à [Dawit'] et [le] firent consacrer par notre humble personne catholicos de la province[180] des Ałuank'.

Avec des présents importants, de généreuses donations, de grands et glorieux honneurs, nous lui donnâmes un [saint] signe en or de grand prix enchâssé de perles et orné de pierres précieuses. Nous le renvoyâmes en paix dans son *ašxarh* porteur d'une belle et bonne nouvelle à ceux qui se sont réveillés du giron divin du spirituel Illuminateur. Une fois [cela] accompli, l'effort de notre peine et notre long labeur de plusieurs années se sont achevés en 407 (= 958) du comput arménien, par la volonté de Dieu et les prières des saints. Et ainsi cessa le désir ardent par ma voix ténue et misérable.

Et maintenant je rends grâce à celui qui m'a fortifié, c'est-à-dire mon Seigneur Jésus-Christ et *je me vante dans l'espérance de la gloire de Dieu*[181], et je vous supplie, ô mes

---

172. À l'époque le sallāride Marzubān b. Muḥammad b. Musāfir (947-957) dominait la région. D'après Ibn Ḥawqal (II, p. 347-348), en 955, les territoires des Bagratuni, des Arcruni, le Vayoc' Jor, le Xač'ēn étaient tributaires de Marzubān.

173. Selon Movsēs Dasxuranc'i III, 20, p. 327 ; T'ovma Arcruni (*Պատմութիւն տանն Արծրունեաց [Histoire de la maison des Arcruni]*, éd. K. Patkanov, Saint-Pétersbourg 1887), III, 10, p. 177 ; 183-185 ; 11, p. 190 ; 191 : vers 850, Esayi Apumusē, neveu de Step'annos Abl Asad, régnait sur l'Arc'ax méridional à partir de la forteresse de Gorozu. Lui succéda son fils Movsēs, puis son petit-fils tēr Vač'agan. Voir J. LAURENT, *L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886*, édition mise à jour par M. Canard, Lisbonne 1980, p. 143.

174. Litt. « très grands » le terme désignait les grands dynastes du premier état de l'Arménie arsacide.

175. Ce monastère (« des Herbivores »), appelé également K'arkop', se trouve dans la région de Siwnik', dans le Vayoc' Jor, à 2 km du village de Xač'ik, voir : *HŠTB*, II, p. 787.

176. Širakawan, ville sur l'Axurean, au nord-est d'Ani.

186 Իսկ ապա գուժկան հասանէր ի մեծ իշխանէն Սենեքերիմայ՝ գալ հասանել Իսմայելականաց բռնութեամբ յաշխարհ նորա, գերել եւ աւերել եւ ի սուր սուսերի մաշել: 187 Եւ գիրս աղէտիցն առաքէ ծանուցանել մեզ՝ մի՛ եւս մտանել առ անգամ մի յամպրոպ դառնութեան:

188 Իսկ մեր ապա գնացեալ եկաք յաշխարհն մեր՝ առ թագաւորն բարեպաշտ Աշոտ Հայոց Մեծաց, որոյ տեսեալ զմեզ ուրախ եղեւ յուրախութիւն մեծ: 189 Մանաւանդ պատմեալ մեր զշինութիւն հոգեւոր գործոյն՝ բերկրեալ փառաւորէր զԱստուած: 190 Եւ ըստ յաջողելոյն Աստուծոյ՝ ի շնորհաց հզաւրիս այսորիկ եւ աղաւթից սրբոց՝ ոչ կամելով առնել[1] անտես զաշխատութիւնս մեր, ծագեաց ի սիրտս հզաւրացն Աղուանից, ի թագաւորն[2], որ կոչէր Իշխանակ՝ որդի տեառն Ատրներսեհի, եւ Սենեքերիմայ Աղուանից իշխանաց իշխանի, եւ նորին ամուսնոյ, եւ քեռ նորին, եւ տեառն Սենեքերիմայ՝ որդոյ Գրիգորի Խաչեան իշխանի, եւ տեառն Վաչագանայ Գորոզուաց իշխանի, եւ տեառն Գուրգենայ Արեւելեաց իշխանի, եւ այլ բազում մեծամեծաց միանգամայն եւ աշխատրոյժ ամբոխից: 191 Եւ միաբանեալ ի Հոգւոյն շնորհաց՝ ի նոյն ամի, ի նմին ամսեանն երկրորդի առաջնոյ եւ ընտրեալ զայր մի հոգեւոր եւ առաքելաջան եւ ծերական ալեաւք պատուեալ՝ Դաւիթ անուն՝ Խոտակերից[3] վանական, եւ առաքեն ի Շիրակ գաւառ, ի նստոցն լեալ տեառն Սմբատայ Հայոց թագաւորի, Շիրակավան կոչեցեալ: 192 Եւ լուեալ զառնե[ա]լն Աստուծոյ՝ ամենայն աստուածասէր հոգի փառաւոր առնէր զէից ստեղծիչն[4] Աստուած:

193 Եւ լուեալ թագաւորն[5] Հայոց Աշոտ եւ նորին եղբարց Մուշեղայ եւ Ատրներսեհի՝ ուրախ եղեն յոյժ եւ մեծապարգեւ շքեղութեամբ տային ձեռնադրել զնա մերում նուաստութեանս կաթողիկոս Աղուանից նահանգին:

194 Եւ մեծամեծ աղերսիւք եւ առատաձեռն տուչութեամբ եւ մեծապատիւ փառաւք տայաք նմա նշան ոսկեղէն յոյժ ծանրագին, ընդելուզեալ մարգարտովք եւ զարդարեալ ակամբք պատուականաւք: 195 Եւ առաքէաք խաղաղութեամբ յաշխարհ իւր՝ մեծապարգեւ աւետեաց հնչումն տալով զարթուցելոցն[6] յաստուածային գրկացն հոգեծին Լուսաւորչին: 196 Եւ աւարտեալ հաստատեցաւ ջան վաստակոյ մերում եւ աշխատութիւն բազմամեայ տառապանացն, ի շրջանիս Հայոց, ի .Նէ., կամաւքն Աստուծոյ եւ աղաւթիւք սրբոցն: 197 Եւ հանգեաւ իղձք տարփանաց տառապեալ եւ ներգեւ հնչոյ մերում:

198 Եւ արդ՝ շնորհ ունիմ ես այնմ, որ զաւրացոյցն զիս՝ տեառն իմոյ Յիսուի Քրիստոսի, եւ պարծիմ յուսով փառացն Աստուծոյ, եւ աղաչեմ զձեզ, ո՛վ սրբասնեալ եւ հոգիափարթամ

1 Ա չիք առնել
2 Ա չիք ի թագաւորն, Բ ի թգրն
3 Ա խստակերից
4 Ա ստեղծին
5 Բ թգրին
6 զարթուցելոցն [Պ. Բ.] ԱԲ խարթուցելոցն

177. A propos de ce terme voir l'article de Tēr Mkrtč‘ean « ԽՍՏՈՑ » dans *Ararat* 1893, VIII.
178. À propos de la fondation de la ville par Smbat, voir : C. Mutafian, Chirakavan une capitale de transition, dans *Les douze capitales d'Arménie*, Paris 2010, p. 144-149.
179. Aucune autre source ne mentionne Atrnerseh comme frère d'Ašot.
180. Province : *nahang*.
181. Rm 5,2.

seigneurs et frères, vous qui avez grandi saintement, enrichis par l'esprit, livrés à la vie spirituelle, vous qui viendrez sur le trône du saint Illuminateur, ne bafouez pas mon travail mais à l'instar du sauveur, votre Père qui a reçu les deux leptes de la veuve[182] comme action de grâce, recevez mon labeur. Accordez-moi assistance par vos prières empressées, à moi misérable, et que vous soit accordée la richesse infinie, à la mesure de celui qui donne gratuitement pour vivre le jour éternel à venir dans le futur.

Pour la gloire de Dieu le Père, de Jésus-Christ, de l'Esprit Saint, maintenant et pour les siècles des siècles, ainsi soit-il.

182. Mc 12,42 et Lc 21,1-4.

ներանձնաւոր տեարք եւ եղբարք իմ, որք յաջորդիք յաթոռ սրբոյ Լուսաւորչիս, մի՛ եւս այպանել զաշխատութեամբ իմով, այլ գունակ Փրկչին հայրն ձերոյ ի գոհութիւն ընկալեալ զերկուս խէրեւէշս այրոյն՝ եւ դուք ընկալջիք զիմս[1] աշխատութիւն. եւ ի ձերոց յոգնաջան աղաւթից նպաստ շնորհի շնորհել հիքոյս եւ ձրել չափովք ձրողին ձեզ զանչափելի փարթամութիւնն, եւ կեալ ի մշտնջենաւոր յապագային հանդերձեալ աւուրն։

199 *Վասն զի Աստուծոյ Հաւր եւ Յիսուսի Քրիստոսի եւ Հոգւոյն Սրբոյ փառք, այժմ եւ յաւիտեանս յաւիտենից. ամէն։*

1 Ա *զիմ*

DE *TĒR* ANANIA, CATHOLICOS D'ARMÉNIE, MOTIF CONCERNANT L'ANATHÉMATISATION DE XOSROV ÉVÊQUE D'ANJEWAC'IK'

Les paroles des oracles divins nous réveillent maintenant, dans cette circonstance involontaire d'exigence du tribut qui [nous incombe] dans nos jours. Comme il est dit par avance: Écoutez *ceci, tous les peuples*[1] de la terre et l'on ajoute également: *Écoutez ceci vieillards*[2], et *racontez-le à vos fils*[3], y a-t-il jamais eu durant vos jours ceci, [ce mal] qu'a suggéré le malin Satan, dès l'origine par ses insinuations insidieuses à travers les langues vipérines et vénéneuses des justes? Là, les voix surnaturelles depuis longtemps nous ont prévenus, depuis 900 ans le Saint-Esprit a prédit par la voix de Paul (Pōłos) [instrument] de la parole divine[4], qui avait l'extrême honneur d'être *l'intendant des mystères de Dieu*[5], en disant: « Est-il possible que *vous cherchez la preuve que Christ à travers moi vous parle*[6]? » Mais en vérité il n'y a pas de preuve, [nous n'avons que] la vérité tout entière, car ses enseignements inspirés par l'Esprit ont été réalisés, certains il y a longtemps déjà là-bas [et d'autres durant nos jours. Se rapportent à nous à bon escient [ces propos]: *dans les derniers temps, il en est qui s'écarteront de la foi et contempleront l'égarement des démons*[7] et du milieu de vous se lèveront [des hommes] qui parleront faussement pour *entraîner les disciples à la suite de leur discours mensonger*[8]. Ceux-là n'ont de cesse de maltraiter la parole du vrai enseignement divin, ils agissent toujours par une pratique assidue de l'art de la rhétorique contre la vérité. Ceux-là sont totalement hostiles, toujours iniques, des fils désobéissants, injustes, ingrats et incapables de répliquer au Père de la Foi, ils ont tourné le dos à l'état divin.

Ils sont sortis du milieu de nous, mais ils n'étaient pas de chez nous[9], car bien qu'ils aient revêtu la forme de notre chair et qu'ils aient poussé auprès du bon et crû sous lui, de fait ils se mêlent au conseil du malin et ils tètent son lait au poison mortel qui ne repaît pas le palais[10], mais enveloppe l'âme. Ce n'est pas une résine au goût suave mais [une résine] très cruelle, insupportable, amère et pleine de poison mortel du dragon *(višap)* qui sème l'ivraie.

Autrefois, il professait [sa] religion et [la déversait] dans les jeunes, tendres, crédules, doubles orifices des conduits auditifs [des disciples], par artifice et par ruse il leur fit croire qu'ils seraient comme des dieux[11], grâce à des propos flatteurs, brillants et émouvants. Il conduisit à la perdition ce qui existait antérieurement et à l'éloignement du sein des demeures nourries par Dieu. Cette même ruse du malin *a agi maintenant dans les fils de la désobéissance*[12] pour les amener à notre époque à prononcer des paroles non louables et à employer des exemples inimitables et à parler de ce qui n'est pas permis.

En l'an 403 (= 954) de notre ère, la quatorzième année de ma surveillance[13], s'est levé un de nos évêques, du nom de Xosrov, à qui nous avions consenti comme lot l'Anjewac'ik'[14], un homme modeste, savant et paré des cheveux blancs de la vieillesse; soudainement,

1. Ps 49,2.
2. Jl 1,2.
3. Jl 1,3.
4. Voir 2 Co 13,3.
5. 1 Co 4,1.
6. 2 Co 13,3.
7. 1 Tm 4,1.
8. Ac 20,30.
9. I Jn 2,19.
10. Voir Pr 5,3.
11. Voir Gn 3,5.
12. Ep 2,2.
13. P. Hakobyan, note 9*, p. 630 suggère le terme « *դիտապետութեանս* » pour surveillance.

ՏԵԱՌՆ ԱՆԱՆԻԱՅԻ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ
ՊԱՏՃԱՌ ՅԱՂԱԳՍ ԶԽՈՍՐՈՎ ՆԶՈՎԵԼՈՅՆ ԶԱՆՁԵՒԱՑԻՈՑ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍՆ

1 *Բարբառք աստուածային պատգամացն աստանաւր զարթուցանէ զմեզ այժմ առ վարկ ակամայ հարկապահանջութեանս, որ յաւուրս մեր։* 2 *Քանզի ասի ուրեմն կանխագոյն, թէ Լուարո՛ւք զայս ամենայն ազգք երկրի*[ա]*, եւ զնովիմբ ածեալ ասէ, թէ Ծերք լուարո՛ւք եւ պատմեսջիք որդւոց ձերոց, թէ երբէք եղեա՞լ իցէ այս յաւուրս ձեր, զոր այժմ թելադրեաց չարն սկզբնախաբ սատանայ սադիր սողոսկանաւք ի* սողոմածոյց *եւ ի մահաշունչ լեզուս ուղ[ղ]ոց, զոր անդանաւր [գ]երբնական*[1] *ձայնն ի վաղնջոյսն նախագոյն մեր .Թճ. ամաւ գուշակեաց Հոգին Սուրբ ի բերանոյ աստուածախաւսն Պաւղոսի, որ գերապարծիկ գոյր լինել հազարապետ խորհրդոցն Աստուծոյ*[բ]*, ասելով թէ՝ Մի՞թէ փորձ ինչ խնդրէք զՔրիստոսէ, որ ինեւս ընդ ձեզ խաւսի*[գ]*։* 3 *Որ արդարեւ ոչ փորձ, այլ ճշմարտութիւն բաւանդակն, քանզի լցեալ կատարեցաւ ամենայն հոգիաբուխ վարդապետութիւնք նորա, է որ [ի] վաղնջոյսն իսկ անդ ուրեմն, եւ է՛ որ յաւուրս մերոյ ժամանակիս. ի դէպ մեզ պատկանեալ, թէ Ի ժամանակս յետինս քակտեսցին*[2] *ոմանք ի հաւատոց եւ հայեսցին ի մոլորութիւն դիւականդ*[դ]*, եւ Ի ձէնջ յարիցեն, որ խաւսին սուտ*[ե]*. ձգել զաշակերտսն զկնի ստայաւդ բանաստեղծութեանց։* 4 *Որք ոչ դադարեն կեղեքել զուղիղ աստուածակարգ բան վարդապետութեան, անդլակի վարժմամբ ներակրթեալք ի գիւտ բանաստեղծն հակառաշից ճշմարտութեան։* 5 *Որք համակ հակառակք եւ միշտ անիրաւք, որդիք անհնազանդք, ապիրատք եւ ապերախտք, ապաբանեալք*[3] *ընդդէմ հաւրն հաւատոյ եւ թիկունս դարձուցին ընդդէմ աստուածային պայմանին։*

6 *Ի մէնջ ելեալք, այլ ո՛չ ի մէնջ*[զ]*. զի թէպէտ եւ մարմնով մերակերպ գունեալք*[4]*, առ բարւոյն բուսեալ եւ ընդ նովաւ աճեցեալ, այլ գոյիւ խառնեալ ի խորհուրդ չարին եւ զնորին դիեալ զմահադեղ զկաթն, որ ոչ զքիմս պարարէ, այլ զհոգին պարուրէ, որ ոչ ռետին քաղցրաճաշակ, այլ չարախտավատ եւ ապաժոյժ լեղի եւ լի թիւնիւք մահու որոմնացան*[է] *վիշապին։*

7 *Զի զաւր աւրինակ ի վաղնջոյսնն առ կալաբողբոջսն գողտրախաբ երկբացիկ պատուհանսն գմբեթարթին լսարանաց դաւանեալ դեն, նենգ խորամանկութեամբ զաստուածանալոյն կարծեցոյց*[ը] *ճաճանչ փաղաքշական բանեղծութեամբ, որ եւ զնախունակն ետ կորուսանել եւ հեռանալ ի գրկաց աստուածասնունդ կայենից, նոյն խորամանկութիւն չարին եւ այժմ ընդմտեալ յորդիսն ապստամբութեան՝ ի ժամանակս մեր ետ բարբառել բանս անգովակս, եւ դնել տարացոյցս աննմանս, եւ խաւսել զոր ոչ է արժան։*

8 *Քանզի [ի] .ՆԳ. թուականիս եւ ի չորեքտասան ամի մերոյ դիտաւորութեանս յարեաւ ոմն յեպիսկոպոսաց մերոց Խոսրով անուն, որում հաւատացեալ էր մեր նմա զվիճակն Անձեւացեացն, այր համեստ եւ գիտնաւոր եւ ալեաւք ծերութեամբ զարգացեալ. յանկարծակի իբրեւ ի դիւական*

ա Սաղմ. ԽԸ 2 — բ Ա Կորնթ. Դ, 1... եւ հազարապետս խորհրդոցն Աստուծոյ
գ Բ Կորնթ. ԺԳ 3 — դ Տիմ. Ա. Դ, 1. Բ ի մոլորութիւն դիւական մոլորութիւն
ե Գործ. Ի 30 — զ Յովհ. Ա թղ. Բ 19 — է Մատթ. ԺԳ 25 — ը Ծննդ. Գ 5

1 Ա *երբ բնկն* Բ *երբ բանական*
2 Բ *քակեսցին*
3 Բ *ապաբանեալ*
4 Բ *գունեալ*

---

14. D'après le colophon du *Commentaire sur la liturgie des Heures et sur l'Eucharistie*, Xosrov était déjà évêque en 950 : « Le commentaire de ce livre a été fait par Xosrov, évêque d'Anjewac'ik',

comme mû par l'esprit démoniaque, sans qu'il y ait eu la moindre opposition, il commença tout d'abord à proférer un parler tordu [et] suivant la langue grecque à dire *kiwṙiakē* au lieu de *kirakē* et *Ėṙusałēm* au lieu de *Erusałēm* et a proféré d'autres mots semblables à ceux-là, dans cette langue [grecque] qu'il avait adoptée[15]. En plus, il avança d'autres billevesées et absurdités. Il ordonnait aux jeunes enfants de se raser la tête avant que leur barbe pointe de sorte qu'ils puissent être appelés *ktrič* et après que la barbe [soit venue] de laisser allonger les cheveux jusqu'aux jambes et les entortiller *(manil)* de sorte qu'ils puissent être appelés *manuk*[16]. Et cela perdura pendant un moment, [puis] il fit entrer dans l'Église la boue de ces balivernes. À propos de la croix du Christ, il disait en effet: « Cette croix que les prêtres bénissent et celle qu'ils ne bénissent pas sont égales en honneur et je considère comme superflu le fait de bénir[17] ». Nous tolérâmes cela de lui. Mais il se mit à provoquer un nouveau schisme et à l'introduire dans l'Église de Dieu, il disait ceci: « Un même honneur et une même gloire aux anges et aux archanges, ainsi une même gloire et un même honneur pour le patriarche et l'évêque ». Il apportait un exemple: « Il est écrit: on appelle à la dignité de diacre *(sarkawag)* celui qui exerce la dignité de clerc *(dpir)*, et celui qui exerce la dignité de diacre à la dignité de prêtre *(k'ahanay)*, c'est ainsi, encore, que les degrés sont gravis ». Il disait qu'« on appelle quelqu'un qui exerce la dignité de prêtre au trône épiscopal, il n'y a plus d'autre degré, car il est parvenu au trône. Et quand on l'appelle de l'épiscopat au trône patriarcal, il n'y a d'autre dénomination: il y a un seul trône, un seul honneur pour le patriarche et pour l'évêque ». Il soutenait que la seconde appellation [de patriarche] était une dissolution [de la première] et qu'il n'y avait pas double honneur à être patriarche[18] ».

Qui plus est, il persistait dans le même avis bien que nous l'ayons supplié à maintes reprises de renoncer à ces non-orthodoxes et trompeuses théories et que nous le lui ayons demandé en pleurant; toutefois il ne voulut pas être ramené dans la bonne voie. Aussi je fus contraint par l'ordre de Dieu de le retrancher avec l'épée de feu et *de mettre sa part avec les hypocrites*[19]. Il prit cela comme viatique pour sa perdition pour les temps futurs car il ne se repentit pas jusqu'à son dernier souffle. À cause de cela nous fûmes obligés d'écrire ce testament durable pour les gens à venir afin qu'ils évitent de telles vaines recherches et qu'ils considèrent avec rectitude les avantages pour la vie future, car *à chaque jour suffit sa peine*[20].

[...] en l'an 399 (= 950) du comput arménien », voir: A. S. MAT'EVOSYAN (*Հայերէն ձեռագրերի Յիշատակարաններ V-XII դդ. [Colophons de manuscrits arméniens des Ve-XIIe s.]*, Érévan 1988), p. 57. La consécration de Xosrov n'a pu se faire qu'entre 941, date de l'accession d'Anania Mokac'i au patriarcat (voir introduction p. 772-773) et 950, probablement à l'époque où Anania résidait à Ałt'amar en Vaspurakan.

15. Tēr Mkrtč'ean propose de comprendre peut-être « յառեալ » en « յարեալ ».

16. Nous préférons lire la leçon du manuscrit B *կտրիճ (ktrič)* et non *կտրիչ (ktrič')*. Le terme *ktrič* selon H. HÜBSCHMANN (*Die altarmenischen Personennamen*, dans *Festgruss an Rudolf von Roth z. Doktor Jubilaüm*, Stuttgart 1893, réimp. Amsterdam 1969), p. 103 viendrait du verbe *ktrel (կտրել)* « couper, raser ». Selon une étymologie populaire celui qui a les « cheveux coupés » s'oppose au *պատանի (patani)* « celui qui a les cheveux entourés, entortillés » de *(պատ առնուլ)* « entourer », désignant le deuxième âge de la vie masculine. Le terme *patani* a pour synonyme le terme *manuk (մանուկ)*, voir: *ArmB*, III, p. 255-256. Pour H. TOPDSCHIAN (Politische und Kirchengeschichte Armeniens unter Ašot I und Smbat I, nach armenischen, arabischen, und byzantinischen Quellen bearbeitet, *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin* 8, 1905), p. 128, le terme *ktrič* signifie « brave, héros ». Voir Kirakos Ganjakec'i 1, p. 85 qui reprend ce passage presque mot pour mot.

հոգւոյն շարժեալ, առանց իրիք հակառակութեան, սկսաւ նախ զբարբառն գեղակի արձակել՝
ըստ յունարէն լեզուոյն զկիրակէն կիւրիակէ *կոչել եւ զԵրուսաղէմ՝* Եռուսաղէմ*, եւ որ սոցին*
նման է, ի սոյն յառեալ բարբառ։ 9 *Իսկ զկնի այսորիկ ապա այլ յառաջեաց բաջաղմունս*
անհեդեդս։ 10 *Քանզի հրամայէր մինչչեւ մաւրուսն*[1] *եկեալ՝ զգլուխ խուզել մանկանց, թէ Այսր*
աղագաւ կոչի կտրիչ[2]*, եւ զկնի մորուցն զհերսն ապա թողուլ, երկայնիլ եւ մանիլ ցսրունսն.*
զի Այսր աղագաւ կոչին մանուկ[3]*։* 11 *Եւ այս երկարեալ առ անգամ մի. ապա եւ յեկեղեցի*
եմոյծ զբաջաղմանն իւրոյ զգայուսն։ 12 *Քանզի յաղագս քրիստոսեան խաչին այսպէս ասէր,*
թէ Այն խաչն, որ քահանայքն աւրհնեն եւ այլ՝ զոր ոչ աւրհնեն, միապատիւ է, եւ աւելորդ
զաւրհնելն վարկանիմ։ 13 *Եւ յայսոսիկ ներեալ մեր նմա։* 14 *Ապա սկսաւ այլ իմն նոր հերձուած*
աւանդել մուծանել յեկեղեցի Աստուծոյ։ 15 *Քանզի ասէր. Մի պատիւ եւ մի փառք հրեշտակաց եւ*
հրեշտակապետաց, ըստ նմին՝ մի փառք եւ մի պատիւ հայրապետին եւ եպիսկոպոսին, տարացոյց
տալով, թէ Գրեալ է՝ կոչեն զայս ոք ի դպրութենէ յաշտիճան սարկաւագութեան եւ զայն ոք կոչեն
ի սարկաւագութենէ յաշտիճան քահանայութեան. ահաւասիկ դեռ ի վերանալ է աշտիճանաւք[4]*։*
16 *Եւ զի այս ոք, ասէ, կոչեն ի քահանայութենէ յաթոռ եպիսկոպոսութեան, չիք աշտիճան այլ,*
ահա՛ գերադրեցաւ յաթոռ։ 17 *Եւ զայն ոք կոչեն յեպիսկոպոսութենէ յաթոռ հայրապետութեան,*
եւ չի՛ք այլ անուանց յորջորջումն, մի աթոռ է եւ մի պատիւ հայրապետին եւ եպիսկոպոսին։
18 *Եւ զերկրորդ կոչումն լուծումն ասէր եւ ոչ կրկին պատիւ հայրապետութեանն։*
19 *Եւ առաւել քան զսոյն ի նոյն միտ յաւել, զոր աղաչեալ մեր բազում անգամ դառնալ նմա*
[յ]այնմ անուղղայ[5] *եւ մտախաբ խորհրդոց, զոր թէեւ արտասուաւք իսկ խնդրեցաք, սակայն*
ոչ կամեցաւ ուղղիլ։ 20 *Զոր հարկեալ ի հրամանէ Աստուծոյ Կտրել հրեղէն սրովն եւ զբաժինն*
ընդ կեղծաւորսն դնել[ա]*, որ եւ զնոյն թաւշակ տարաւ առ հանդերձեալսն պաշար կորստեան,*
զի ոչ զղջացաւ մինչեւ ի վերջին շունչն։ 21 *Վասնորոյ հարկեցաք գրել զայս մնացական կտակ*
առ յապա եկելոցն, զի զգուշասցին յայնպիսի ընդվայրայած քննութեանց եւ ուղղութեամբ
նկատեսցեն զաւելոտի առ հանդերձեալ կեանսն, զի Շատ է աւուրն չար իւր[բ]*։*

ա Մատթ. ԻԴ. 50-51

բ Մատթ. Զ. 34

1 Բ *մաւրուս*
2 Բ *կտրիճ*
3 Ա չիք *մանուկ*
4 ԱԲ *յաշտիճանաւք*
5 *Բ անուղա*

17. Le rite de la bénédiction de la croix chez les Arméniens, rite dont les Syriaques et les Byzantins se moquaient, est inchangé depuis 893. Il comprend cinq parties dont l'ablution avec de l'eau et du vin et l'onction avec le saint chrême. Sans ce rite de bénédiction, la croix ne peut être ni honorée, ni adorée car elle est privée de la vertu divine. Voir A. RENOUX, La croix dans le rite arménien : histoire et symbolisme, *Melto* 5, 1, 1969, p. 133-134.

18. Il semblerait qu'au x[e] siècle, il n'y ait pas de rite d'ordination particulier pour le catholicos; l'ordination (*ձեռնադրութիւն* = imposition des mains) du patriarche reprend le rite de l'accession de l'ordination épiscopale, c'est le même répété (*այլ նոյնն երկրորդի*). Mais pour Anania Mokac'i le patriarche est supérieur toutefois en dignité à l'évêque car « il domine par un double esprit comme Élie et Élisée (*զի կրկինն այն հոգի զօրանայ ի վերայ որպէս յԵղիայէ յԵղիսէէ*) » voir opuscule 3, p. 278. Voir C. RENOUX, L'ordination du catholicos arménien : ordinations et ministères, *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae*, *Subsidia* 85, Rome 1996, p. 247-274.

19. Mt 24,51.

20. Mt 6,34.

DU MÊME *TĒR* ANANIA, CATHOLICOS D'ARMÉNIE, À PROPOS DE CEUX QUI DISENT QUE PATRIARCHE ET ÉVÊQUE [SONT] UN SEUL [ET MÊME] HONNEUR ET [SONT] UNE SEULE DÉNOMINATION

Donc considérant qu'ont poussé de vaines pensées [qui ne sont que] prétextes, dans la maison de T'orgom, parmi certains précurseurs de la révolte qui avaient initialement accepté le discours des apôtres, suivis par [cet] homme inique[1], qui ont envié par un orgueil démesuré, l'honneur suprême, rempli de la gloire du siège – institué par Dieu – des apôtres Barthélémy et Thaddée et du trois fois bienheureux saint Grégoire l'Illuminateur, l'égal des apôtres, [ce siège] que la dextre divine a établi et implanté dans un lieu [révélé] par un miracle céleste et une démonstration – plus [édifiante] encore que la parole – de la vision qui dit que le chapiteau[2] de nuages, c'est la croix de lumière et que la hauteur ineffable, c'est le trône semblable au Christ et la grande fonction de grand-prêtre à la voix exhortatrice, c'est [pour] celui qui a reçu du patriarche de Césarée la consécration archépiscopale, ce qui se traduit par chef des évêques, [et] que lui-même a reçue[3].

Certains, s'engorgeant de cette hauteur divine[4], par des balivernes de leur cru, suppriment le sacerdoce du Saint-Siège en considérant à égal honneur les évêques et les patriarches : « Ils portent pareillement le nom d'évêque, [y compris] le patriarche, et le même honneur, et [celui-là] n'a ni honneur ni dénomination supplémentaire, et même si cela était le cas, il n'y a pas de nom pour la consécration qui fait passer de la fonction d'évêque à celle de patriarche, et les différentes appellations telles que métropolites, archevêques et patriarche, sont des dénominations temporelles ».

Et on sait qu'il n'y a pas de nom qui ne désigne pas une chose. Donc, on appelle du nom de diacre le serviteur, et [du nom] de prêtre le sanctificateur, et [du nom] d'évêque l'inspecteur, et [du nom] de père celui qui conduit de nombreux fils vers la gloire, et [du nom] de patriarche des pères et catholicos celui qui, comme Dieu, est le chef de tous. Eh bien dis donc, en quoi la synonymie ou la pluralité de dénominations des titres est-elle destructrice ? Peux-tu dire que le patriarche n'est pas le serviteur [litt. diacre] de Dieu ? Peux-tu dire qu'il n'est pas le sanctificateur ? Peux-tu dire qu'il n'est pas l'inspecteur ? Je sais que tu veux supprimer la fonction de chef, ce que tu ne peux faire. Eh bien, en quoi ces dénominations sont-elles destructrices de la fonction de chef, ne sont-elles pas plutôt créatrices [de la fonction] ?

De nouveau, Dieu est dit lumière, les anges aussi sont dits lumière, de même l'homme est appelé lumière. Or, ce n'est pas parce qu'ils portent le même nom que tu peux dire qu'ils partagent aussi le même honneur. Le ciel est dit aussi cieux des cieux, il est dit Dieu de Dieu, c'est-à-dire créateur et Seigneur selon le discernement, et Seigneur des Seigneurs et prince et roi. Donc, puisqu'il est dit prince et roi, n'est-il pas aussi Dieu ?

---

1. Il s'agit ici de Xosrov Anjewac'i.
2. Cf. Agat'angełos, *Histoire de l'Arménie*, éd. G. Tēr Mkrtč'ean, S. Kananyanc', Tbilissi 1909, trad. anglaise R. W. Thomson, Albany, New York, 1976, § 744.

ՆՈՐԻՆ ՏԵԱՌՆ ԱՆԱՆԻԱՅԻ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ՅԱՂԱԳՍ ՈՐ ԱՍԵՆ, ԹԷ ՄԻ ՊԱՏԻՒ ՀԱՅՐԱՊԵՏԻՆ ԵՒ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍԻՆ ԵՒ ՎԱՍՆ ՄԻ ԼԻՆԵԼՈՅ ԿՈՉՄԱՆՆ

1 *Արդ՝ քանզի բուսան բաղայք խորհրդոյ նանրութեան ի տանս Թորգոմայ յոմանս կարապետս*
ապստամբութեանն յառաքելոց ասացեալ նախընկալ[1]*, զորոյ զկնի եւ մարդն անաւրէնութեան,*
որք մախացեալ փառախնդիր ամբարհաւաճութեամբն ընդ պատիւ բարձրութեանն
բարգաւաճեալ փառաւք աստուածակարգ աթոռոյն Բարդուղիմէի եւ Թադէոսի առաքելոցն եւ
առաքելահանգէտ երիցս երանեալ Լուսաւորչին սրբոյն Գրիգորի, զոր աստուածային աջոյն
հաստատեալ մարմնացոյց տեղադրութեամբ եւ երկնահրաշ ազդմամբք եւ ցուցիւք ի վեր քան
զբան տեսութեամբն, զոր ասէ զթակաղաղն ամբախումբ զխաչն լուսոյ[2] *եւ զանճառ բարձրութիւնն*
զաթոռն քրիստոսանման եւ զմեծ քահանայապետութիւնն հանդերձ քաջալերական ձայնիւն, որ
ընկալեալ ի պատրիարգէն Կեսարու ձեռնադրութիւն արքեպիսկոպոսութեան, որ թարգմանի
*եպիսկոպոսապետ, որ ինքն ընկալաւ .*ՆԼԲՆ.[?]*։*

2 *Այսմ աստուածային բարձրութեան ըմբախակեալ ոմանք արդենագիտ նորաձայնութեամբ՝*
բառնան զերիցութիւն սուրբ աթոռոյն, համապատիւս զեպիսկոպոսունս եւ զհայրապետսն[3]
ասելով, թէ Միապէս ունին զանուն եպիսկոպոսութեան՝ հայրապետն նոյն գունակ եւ
զպատիւն, եւ չէ ինչ առաւել ո՛չ պատիւ եւ ո՛չ կոչումն, եւ եթէ է՝ կոչումն ձեռնադրութեան
չկայ յեպիսկոպոսութենէ ի հայրապետութիւն, եւ թէ զանազան անուանք՝ մետրոպաւլիտք եւ
արքեպիսկոպոսք եւ պատրիարգ՝ մարմնական անուանադրութիւնք են։

3 *Եւ իմացեալ, թէ չի՛ք անուն, որ ոչ զիրն նշանակէ։* 4 *Արդ՝ անուանի անուն սարկաւագ,*
որ է սպասաւոր, եւ քահանայ, որ է սրբիչ, եւ եպիսկոպոս, որ է այցելու, եւ հայր, որ բազում
որդիս ի փառս ածէ, եւ հայրապետ հարց եւ կաթողիկոս, որ է ամենապետ իբրեւ զԱստուած։
5 *Արդ՝ աղէ՛ ասա՛, զի՞նչ քակիչ համանունութիւն*[4] *կամ յոքնանունութիւնն խորհրդոցն*[5]*։*
6 *Կարե՞ս ասել, թէ չէ հայրապետն սարկաւագ Աստուծոյ. կարե՞ս ասել, թէ չէ սրբիչ. կարե՞ս*
ասել, թէ[6] *չէ այցելու։* 7 *Գիտեմ, զի զպետութիւն բառնալ կամիս, զոր ոչ կարես։* 8 *Արդ՝ զի՞նչ*
քակիչ են այդոքիկ անուանք պետութեանն, թէ ոչ առաւել հաստիչ։

9 *Դարձեալ՝ լոյս ասի Աստուած, ասին եւ հրեշտակք լոյս, նաեւ մարդն լոյս անուանի։*
10 *Արդ՝ զի համանուն են՝ եւ համապատիւ ո՛չ ունիս ասել։* 11 *Երկինք ասի եւ երկնից երկինք,*
ասի Աստուծոյ Աստուած, այսինքն՝ արարիչ եւ տէր ըստ դատողութեան, եւ տէրանց Տէր եւ
իշխան եւ թագաւոր։ 12 *Արդ՝ զի իշխան ասի եւ թագաւոր՝ չէ՞*[7] *եւ Աստուած։*

---

1 ԱԲ *ն՛խ ընկլ՛*
2 Տե՛ս Ագաթանգեղոս
3 ԱԲ *զեպսն եւզհյրպսն*
4 ԱԲ *համանունութեան*
5 Ա *խհդին* Բ *խհդցն=խորհրդին, խորհրդոցն, խորհրդոյն*
6 Ա *կարել ասել թէ* Բ *կարես թէ*
7 ԱԲ *չէ*[1] Ա *չէ* Բ *չէր*

---

3. Le texte comporte à la fin du paragraphe, quatre lettres, « NLBN », que nous n'avons pu déchiffrer.
4. Il s'agit probablement ici du siège épiscopal.

Venons-en aux descriptions de l'Écriture. Moïse et Aharon sont dits ses prêtres[5], or n'y avait-il pas une distinction d'honneur derrière la synonymie ? Moïse n'est-il pas dit au service de Dieu[6], et de plus n'est-il pas à compter parmi les prophètes ? La confection de l'huile sainte n'a-t-elle pas été ordonnée à Moïse[7] et toutes les autres préparations [d'huile] ne lui sont-elles pas équivalentes ? Ne parlons pas des nombreuses [autres choses] : il a été pris [une portion] de l'Esprit de Moïse qui a été répandu autour des 72 anciens. Donc, pleins d'un unique Esprit...[8] les dis-tu d'un honneur équivalent ou non ? ce que le bienheureux Théologien explique : « Alors tous ne sont pas apparus dignes de cet ordre et de [cette] position, mais l'un de celui-ci et l'autre de celle-là, en fonction, me semble-t-il, de sa pureté, etc[9] ».

On dit que Melchisédek a été appelé prêtre et le Christ prêtre selon le rang de Melchisédek[10]. Or dans l'Ancien[11] [Testament] et dans le Nouveau [Testament] c'est le nom de prêtre et non d'évêque qui apparaît. Sont-ils vains le nom et l'honneur d'évêque, le sacerdoce qui y est contenu – ce qu'il nomme aussi royauté, sacerdoce ? Mais non, [le nom] d'épiscopat n'est pas vain.

Le grand-prêtre et le célébrant – le Christ – [est] d'abord sous-diacre : en effet, il a fait un fouet de cordes et chassé ceux qui étaient dans le temple[12]. Et aussi d'abord lecteur : en effet, on lui a donné les Écritures et il s'est levé pour lire[13]. Et encore, [il est] diacre : en effet, il a revêtu un tablier et lavé les pieds des disciples[14] ; et aussi prêtre : en effet, il a distribué son propre corps et son sang[15] ; [il est] évêque, lorsqu'il a confié les clés des cieux à Pierre[16] et lorsqu'il a insufflé sur les apôtres l'Esprit saint[17] en disant : « Ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et ce que vous délierez [sur la terre] sera délié [dans le ciel][18] » ; chef des évêques, lorsqu'il envoie le Saint Esprit dans le cénacle en instituant les apôtres évêques. Donc ces noms et dénominations [induisent-ils] la destruction du très parfait ? peux-tu tous...[19]

De nouveau, la consécration sacerdotale est mentionnée pour les apôtres dans l'Introduction canonique[20]. Donc tout prêtre est évêque : Philippe, étant diacre, a baptisé l'eunuque[21] ; qu'est-ce qui interdit à présent aux diacres de conférer le baptême ?

5. Ps 98,6.
6. Cf. Ex 4,16.
7. Cf. Ex 30,22-25.
8. Texte lacunaire.
9. Voir Grégoire de Nazianze, *Discours* 45, 11 (PG 36, col. 637 B 15-C 3) : Τότε τοίνυν, οὐ πάντες τῆς αὐτῆς ἀξιωθέντες φαίνονται τάξεώς τε καὶ στάσεως, ἀλλ' ὁ μὲν τῆς, ὁ δὲ τῆς, πρὸς μέτρον, οἶμαι, τῆς αὐτῆς καθάρσεως ἕκαστος. Ce discours n'est pas encore édité en arménien. Nous remercions Bernard Coulie qui a recherché pour nous la référence de cette citation de Grégoire de Nazianze.
10. He 5,6 ; cf. Ps 109,4.
11. Litt. « obscur », c'est-à-dire non encore éclairé.
12. Jn 2,15.
13. Lc 4,17.
14. Jn 13,4.
15. Mt 26,26-28.

13 *Եկեսցուք եւ ի գրաւորական ստորագրութիւնս։* 14 *Մովսէս եւ Ահարոն երիցունք*
նորա ասին[ա]*, արդ՝ չէ՞ր ինչ զանազանութիւն պատուոյ համանունութեամբն, ո՞չ ապաքէն*
Մովսէս յաստուածակոյս կողմն ասի, եւ նա՝ ի մարգարէս. ո՞չ ապաքէն յաւրինումն իւղոյն
սրբութեան Մովսիսի հրամայեցաւ[բ] *եւ ոչ նման այլ ամենայն յաւրինածք կատարմանցն։*
15 *Թողում զբազումսն ասել, առաւ ի հոգւոյն Մովսիսի եւ արկաւ զ .ՀԲ. ծերովքն։* 16 *Արդ՝ մի*
հոգ[ւով]...[1] *լի էր համապատիւ ասե՞ս թէ ոչ, զոր եւ երջանիկն Աստուածաբան արտաճառէ՝*
Յայնժամ ոչ ամենեքին նմին արժանաւորք երեւեցան դասու եւ կայենի, այլ ումն այսմ եւ ումն
այլում, ըստ չափոյ՝ ինձ թուի՝ իւրոց մաքրութեանն, եւ այլն։
17 *Ասի*[2]*, Մելքիսեդեկ քահանայ կոչեցաւ եւ Քրիստոս՝ քահանայ ըստ կարգին*
Մելքիսեդեկի[գ]*։* 18 *Արդ՝ ի ստուերականին եւ ի նորումս*[3] *քահանայ է անուն եւ ոչ*
եպիսկոպոս։ 19 *Ընդունա՞յն է*[4] *անուն եւ պատիւ եպիսկոպոսութեան՝ քահանայութիւնն*
բովանդակեալ, զոր եւ անուանէ[5] *թագաւորութիւն, քահանայութիւն։* 20 *Եւ այլ ոչ եւս ընդունայն*
է եպիսկոպոսութիւն։
21 *Քահանայապետն եւ կատարողն Քրիստոս նախ կիսասարկաւագ, զի արար խարազան*
չուանեայ, եհան զորս ի տաճարին[դ]*, եւ եւս նախ գրակարդաց, զի ետուն նմա գիրս եւ յարեաւ*
ընթեռնուլ[ե]*։* 22 *Դարձեալ՝ սարկաւագ, զի սփածեալ ղենճակ լուաց զոտս աշակերտացն*[զ]*. նա*
եւ քահանայ, զիւրն բաշխելով մարմին եւ արիւն[է]*. եպիսկոպոս, յորժամ զփականս երկնից*
Պետրոսի հաւատաց[ը] *եւ յորժամ փչեաց յառաքեալսն Հոգի Սուրբ*[թ] *ասելով՝ Զոր կապիցէք*
յերկրի, եղիցի կապեալ յերկինս, եւ զոր արձակիցէք, եղիցի արձակեալ. եպիսկոպոսապետ,
յորժամ զՀոգին Սուրբ ի վերնատունն[6] *առաքէ, եպիսկոպոսունս զառաքեալսն վերագրելով։*
23 *Արդ՝ քակի՞չ այսոքիկ անուանք եւ կոչմունք կատարելագունին, կարե՞ս թէ ամենեքեանդ...*[7]
Դարձեալ՝ ձեռնադրութիւնք երիցութեան ասի Առաքելոցն ի Կանոնական Առաջաբանութեան։
24 *Արդ ամենայն երէց եպիսկոպոս է. Փիլիպպոս սարկաւագ գոլով՝ մկրտեաց զներքինին*[ժ]*, զի՞նչ*
արգելու այժմ ի սարկաւագաց մկրտութիւն առնել։

ա Սաղմ. ՂԸ 6 բ Ելց Լ 22 գ Եբր. Ե 5-6 դ Յովհ. Բ 15
ե Ղուկ. Գ 17 զ Յովհ. ԺԳ 4 է Մատթ. ԻԶ 26-28 ը Մատթ. ԺԶ 18-19
թ Յովհ. Ի 22 ժ Գործ. Ը 38

1 ԱԲ մի բառի տեղ դատարկ
2 Ա *արդ*
3 ԱԲ *ի նորունս*
4 ԱԲ *ընդունայն է*
5 Ա *անուն է* Բ *ան՛ն է*
6 Բ *եպս՛ն*
7 ԱԲ թւում է թերի

---

16. Mt 16,19.
17. Jn 20,22.
18. Mt 18,18.
19. Texte lacunaire.
20. Le texte fait ici référence au préambule des *Canons des apôtres* qui constituent le premier groupe du *Kanonagirk‘ Hayoc‘* de Yovhannēs Awjnec‘i ; cf. Վ. ՀԱԿՈԲՅԱՆ, *Կանոնագիրք Հայոց* [V. HAKOBYAN, *Kanonagirk‘ Hayoc‘ (Livre des canons arméniens)*], I, Érévan 1964, p. 18-24.
21. Ac 8,38.

De nouveau, le patriarche [aurait], par là, le même honneur [que l'évêque], en disant que l'évêque le consacre. Souviens-toi de Jean-Baptiste, qui a baptisé le plus pur, le Christ ; le Baptiste et le Christ ont-ils par hasard le même honneur ? Souviens-toi aussi de ce qui a été dit par les apôtres : « Il [nous] a ressuscités avec lui et il [nous] a fait asseoir parmi les [êtres] célestes dans le Christ[22] » ; nous et le Christ avons-nous par hasard le même honneur et sa supériorité ne serait-elle rien ?

De nouveau, il dit que nous sommes cohéritiers[23] et de la même chair et en communion ; veux-tu détruire la pierre angulaire et la rabaisser à ta mesure ? Il est clair que s'il n'y a pas de tête, le corps tout entier que tu es se trouvera détruit.

Il n'y a pas, dis-tu, de consécration distincte [de celle de l'évêque] pour le patriarche, mais c'est la même pour les deux, et tu ne peux pas montrer qu'elle n'existe pas dans les autres nations ; cependant chez nous il y a beaucoup de choses importantes qui n'ont pas été traduites. De plus les anciens docteurs d'Arménie ne sauraient [donc] même pas que le second Absalom doit se réveiller aux portes de la Nouvelle Sion, voulant diviser l'honneur de la royauté ancestrale par un jugement nouveau et inopportun.

Donc la consécration du prêtre est une chose et celle de l'évêque une autre ; quant à la communion au moment de la mort, il y en a une seule chez nous mais non pas toutefois dans les autres nations. De plus il y a aussi beaucoup d'autres dispositions importantes qui n'ont pas été traduites en langue arménienne.

De nouveau, le diacre monte sur la *bema* du fait de [son] onction et de [son] ordination, et, chez nous, il peut porter la communion à un mourant laïc, mais non pas toutefois dans les autres nations.

En outre, on considère que la même appellation reste valable pour la consécration au rang patriarcal, car la double [portion d'] esprit se renforce comme celle d'Élie sur Élisé[24] ; et si tu dis que ce n'est pas [ainsi] dans les autres nations, que comprends-tu concernant le *moment de la tenue du concile*, ordonné par le roi[25] lorsqu'on a appelé Proclus de l'épiscopat au patriarcat[26], d'après la composition de Socrate[27] ? Mais si tu veux mentionner les évêques conjointement dans les dispositions canoniques, nous avons fortement exprimé notre opposition à la synonymie.

De plus, pourquoi permets-tu qu'on emploie le [terme de] catholicos, à qui est confiée la suprématie, et que l'on dise que le saint concile d'Éphèse a compté 208 catholicos et 8 évêques ? ou bien que l'on dise : « Sans métropolite qu'on n'ose rien faire[28] » ? Mais dans les canons établis par Clément[29], un évêque est consacré par trois évêques, ce qui vise aussi le patriarche, selon la synonymie dont tu parles à plusieurs reprises.

22. Ep 2,6.
23. Rm 8,17.
24. 4 R 2,9.
25. Théodose II (408-450).
26. Anania commet un léger anachronisme en qualifiant Proclus de patriarche.
27. La traduction arménienne de l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate le Scolastique (380-450) a été réalisée par P'ilon Tirakac'i vers 696/697. Une version abrégée de cette traduction, appelée le « Petit Socrate », a été composée par la suite. D'après leur éditeur, Tēr Movsēsean, c'est le Petit Socrate qui a été utilisé par Anania ; voir *Սոկրատայ Սքոլաստիկոսի Եկեղեցական Պատմութիւն եւ Պատմութիւն վարուց*

25 *Դարձեալ՝ այսու զհայրապետն համապատիւ՝ ասելով թէ եպիսկոպոսն ձեռնադրէ զնա:* 26 *Յիշեա՛ զՄկրտիչն Յովհաննէս՝ զամենամաքուրն մկրտելով զՔրիստոս. համապատի՞ւ արդեաւք Մկրտիչն եւ Քրիստոս:* 27 *Յիշեա՛ եւ զառ ի յառաքելոցն ասացեալսն՝ Ընդ նմին յարոյց եւ ընդ նմին նստոյց յերկնաւորս*[1] *ի Քրիստոս*[ա] *համապատի՞ւք արդեաւք մեք եւ Քրիստոս, եւ ոչի՞նչ առաւելութիւն նորա:*

28 *Դարձեալ՝ ժառանգակիցս եւ մարմնակիցս եւ հաղորդս զմեզ ասէ*[բ]*. կամի՞ս, զի զգլուխ անկեանն քակտեսցես եւ ի քո չափս իջուսցես. յայտ է, թէ ոչ գոլով գլուխ, բոլոր մարմինդ գտցիս քանդեալ:*

29 *Ձեռնադրութիւն, ասես, ոչ է կարգեալ որիշ հայրապետութեան, այլ նոյնն երկրորդի, զոր յայլ ազգաց ոչ կարես ցուցանել զլինելն, իսկ ի մերումս բազում ինչ ի կարեւորացն ոչ գտանի թարգմանեալ:* 30 *Նաեւ գիտէին իսկ ոչ նախկի վարդապետքն Հայոց, թէ զարթիցի երկրորդ Աբիսողոմ ի դրունս Նոր Սիոնի՝ պառակտել կամելով զհայրենի թագաւորութեան զպատիւն նոր եւ*[2] *տարաժամ դատաստանաւ:*

31 *Արդ՝ ձեռնադրութիւն քահանայութեան ուրոյն է եւ եպիսկոպոսի՝ ուրոյն. իսկ որ ի վերայ ննջմանն խորհրդածութիւնք՝ միապէս ի մերումս, իսկ յայլ ազգս ոչ եւս:* 32 *Նաեւ բազում եւս այլ կարգ կարեւորք, որ չէ թարգմանեալ ի Հայկական լեզու:*

33 *Դարձեալ՝ սարկաւագն բեմական է աւծմամբ եւ ձեռնադրութեամբ, իսկ մահուն խորհրդականութիւն աշխարհականի [ի] մերումս, իսկ յայլ ազգս ոչ եւս:*

34 *Ըստ նմին եւ հայրապետականն կարգ ձեռնադրութեանն մնացեալ բաւական*[3] *համարեալ զնոյն կոչումն, զի կրկինն այն հոգի զաւրանայ ի վերայ, որպէս յԵղիայէ յԵղիսէէ*[գ]*. եւ թէ ասես ոչ լինել յայլ ազգս, զի՞նչ իմանաս զխորհրդածութեանն ժամն, զոր թագաւորն հրամայէր ի վերայ Պրոկղի, յորժամ [յ]եպիսկոպոսութենէ ի հայրապետութիւն կոչէին ըստ շարածութեանն Սոկրատայ:* 35 *Իսկ եթէ ի կանոնական կարգի զեպիսկոպոսս յարակցապէս յիշել ասես՝ զհամանունութեան*[4] *դէմ յոլովապէս նշանակեցաք:*

36 *Նաեւ զկաթողիկոսն ասել ընդէ՞ր թողուս, որում զգլխաւորութիւնն է հաւատացեալ, եւ զսուրբ ժողովն Եփեսոսի թուեալ .ՄԸ. կաթողիկոսս եւ .Ը. եպիսկոպոսս*[5] *ասէ, եւ կամ թէ՝ Առանց մայրաքաղաքացոյն մի՛ իշխել իրս ինչ առնել:* 37 *Այլ եւ առ ի Կղեմեա[յ]*[6] *կարգեալ Կանոնսն՝ եպիսկոպոս յերից եպիսկոպոսաց ձեռնադրեալ՝ զհայրապետէն ակնարկէ, ըստ համանունութեանդ զոր բազում անգամ ասես:*

ա Եփես. Բ 6   բ Հռոմ. Ը 17   գ Չորր. Թագ. Բ 9

1 ԱԲ *յ+գաղափարագիր+ւրս*
2 Ա չիք
3 Ա չիք
4 Ա *զհամանունութիւն*
5 ԱԲ *.մ. Ը կթղկսս. եւ Ը եպսս*
6 Ա *առ կղեմեա*

Սոկրատեսի եպիսկոպոսին Հռովմայ [Histoire ecclésiastique de Socrate le Scholastique et Histoire de la vie de Sylvestre évêque de Rome], Ējmiacin 1897, p. 673.

28. Canon 9 du concile d'Antioche, qui s'est tenu vers 328 et non en 341, comme on le dit encore trop souvent. Cf. A. Mardirossian, *La Collection canonique d'Antioche. Droit et hérésie à travers le premier recueil de législation ecclésiastique (IVe siècle)*, Paris 2010, p. 89-91.

29. Canon 1. Les *Canons* de Clément correspondent aux *Seconds canons apostoliques* qui occupent la deuxième place dans le *Kanonagirk' Hayoc'* de Yovhannēs Awjnec'i ; cf. V. Hakobyan, *Kanonagirk' Hayoc'* (cité n. 20), p. 67-100.

Quant à saint Yovsêpʻ, en tant que simple *locum tenens*, on l'appelle tête des évêques et on le place au-dessus, du fait de son statut prédominant, mais celui qui est chef des évêques en raison de sa consécration, comment peut-il être déchu de sa nature supérieure ?

Je ne parlerai pas des dispositions dont il aurait fallu parler d'abord concernant les neuf rangs appelés de divers noms : et, selon les dénominations, il y a une fonction sacrée selon le positionnement supérieur ou inférieur des activités et, grâce à un équilibre proportionné et égal, [apparaît] le bon ordonnancement de l'Église, en commençant par les [activités] les plus humbles jusqu'à l'activité sacrée du chef suprême des officiants [selon] une disposition d'inspiration divine, expliquée par une expression analytique de Denys[30], successeur des apôtres, et des autres docteurs glorieux, qui peut réfuter les artifices trompeurs de l'étrange opposition rusée l'opposition fourbe et vaine.

Mais une telle opinion vaine et furieuse n'était ni connue ni répandue chez les plus anciens de nos maîtres, à savoir qu'il puisse se trouver quelqu'un qui s'efforce de faire vaciller le trône du trois fois bienheureux Illuminateur – établi jadis, depuis les cieux, avec fermeté par les apôtres et renforcé par l'esprit de ses successeurs –, qui outrage par des injures les troupes divines au nombre de cinquante-trois[31], qui n'a que du mépris pour les pères – non pas pour un seul mais pour [tous] autant et tels qu'ils sont –, qui se terre avec une impudente[32] audace et qui se charge de dettes à cause de sa ruse criminelle. C'est pourquoi réveillez-vous prestement, [vous] les fils de la puissance du Père de lumière et quiconque se trouve sous le regard du Seigneur et de la vérité auprès de Dieu et ayant rivalisé avec toute l'habile ingéniosité dans notre combat à nous, le nouvel Israël ; en effet, le fléau pesant et l'incendie aux flammes redoutables des méchantes hérésies [qui] avaient consumé le pays, sont devenus de véritables fournaises dans le jardin, planté par Dieu, de la foi orthodoxe fleurie par l'Esprit, car bien que diverses semailles d'ivraie [que sont] les hérésies eussent consumé le pays, cependant toutes les autorités ecclésiastiques sont restées conformes chacune à la hauteur de son rang ; mais ces pensées cruelles et méchantes de perdition veulent renverser d'un coup toutes les autorités de l'Église et supprimer les institutions et les règles primatiales, de sorte que « chacun séparément devient prêtre païen et festivité et tous ensemble [esclaves de la] démence »[33]. Mais que le Christ, notre espoir, nous sauve du mal par les prières des saints.

---

30. Cf. R. W. THOMSON, *The Armenian version of the works attributed to Dionysius the Areopagite* (CSCO 488, 489, Scriptores Armeniaci 17, 18), Louvain 1987.

31. On compte cinquante-trois catholicos depuis Grégoire l'Illuminateur jusqu'à Anania, cf. Tēr Mkrtčʻean (cité introduction n. 29), p. 279 .

32. Le terme employé ici, *քաղախուրդ*, est un hapax. Peut-être faut-il lire *յախուրդ*, variante de *յախորտ* « arrogant, audacieux » ; voir le *Nouveau dictionnaire de la langue arménienne* (Գ. ԱՒԵՏԻՔԵԱՆ, Խ. ՍԻՒՐՄԷԼԵԱՆ, Մ. ԱՒԳԵՐԵԱՆ [G. AWETIKʻEAN, X. SIWRMĒLEAN, M. AWGEREAN], *Նոր Բառգիրք Հայկազեան Լեզուի*, vol. 2, Venise 1837)—, p. 314, sous *յախորտ*.

33. Voir Grégoire de Nazianze, *Discours* 39, chapitre 6, qui écrit, à propos des « honneurs rendus à des reptiles et à des bêtes » : *յորոց իւրաքանչիւր ոք առանձինն է քուրմ եւ տաւն եւ հասարակաց չարադիւութիւնն ի վերայ ամենեցուն* ὧν καθ' ἕκαστον ἰδία τις τελετὴ καὶ πανήγυρις καὶ κοινὸν τὸ τῆς κακοδαιμονίας ἐφ' ἅπασιν « [ces cultes] ont chacun initiation et solennité propres, et ils ont en commun la démence à

38 *Իսկ որ զսուրբն Յովսէփ լոկ տեղապահութեամբն գլուխ եպիսկոպոսաց անուանէ եւ իշխեցաւղ սատիճանով*[1] *ի վեր գոլ, ապա որ ձեռնադրութեամբն իսկ է եպիսկոպոսապետ, զի՞րդ նուաստանայ յիւրմէ գերաբնութենէն*[2]*:*

39 *Թողից ասել զնախասելիսն զիննեակ դասուցն ունակութիւնսն զանազան անուամբք եւ ըստ մականունութեանցն խորհրդական իրակութիւն ըստ գերակայութեան եւ ստորադասութեան ներգործութեանց եւ նոյնաքատակ հանգիտամէտ զուգակշռութեամբ զեկեղեցւոյ բարեկարգելուչ դասակարգութիւնս, սկսեալ ի նուաստագունիցս մինչեւ ի գերազարդ կատարողապետին սրբազնագործութիւն աստուածատեսակ ունակութեանն, վերլուծական արտասանութեամբ ստուգաբանեալ յառաքելահետեւողն Դիոնէսիոսէ [եւ] յայլոց երջանկափառ վարդապետացն, որ զխարդախող հնարիմացութիւնս նորաձայն*[3] *խորագիտ հակասութեան կարող է պարսաբանել:*

40 *Բայց անլուր եւ անտեղեակ էր այսպիսի*[4] *թարմատար եւ շամբուշ կարծիք ի նախակայից երիցունեացն մերոց վարժապետաց՝ եթէ գտցի ոք, որ զառաքելոցն զնախակարգեալ հաստատութեամբ երկնից զաթոռ երիցս երանեալ Լուսաւորչին եւ նորին զաւրացեալ հոգւով յաջորդողացն՝ թուակցութիւն յիսնաքանակ երիւք հանդերձ՝*[5] *աստուածաջոկ երամս*[4] *զրպարտեալ նախատանաւք եւ վայր իջուցանել ջանայցէ, հայրանարգու գոլով ոչ միայնոյ, այլ այսքանեաց եւ այսպիսեաց*[6]*, որջասուզեալ քաղախուրդի յանդգնութեամբ եւ կեղծաւք քրէականն*[7] *բեռնաւորեալ զպարտսս: 42 Վասնորոյ զարթի՛ք փութապէս, որդիք զաւրութեան Հաւրն լուսոյ, եւ ամենայն որ ոք Տեառն եւ ճշմարտութեանն իցէ ակնարկութեամբ առ Աստուած, եւ ամենայն յաջողակի կորովութեամբ ի հանդիսի անցեալ ճակատոյս Նորոյս Իսրայէլի, զի ծանր աղէտ եւ ահագնաբորբոք հրդեհք*[8] *չար հերձուածոց, [որ] ճարակեալ էր յերկրի, հնոցացան ի մէջ աստուածատունկ դարաստանի հոգեծաղիկ ուղղափառութեան հաւատոյս, զի թէպէտ եւ զանազան որոմնացանութիւնք հերձուածոց ճարակեալ էր [յ]երկրի, սակայն ամենայն եկեղեցական պետութիւնք ըստ իւրաքանչիւր կայի բարձրութեան*[9] *պատշաճեալ մնայր. իսկ այս դաժան եւ չարագիտ կորստական իմացմունք զամենայն գլխաւորութիւնս եկեղեցւոյ միանգամայն տապալել ունի եւ բառնալ առաջնորդական հաստադրութեան*[10] *եւ սահմանի, որպէս եւ Իւրաքանչիւր առանձին լինել քուրմ եւ տուն, եւ հասարակաց չարադիւթութիւն:*

43 *Այլ զմեզ փրկեսցէ Քրիստոս յոյսն մեր ի չարէ՝ աղաւթիւք սրբոցն:*

---

1 Բ *իշխեցող աշտիճանով*
2 *Ա գերբնուէն, Բ գերաբնուէն*
3 ԱԲ *հնար իմացութիւնս նր. ձայն*
4 ԱԲ *ասի*
5 ԱԲ *.ծ. նաքանակերիւք, հանդդերձ*
6 Ա *այլք այսք ե՛ց եւս սեց*
Բ *այլք այս քնեց, եւսսե՛ց*
7 Բ *րէակնն*
8 Բ *հրդեք*
9 Ա *կայ ի բարձրութեան* Բ *կա ի բարձրութեան*
10 Ա *հատադրութեան*

---

tous égards » (traduction SC 358, p. 161). Nous remercions Bernard Coulie qui a recherché pour nous la référence de cette citation de Grégoire de Nazianze.

CATHOLICOS ANANIA OF MOKK‘ ON HIMSELF AND ON ARMENIA’S RULERS

by Constantin Zuckerman

For the first and the last quarter of the tenth century, the students of medieval Armenia dispose of two highest-grade historical sources, the contemporary chronicles of the catholicos John (Yovhannēs) V of Drasxanakert, concluded in 924, and of Stephen (Step‘anos) Asołik of Taron, finished in 1004. The middle half of the tenth century is nearly devoid of sources. This period is sparsely covered by Stephen Asołik, while the picturesque details adduced by the later chronicler Matthew of Edessa (first half of the twelfth century) are quite often of dubious historical value. The little known and used polemical treatise by the catholicos Anania of Mokk‘ (941–65) allows, to some extent, to close this gap. While not a historical narrative in the proper sense, Anania’s triumphal account of his re-conquest of the Albanian (Ałuank‘) Church shows a remarkable taste for precise dates and titles, which are precious for a modern historian. In a way, his account draws a political map of the region in the middle of the tenth century. Some fifteen years ago, I attempted to explore the treatise as a source for the political and religious history of (Caucasian) Albania.[1] In this short study, destined to accompany the first translation ever of Anania’s treatise presented in this volume by Patricia Boisson, I will mostly leave aside the main religious content of the text and concentrate on its technical details that concern Armenia.

I. The contested beginnings of Anania’s pontificate

Anania’s treatise “On the rebellion of the House of Ałuank‘” is scattered with indications regarding the inception year of his pontificate. Anania announces from the outset (§ 6) the date of his enthronization as being the year 390 of the Armenian calendar (April 5, 941–April 4, 942). Then he states (§ 143) that the king of (Great) Armenia Abas Bagratuni

1. C. Zuckerman, À propos du *Livre des cérémonies*, II, 48. 1, Les destinataires des lettres impériales en Caucasie de l’Est. 2, Le problème d’Azia/Asia, le pays des Ases. 3, L’Albanie caucasienne au xᵉ siècle, *TM* 13, 2000, pp. 531–94.

Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et mémoires 18), Paris 2014, p. 843-851.

died when "we have attained the thirteenth year of our humble pontificate." Armenian chroniclers Stephen Asołik of Taron and Samuel of Ani situate King Abas' death in the year 402, starting April 2, 953 (some modern studies place his death in 401 – 952/3, with no source authority that I could trace). If the year 953/4 roughly corresponds to Anania's thirteenth year (depending on the exact date of his appointment), his first year falls in 941/2. The two indications could not fit more tightly.

But there is more than that. In resuming his struggle against the rebellious "House of Ałuank'," Anania indicates (§ 152) that it lasted from the year 391 (starting April 5, 942) to the year 407 (starting April 1st, 958). This indication brings us back to an earlier description of the initial phase of this struggle, which is said to have started under the aegis of King Gagik Arcruni (§ 19), lasted until the end of the (Armenian) year and suffered a temporary setback when at the beginning of the next (Armenian) year King Gagik died (§ 25). King Gagik Arcruni died in 943/4 (cf. more on this date below), and now we know that this happened at the beginning of the Armenian year, that is in the late spring or early summer 943, an exceptionally precise dating for a tenth-century Armenian king. But what concerns us here is that both indications show Anania in action in the year 391 (942/3), which would roughly correspond to his second year in the office.

Why did Anania wait for his second year to tackle the Albanian problem? With his feisty character, it should not have taken him long to discover that the unruly "House of Ałuank'" needed to be disciplined. The answer to this question can be found in the double nature of the conflict that opposed the Armenian and the Albanian Churches. On the disciplinary side, the refusal of the Albanian pontiffs to be chirotonized by their Armenian counterparts has persisted, as Anania repeats twice (§§ 3 and 134), under five Armenian catholicoi before him. On the doctrinal side, however, the split was much more recent. As we learn from the Georgian chronicle, "In Heret'i, down to the reign of Išxanik, they were all at first heretics. But Išxanik was the nephew of Gurgen *erist'avt'aerist'avi*, and his mother, Queen Dinar, converted them to Orthodoxy." The Chronicle presents the conversion of Albania (Heret'i of the Georgian sources) to the Chalcedonian orthodoxy as contemporary with the invasion of Bardaa/Partaw and of Adarbadagan/Azerbaijan by the *salars* (942–3).[2] The religious reform of Queen Dinar and Išxanik, which should be dated fairly early in 942,[3] provided the immediate impetus for Anania's Albanian campaign. Anania makes the Albanian king, whom he names Išxanak, personally responsible for converting his country to the Chalcedonian heresy (§ 22), but he stays vague on the date of this event, no doubt intentionally so. The fuzzy chronology supports the sweeping accusation of his adversaries of both insubordination and heresy.

Thus, we have two explicit indications that Anania's pontificate started in 941/2 and a no less explicit one stating that in 942/3 he was at the forefront defending the doctrinal and territorial integrity of his Church. This abundant and concordant evidence of Anania's own treatise stands in sharp contradiction to nearly all the data available outside this text.

2. See *Rewriting Caucasian history : the medieval Armenian adaptation of the Georgian chronicles : the original Georgian texts and the Armenian adaptation*, transl. by R. W. Thomson, Oxford 1996, p. 268.

3. In my earlier discussion, "À propos du *Livre des Cérémonies*, II, 48" (quoted n. 1), pp. 575–6, I argued for placing this episode late in 942 or early in 443, no doubt a year too late.

Our earliest and most reliable source is the Chronicle of Stephen Asołik of Taron (III, 7–8), which indicates that Anania occupied the throne of catholicos for 22 years and died in the (Armenian) year 414, that is 965/6. The beginning of Anania's ministry should thus be set in the year 492 = 943/4. According to Stephen Asołik, Anania succeeds to Ełisē, who served for seven years (III, 7), himself a successor of his brother Theodore, who headed the Armenian Church for eleven years (III, 5).

The well-informed late thirteenth-century historian Stephen Orbelian provides more diversified data. In the table of Armenian pontiffs appended to his *History of Siwnik'* (ch. 72), he provides the very same figures for the three afore-named catholicoi: 11-7-22. In the relevant chapter of his *History* (ch. 52), however, he states that Anania succeeded the deceased catholicos Theodore in 390 (941/2). This confused indication (Anania incontestably succeeded Ełišē) cannot be used as an independent support of the date quoted in Anania's own treatise. In fact, Stephen Orbelian knew and widely used Anania's text. He had to accommodate for Anania's personal testimony regarding his first year in office, and he did so in a rather awkward manner.

A substantial error on the duration of John (Yovhannēs) V's ministry, extended by scholars to 929, has long confused the chronology of the tenth-century Armenian catholicoi. It has been a while, however, since this error could be unequivocally corrected thanks to the evidence originating with a letter by the Byzantine patriarch Nicholas Mystikos (*Ep.* 139), which deals with the recent death of an Armenian catholicos and his replacement. Since Nicholas himself died on May 11, 925, the unnamed catholicos, who can be no other than John V, must have died at least a few months earlier, late in 924 (the last year reflected in John's *History*) or very early in 925, that is, in the Armenian year 373 (924/5). According to the unanimous testimony of the Armenian sources, John V's successor Stephen served for only one year—which would be 374 (925/6)—to be succeeded by Theodore, eleven years, 374-385 (925/6-936/7), and Ełisē, seven years, 385-392 (936/7-943/4). Although a much later *Historical compilation* by Vardan Arewelc'i assigns only five years to Ełišē (possibly, by a scribal error),[4] it is quite clear that the mainstream tradition, best represented by Stephen Asołik, considered Ełišē to be the catholicos of Armenia until the year 943/4.[5]

Anania's own testimony on the starting year of his pontificate has been accepted by the few scholars acquainted with his treatise: by its editor, Galoust Ter-Mkrtchian, and by Frédéric Macler.[6] However, the blatant contradiction between the year cited by Anania and the later tradition on the matter needs to be explained, and the explanation is not hard to come by. In M.-F. Brosset's translation of the *Chronological tables* by Samuel of

4. R. W. THOMSON, The *Historical compilation* of Vardan Arewelc'i, *DOP* 43, 1989, pp. 125–226, see p. 188 (ch. 47); scribal error is the editor's suggestion.

5. I would have dwelled more in detail on the chronology of the tenth-century catholicoi, if it had not been reconstructed with utmost precision by H. Shahkhatounjanz: Հ. ՇԱՀԽԱԹՈՒՆԵԱՆՑ, *Ստորագրութիւն կաթուղիկէ էջմիածնի եւ հինգ գաւառացն Արարատայ [The description of the Echmiadzin Cathedral and of five Ararat provinces]*, vol. 1–2, Valarshapat 1842 *(non vidi)*, quoted by M. BROSSET, *Histoire de la Siounie par Stéphannos Orbélian*, I, Saint-Petersburg 1864, p. 276.

6. For references to G. Ter-Mkrtchian, see p. 771 above; F. MACLER, Anania Mokatsi, écrivain arménien du x[e] siècle, *Revue de l'histoire des religions* 101, 1930, pp. 5–15, see p. 7.

Ani we read a translator's note regarding Ełišē: "Élu en 936, il siégea 5 ans, fut destitué et mourut en 943."[7] This note is the translator's interpretation of Samuel's notice (which Brosset did not translate), according to which King Gagik deprived Ełišē of (the pontiff's cathedra at) Ałt'amar and granted him (the monastery of) Ili instead.[8] While Brosset had no knowledge of Anania's treatise, the link between this text and Samuel's notice has been made by Jean-Michel Thierry. This scholar, however, hesitated to trust the notice (in his view, "un texte assez confus"), because it made King Gagik intervene in 941, while according to a widespread opinion, this king had died as early as 937. Thierry knowledge of Anania's treatise was limited to a few quotes by Macler, and he could not have known that this text contributes to the evidence for dating Gagik's death in 943 (cf. below).

Thus rehabilitated, Samuel's notice provides a straightforward explanation for the discording dates. Anania obviously counted the years of his pontificate from his nomination by King Gagik, while the later tradition viewed the unceremonious removal of the catholicos Ełisē by the king as illicit, and only counted Anania's years in office as of Ełisē's death. There can be hardly a doubt that the regularity of Anania's appointment was a matter of contestation from his very first year and throughout his entire term. This knowledge throws light on some peculiar features of Anania's treatise.

Anania's "On the rebellion of the House of Ałuank'" starts with a lengthy outpour of reflections and feelings relating to his election to the catholicos' position. Since he writes in the early spring 959, nearly eighteen years after his nomination, this long flashback could appear out of place. Yet, Anania dwells profusely on him being enthroned nearly against his will—"willingly or unwillingly, I do not know—God knows," as he puts it (§ 7)—implored by all nobles, monks and clergy, supported by both Armenian kings. This description, however, is hardly accurate. It seems unlikely that King Gagik Arcruni would have consulted King Abas Bagratuni about dismissing Ełišē (which Samuel of Ani describes as his unilateral action) and appointing Anania in his stead. The unanimous support for Anania of Armenian monks and clergy is, in these circumstances, clearly out of question. In 959, at the height of his success, Anania strives to erase his difficult beginnings. In the context of this pleading pro domo, Anania's uncommon predilection for precise dates can be considered under a new angle. If we exclude the dates in the documents he quotes verbatim, most of the dates he cites have bearing on the inception year of his pontificate: he was appointed in 390 (941/2), he was already catholicos in 391 (942/3). Without ever mentioning any controversy regarding his nomination, Anania works to expunge its memory.

7. I discuss this passage and cite sources in "À propos du *Livre des Cérémonies*, II, 48" (quoted n. 1), p. 575.

8. See *ibid.*, n. 181.

II. Armenian dynasties in Anania’s treatise

Anania mentions in his treatise nearly a dozen members of Armenian princely families from Širak, Vaspurakan and Siwnik‘. All these personalities except one are known from other sources, and my notes only aim at emphasizing the elements of novelty in Anania’s account.

a. The Arcruni of Vaspurakan

At the time of Anania’s enthronement, the senior Armenian ruler in his eyes was King Gagik Arcruni, who carries the title “king of Armenia.” The hierarchy of rulers is indicated by the sequence “Sir Gagik Arcrŭni, king of Armenia, crowned by Christ, and Sir Abas Bagratuni [...], king of Great Armenia” in the description of powers that promote Anania to the see of catholicos (§ 6). A year or so after his nomination, Anania writes to the illicitly appointed catholicos of Albania Sahak on the advice of the “king of Armenia” Gagik (§ 19).

Anania composes his treatise at a time when the preeminence of the Bagratuni lineage has long been reestablished (cf. below), but he does not seek to impose it retroactively. This approach might be partly motivated by personal gratitude. By the time of Anania’s election, King Gagik had been hosting the Armenian catholicoi at Ałt‘amar for over twenty years and there can be no doubt that he played the decisive role in selecting the candidates. Anania did not forget that he owed his position to King Gagik. But gratitude was not the only reason.

When Emir Yusuf, engaged in a long struggle against the Armenian king Smbat I Bagratuni, bestowed upon Gagik Arcruni a royal crown ca 908, he crowned him king of Armenia, not of Vaspurakan. This was Gagik’s official title that he carried for thirty-five years. During most of the reign of Smbat I’s son, Ašot II Erkat (913 or 914 – 929),[9] the Bagratuni domain was divided between him and his cousin Ašot son of Šapuh, another king of Armenia created by the Muslim power.[10] This division enhanced the preeminence of the Arcruni of Vaspurakan.

Ašot son of Šapuh seems to have disappeared, however, early in the reign of Ašot II Erkat’s brother and successor Abas, who quietly but surely regained the ascendency due to the Bagratuni lineage. This development is reflected in the title that Anania attributes to Gagik’s son and successor, Grigor-Derenik, whom he presents as “king of Vaspurakan” in the context of events that take place in 948 (§ 52). This evidence is not isolated. The chapter II, 48 of the Byzantine *Book of ceremonies*, composed in 946, contains a list of the official titles of foreign rulers, with whom Byzantium maintained diplomatic exchanges. One of the rulers on the list is the “prince of princes” (ἄρχων τῶν ἀρχόντων) of Vaspurakan. “Prince of princes” being the official Byzantine designation of the Armenian kings (cf. below), we have here the confirmation that Grigor-Derenik did

9. Ašot II Erkat’s reign can be counted from his father’s assassination by Emir Yusuf of from his coronation at Constantinople; for the year of his death, 378, see Stephen Asołik III.

10. On this king, see my contribution in this volume, pp. 760–2.

not relinquish his royal title. Yet, this title applies, as in Anania's treatise, specifically to the country of Vaspurakan. It would appear that very early, probably as of his coronation, Grigor-Derenik gave up the claim to "kingship" of Armenia.

Two more points of detail deserve to be mentioned. The death of King Gagik Arcruni is dated to the year 392 (943/4) by Stephen Asołik (III, 46); his mention by Ibn Miskawaih adduced by Aram Ter-Ghewondyan shows him alive in 942/3,[11] or rather in 941/2.[12] Nevertheless, a stubborn error, going back, as far as I could trace it, to the *Mémoires* of Jean Saint-Martin and still featured in some recent publications, places Gagik's death in 937.[13] Anania's indication that King Gagik died at the beginning of the Armenian year that followed the year 931 (942/3) not only confirms the date in Stephen Asołik, but also allows placing the event precisely in the spring (as of April) or early summer 943 (cf. above).

Similarly, Saint-Martin names King Gagik's successor Derenik-Ašot (*ibid.*) and this name shows up in some recent studies, even though I could find no source that would attest it (Saint-Martin does not cite any). Stephen Asołik (III, 46) names this king Derenik and places his death in 407 (958/9). Anania is the only source to indicate the king's full name, Grigor-Derenik, like his grandfather's, while confirming the date of his death, 407 (§§ 152-153).[14] The demise of Grigor-Derenik is mentioned before two more deaths that took place the same year and other events, which may suggest that it occurred early in the year, about the summer 958. Then Stephen Asołik (III, 46) commits an error, naming as Derenik's successor his nephew Ašot, while Anania indicates that he was succeeded by his brother Hamazasp (§ 153).

b. The Bagratuni

The Bagratuni rulers carry the title of king of Great Armenia. King Abas is endowed with this title, king of Mec Hayk', at his first mention (**Մեծի Հայոց արքայի**, § 6); later the title is simplified to king of Armenia (§§ 28, 32, 40, 52, 78, 139). The use of the full title becomes, in fact, rather redundant after the Arcruni give up their claim to all-Armenian kingship, but when Anania speaks in a solemn context of Abas' son and successor Ašot, he presents him with the clear title of king of Great Armenia (**թագաւորն** [...] **Հայոց Մեծաց**, § 188). Anania is the only Armenian writer to quote this title.

If we had any doubts that "king of Great Armenia" was indeed the official title, the Byzantine *Book of ceremonies* II, 48 would remove these doubts entirely. In the same list of addressees of the imperial chancellery, it mentions, before Vaspurakan, the *prôtos* ("first") of the Great Armenia (Μεγάλη Ἀρμενία). The use of the title *prôtos*, invented for

11. A. TER-GHEWONDYAN, *The Arab Emirates in Bagratid Armenia*, transl. N. G. Garsoian, Lisbon 1976, pp. 93–4.

12. As pointed out by B. MARTIN-HISARD, Constantinople et les archontes du monde caucasien dans le *Livre des Cérémonies*, II, 48, *TM* 13, 2000, pp. 359–530, see p. 392. This date is also indicated by TER-GHEWONDYAN, *ibid.*, p. 97, who seems to be in a slight contradiction with himself.

13. J. SAINT-MARTIN, *Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie*, vol. 1, Paris 1818, p. 424. The author does not name his source.

14. SAINT-MARTIN, *ibid.*, p. 425, makes his "Derenik-Ašot" die in 953, on whatever authority, and one still sees this date occasionally quoted.

the occasion, is but another Byzantine subterfuge for avoiding the application of the royal title to foreign rulers (the Greek term *basileus* being reserved for the emperor). Yet, most importantly, the realm of the senior Armenian dynasty is defined, as in Anania's treatise, as Great Armenia. The *Book of ceremonies* is, to my knowledge, the only non-Armenian source to title the Bagratuni kings that way.

The term Great Armenia has a long history. It emerges for the first time as a name of an administrative entity in the *Laterculus veronensis*, an official list of Roman provinces regrouped in dioceses from 314. In describing the diocese of Pontus, the author of the list mentions the province of *Armenia minor* and adds *nunc et maior addita* (II, 8), "and now [the province of *Armenia*] *maior* has been added as well."[15] As I hope to have shown, very soon after King Trdat's conversion to Christianity his country is annexed by Emperor Licinius and transformed into a Roman province. This province is named Great(er) Armenia, *Armenia maior*, as opposed to the previously created province of Armenia, named *minor*. In 325, *provincia Armenia maior* is represented at the First Ecumenical Council.[16] By the mid-fourth century, Arsacid Armenia regained its semi-independence, and then lost it again in the 380s, divided between Persia and Rome. The part controlled by the Roman—or early Byzantine—empire was named occasionally Great Armenia, notably in the signature of the bishop of Theodosioupolis τῆς μεγάλης Ἀρμενίας at the Fourth Ecumenical Council, and in Emperor Justinian's legislation: *magna Armenia* (*CJ* I, 29, 5) or Ἀρμενία μεγάλη (*Nov.* VIII, 23).[17] The notion of Great Armenia, meaning Armenia as a whole, also penetrates the Armenian usage,[18] but when Caliph al-Mu'tamid recreates the Armenian kingdom by granting a crown to Ašot I Bagratuni (884), neither Ašot nor his son Smbat are ever described as kings of Great Armenia. This notion is only introduced into the royal title when the Bagratid kingdom needs to be distinguished from competing kingdoms of "Armenia." This confusing distinction is abandoned and forgotten, however, by the end of the tenth century: for Stephen Asołik, the members of the Bagratuni lineage are kings of Armenia *tout court,* while Gagik Arcruni is, anachronistically, king of Vaspurakan.

Anania's treatise is the only source to indicate that King Abas' elder son Ašot, when still a crown prince, carried the title of *išxanac išxan* (prince of princes) of Armenia (§ 144). Anania also names Ašot's two brothers, Mušeł and Atrnerseh (§ 193), the latter not being known from any other source. It deserves to be noticed that Anania presents Ašot as the single king of a united kingdom and does not attribute any independent position to Mušeł, who will become the king of Kars shortly after the treatise's composition.

15. *Notitia dignitatum : accedunt Notitia urbis Constantinopolitanae et laterculi provinciarum*, ed. O. Seeck, Berlin 1876, reprint Frankfort 1962, p. 248.

16. See *Patrum Nicenorum nomina latine, graece, coptice, syriace, arabice, armeniace sociata,* ed. H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, Leipzig 1898, reprint 1995, pp. 26–9, with my commentary in "Sur la Liste de Vérone et la province de Grande Arménie, la division de l'Empire et la date de création des diocèses," dans *Mélanges Gilbert Dagron* (*TM* 14), Paris 2002, pp. 617–37, see pp. 628–35.

17. This fairly rare usage is documented by N. G. Garsoïan, 'Αρμενία μεγάλη καὶ Ἐπαρχία Μεσοποταμίας, in *Εὐψυχία : Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler* (Byzantina Sorbonensia 16), Paris 1998, pp. 239–64. As a geographical notion, the distinction between Small(er) and Great(er) Armenia along the Euphrates goes back to classical geographers, and even farther back to the Achaemenid empire.

18. See Martin-Hisard, Constantinople et les archontes (quoted n. 12), pp. 370–1.

c. The princes of Siwnik'

Thanks to the chronicle of Stephen Orbelian, the princely dynasties of Siwnik' are among the best known in mediaeval Armenia. And yet, even in this well-documented field, Anania's treatise brings some complementary elements. Its testimony is all the more precious since, as pointed out above, it is strictly contemporary with the Byzantine *Book of ceremonies* and thus may help us to elucidate its data.

Among the Armenian addressees of the imperial chancellery, the *Book of ceremonies* lists the prince Siwnik' *(Synès)* and the prince of Vayoc'-jor *(Vaïtzôr)*, a district of the country of Siwnik'. Armenian sources very rarely present Vayoc'-jor as a distinct political entity. Possibly the only such case is that of the historian Thomas (T'ovma) Arcruni, writing in the first years of the tenth century and describing the deportation of Armenian princes in 852. Among the princes deported, he names Grigor, lord of Siwnik' as well as Vasak, lord of Vayoc'-jor and Philip, prince of Siwnik'.[19] Grigor-Supan, son of Sahak (+ 832), and Vasak Išxanik, son of Philip (+ 848), represent the two branches of a dynasty founded by their grandfather Vasak (+ 821) that divided between them the country of Siwnik'. Philip, mentioned with Vasak, was probably his elder son named after his grandfather; nothing is known about him and he probably did not come back from the captivity.

In her penetrating survey of the Caucasian addressees in the *Book of ceremonies*, Bernadette Martin-Hisard has identified the prince of Vayoc'-jor as one of the descendants of Philip, son of Vasak the elder. In fact, in 936/7, a document preserved by Stephen Orbelian (ch. 50) expressly attests Vayoc'-jor as part of the domain of Smbat, son of Ašot, Vasak Išxanik's younger brother who had become the head of the dynasty in the late ninth century and who transmitted this position to his descendants. This Smbat, who inherited Ašot's rank between 906/7 and 910/1 and who received Anania in Siwnik' in the mid-940s, must have been the very prince whose correspondence with Constantinople left a trace in the *Book of ceremonies.*

In identifying the prince of Siwnik' *(Synès)*, Martin-Hisard does not apply the pattern suggested by Thomas Arcruni (whom she does not quote), but rather opts for the dynasty of south-eastern Siwnik', represented by prince Jagik or, more probably, his son J̌uanšer.[20] Anania's indications, not employed by the scholar, allow revising her analysis. In describing his visit to prince J̌uanšer ca 944, Anania titles him *išxan* of Bałk' (§ 31). Given Anania's usual precision in technical details and his close ties with this prince by the time he composed his treatise, there is no reason to believe that he misconstrued the title.

The only option remaining consists in identifying the prince of Siwnik' of the *Book of ceremonies* as a representative of the other branch of descendants of Vasak the elder, the one going back to his son Sahak, whose domain consisted mostly of the district of Gelałkuni on the shores of Lake Sevan. The members of this branch are universally described as princes of Siwnik', notably by the catholicos and historian John V of

19. Thomas Artsruni, *History of the House of the Artsrunik'*, transl. by R. W. Thomson, Detroit 1985, p. 255 (III, 11).

20. Martin-Hisard, Constantinople et les archontes (quoted n. 12), pp. 400–6.

Drasxanakert. The foundation chart of the monastery of Tat'ew from 906/7, preserved by Stephen Orbelian (ch. 43), presents the two branches of the family as the main ruling houses of Siwnik', with J̌uanšer's father Jagik coming in the third, hierarchically inferior position. In the first half of the tenth century Sahak's branch was clearly on decline, its domain being gradually absorbed by the Bagratid kings. Somewhat anticipating on their demise, Martin-Hisard refuses them consideration in regard to the *Book of ceremonies*, yet Anania's testimony shows that her proposed alternative is not tenable. We must admit, therefore, that the prince of *Synès* was either Vasak, the head of the Siwnik'-Gelałkuni house ca 924, when catholicos John V terminated his *History*, or whoever succeeded him before the final disappearance of this house.[21]

During Anania's first visit ca 944, the country of Siwnik' had a clear hierarchy of rulers. Smbat, the head of the dynasty of "Vayoc'-jor" carried the title of prince of princes *(išxanac išxan)* of Siwnik', while J̌uanšer was merely the prince *(išxan)* of Bałk' (§ 31). J̌uanšer keeps this title in 949, when he provides shelter in his castle to the rebellious bishop of Siwnik' Yakovb (§ 136), but in 958 he is already titled *išxanac išxan* (§§ 162, 168, 173). Earlier, Smbat underwent a similar promotion: a simple *išxan* at his father's death (between 906/7 and 910/1), he is first attested with the title of *išxanac išxan* in a document from 385 (936/7), cited by Stephen Orbelian (ch. 50). Following the common dynamics of the inflation of titles, both princely dynasties will end up producing kings.

Finally, this should be the occasion to rectify an error that haunts some recent genealogical tables of the House of Siwnik'. This error is due to two homonymic sequences of princes succeeding each other in the middle of the tenth century. The prince of princes Smbat, son of Ašot, who received Anania ca 944, must have died soon afterwards, leaving the principality to his son Vasak, attested in 958 (§ 173). Stephen Orbelian, who explicitly describes this succession, has only praise for both rulers (ch. 38, end). Vasak, however, was succeeded by his first cousin Smbat, son of his uncle Vasak. Smbat's son and successor was named Vasak, like his grandfather, and he was the first anointed king of Siwnik', even though, as described by Stephen Orbelian, Smbat, his father, was the first to claim the title. The first father-and-son couple Smbat-Vasak ruled in Siwnik' for at least fifty years, ca 910–60; the second homonymous couple, for at least the same period of time in the decades that followed. And yet, the former couple is conspicuously absent from the sequence of the ruling princes of Siwnik' drawn by C. Mutafian; Ch. Settipani makes Smbat of the second couple succeed directly his uncle Smbat, thus excluding from succession Anania's host Vasak.[22] Whatever the roots of this error, they do not go deep since C. Toumanoff's genealogical table, for instance, presents the correct succession.[23]

21. As pointed out by Martin-Hisard, *ibid.*, p. 404, with n. 354, this was the position of her predecessors, Runcimam and Toumanoff.

22. C. Mutafian, *L'Arménie du Levant*, 2 vol., Paris 2012, see vol. 2, table 5; Ch. Settipani, *Continuité des élites à Byzance durant les siècles obscurs : les princes caucasiens et l'Empire du VIe au IXe siècle*, Paris 2006, p. 539.

23. C. Toumanoff, *Les dynasties de la Caucasie chrétienne de l'Antiquité jusqu'au XIXe siècle : tables généalogiques et chronologiques*, Rome 1990, pp. 232–3.

TABLE DES MATIÈRES